

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1948)
Heft: 149

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: 12.01.2026

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

COMPTES RENDUS

Daniel CHRISTOFF, *Le Temps et les Valeurs*. Essai sur l'idée de finalité et son usage en philosophie morale. Préface d'Arnold Reymond. Neuchâtel, La Baconnière, collection « Etre et penser », n° 10, 1945.

Qu'un livre original est chose rare ! Dans une thèse de doctorat, le candidat cherche trop souvent la voie facile : il choisit un auteur, et dans cet auteur un problème point trop connu. Mais qu'il est plus difficile d'aborder de front un « grand problème », et plus ardu de mettre à son service les ressources de l'érudition plutôt que de se satisfaire du contraire !

M. Daniel Christoff a publié sa thèse en 1945. On ne saurait dire que les sujets qu'il a abordés soient restreints ou mesquins : son ouvrage est un traité de morale, un traité de la valeur et un traité du temps. Voilà presque tout l'univers philosophique embrassé dans ce vaste projet ; c'est le sujet de thèse rêvé pour ceux qui désirent se noyer. Mais il est un moyen de ne pas s'y perdre : avoir quelque chose à dire. Dès le moment où une idée, où une thèse centrale dirige la pensée, tous les écarts sont permis, toutes les ramifications autorisées.

Là réside la valeur du livre de M. Christoff : le monde moral nous y est présenté dans sa complexité et sa quasi-totalité en fonction d'une idée directrice qui en renouvelle l'aspect traditionnel. Bien des problèmes, certes, restent suspendus, bien des aboutissements métaphysiques esquissés. Mais leur place est réservée au sein de l'ensemble, et M. Christoff pourra les y inscrire, satisfaisant ainsi aux vœux de ses lecteurs.

Livre original, avons-nous dit. L'originalité n'a tenu aux idées elles-mêmes que chez les faibles. Qu'une idée, prise isolément, soit ou non « originale », peu importe, somme toute. Mais que certains faits connus s'éclairent d'un jour nouveau, que certains problèmes éternels prennent un nouvel aspect, voilà la marque de l'originalité vraie. Une idée est un projecteur : c'est la manière dont elle illumine le connu qui révèle l'inconnu et l'original. Et M. Christoff l'a bien montré ; il sait assurer ses propositions de l'autorité de nombreux philosophes (Bergson, Heidegger, Le Senne, etc.). Mais son enquête est orientée de manière à vivifier ces matériaux qu'une ample information lui a livrés. C'est ainsi que, solidement servi par son esprit critique, M. Christoff fuit le tout-fait.

Le tout-fait... Bergson le stigmatisait, et après lui Ch. Péguy. M. Christoff le refuse catégoriquement ; pour lui, comme pour ces auteurs, il est le mort et l'inerte. *Le Temps et les Valeurs* — M. Christoff nous le dit lui-même — est une recherche. Et qui dit recherche dit angoisse. On n'est pas tout à fait dans le fermé et le statique : un bel agencement de concepts, c'est un bâton de vieillesse. La pensée de M. Christoff répugne au rationnel ; elle s'en sert — comment pourrait-elle faire autrement ? — mais elle vise l'irrationnel.

Elle ne se satisfait jamais d'elle-même, au contraire de la pensée hégélienne, mais se dépasse continuellement — tel l'esprit selon Brunschvicg. Il en résulte de fulgurantes échappées vers l'inconnu, je dirais presque vers l'ineffable. Aboutira-t-on à quelque intuition mystique de ces réalités que les concepts refusent d'exprimer ? Le croire serait oublier que M. Christoff est un philosophe sachant pertinemment que la pensée qui récuse le rationnel est semblable au *cato le pas* : elle se détruit elle-même. Aussi, quoiqu'elle vise l'irrationnel, la pensée de M. Christoff reste fidèle aux exigences fondamentales de toute pensée. Mais c'est l'irrationnel qui l'appelle, l'irrationnel qui guide ses démarches.

* * *

Une grande distinction de base oriente tout le travail de M. Christoff, celle du rationnel et de l'irrationnel. Par ces termes, nous avons en vue deux « étiquettes » qui recouvrent une série de distinctions dont le caractère commun est toujours, de quelque manière, une opposition entre le monde du rationnel (du statique, du technique, de l'achevé, de l'abstrait) et celui de l'irrationnel (du vivant, du dynamique, du nouveau, du concret). Cette distinction nous paraît du reste spécifiquement bergsonienne. L'entreprise de M. Christoff est de décrire la valeur morale, qui paraît procéder d'un acte irrationnel.

Mais suivons de près le déroulement complexe et savamment orchestré de la pensée de M. Christoff.

Distinguons avec lui tout d'abord la *technique morale* qui détermine des moyens en vue d'une fin prédéterminée, et la *morale* proprement dite qui détermine les fins elles-mêmes. Est technique « toute discipline qui détermine les actions et les juge en fonction d'une fin spéciale » (p. 18). Le moral, en revanche, apparaît comme irrationnel ; car on ne connaît la fin morale qu'après l'avoir déterminée par l'action. On ne peut donc fonder la détermination de la fin sur une connaissance qui lui est postérieure ; et cela d'autant moins que toute fin morale est irrémédiablement singulière, et par conséquent échappe à toute entreprise conceptuelle, par définition générale.

Le problème moral revient donc à déterminer une fin singulière valable universellement. Cette détermination ne peut être conceptuelle, ni, et cela Kant l'avait dit, porter sur l'objet matériel. C'est donc dans l'action, dans un sujet agissant qu'il faut chercher la possibilité de déterminer la fin morale.

Et, dans le sujet et dans l'action, ce qui est important, c'est moins l'intention que l'effort. L'intention peut être au service de la technique : je veux agir en suivant telle ou telle directive technique. L'effort, lui, contient et dépasse l'intention. Le lien qui lie l'effort à la fin morale n'est pas nécessaire ; par conséquent la finalité morale est une finalité « gratuite » (p. 34) qui lie sans aucun caractère de nécessité l'effort moral à la fin. Cette finalité est de l'ordre irrationnel, et s'oppose aux finalités rationnelles qui coordonnent les moyens et les fins en des techniques, ou qui intègrent les fins particulières à l'ordre universel en un système.

Voici donc quelques points obtenus : la morale détermine les fins et la technique ajuste à ces fins des moyens. Le but moral est singulier et irréductible au concept. C'est dans l'action morale, et dans l'effort du sujet qui la caractérise, qu'il faut chercher le fondement de la morale. Ce fondement est irrationnel.

Historiquement, il apparaît que tous les systèmes de morale mettent l'accent sur l'effort de l'agent. L'aspiration au Bien chez Platon est un effort de l'âme tout entière qui s'oppose au statisme d'une technique toute faite. « *L'Ethique à Nicomaque* n'est pas un manuel de technique, mais une recherche » (p. 46). Passons sur le *Vouloir vivre* schopenhauérien, la *Volonté de puissance* nietzschéenne, la *Vie* selon Guyau, l'*Elan vital* de Bergson, formules explicites par elles-mêmes.

C'est dans la conscience qu'il faut chercher le mode de l'obligation morale. Une première analyse y découvre des sentiments. Ceux-ci dirigent l'action. Ils manifestent le moi actif, atteignent à l'existence même. Mais cette existence reste prisonnière de la durée que constitue la succession de nos sentiments. Or la morale doit se situer dans la personne elle-même, évadée en quelque sorte de la durée psychologique. Le premier niveau psychologique de la conscience morale est donc insuffisant.

Son deuxième niveau est celui de la valeur. *Les valeurs* (au pluriel, c'est-à-dire un ensemble de jugements de valeur systématisés) appartiennent à la technique. Mais *la valeur*, elle, est l'objet propre du sentiment. Elle est qualitative, et ne peut se mesurer. « Chaque valeur constitue en elle-même un absolu que le jugement de valeur affirme ou nie » (p. 95). Relative, en effet, la valeur le serait par rapport à une fin absolue qui ne peut être que valeur. La valeur relative est technique, la valeur absolue est seule morale. La valeur absolue n'est précisément saisissable que par l'action du sujet ; elle est donc « la substance même de l'action » (p. 95). Une série de symboles techniques (les jugements de valeur systématiques) témoignent de son existence ; mais « l'objet réel de nos actes véritables » est la valeur elle-même, irrationnelle et saisie par la seule action.

La valeur est donc le fondement de la conscience morale ; marquons-en les limites et les traits spécifiques. « La valeur est donc une idée affective, une relation ou un noeud de relations affectives » (p. 127). Puisque le propre de la conscience morale est l'effort, c'est dans l'activité du sujet qu'il faut chercher la possibilité de connaître la valeur. On ne peut la juger — par conséquent elle est « au-delà du bien et du mal ». On ne peut l'évaluer, car elle est principe d'évaluation. Elle n'est pas non plus connue intuitivement ; elle est suggérée par un ensemble de symboles « polyvalents », qui engagent notre conscience active. C'est donc « dans l'expérience de l'action que nous saisissons la valeur » (p. 141).

La valeur est donc éprouvée, vécue par l'action. C'est une problématique, dont la solution est l'action. Le critère de la valeur appartient donc essentiellement à la valeur elle-même, c'est-à-dire à l'action.

La valeur est ainsi une substance saisie par la seule action, ou mieux, c'est un problème auquel l'action donne sa solution. L'action crée-t-elle la valeur, ou la découvre-t-elle ? Peu importe. Existentiallement, l'action et la valeur sont liées. Une fin morale est une valeur éprouvée en agissant. Cette valeur est absolue et ne saurait se soumettre à des critères qui ne lui soient pas inhérents.

Mais insistons sur l'aspect dynamique de cette corrélation « action-valeur », toute valeur enveloppant l'action et l'existence de l'agent. L'action est effort, avons-nous vu, effort vers la valeur, conquête de l'altérité contingente. Si, en agissant, nous visons la valeur par notre effort — et que celle-ci nous appelle —, on peut appeler *promesse* cet « engagement de mettre une certaine énergie au service de la décision prise et du but esquisse » (p. 143). La promesse est donc la structure essentielle du lien indissoluble entre l'acte et la valeur. Or — et nous voici à un tournant de la pensée de M. Christoff — la promesse ne peut se concevoir que dans et par le *temps*. Elle suppose une « rupture d'ordre qualitatif », une discontinuité dans le champ de la conscience.

Si nous considérons la promesse comme un rapport, nous nous évadons de la durée pour tomber dans l'intemporel pur. Or, ce qu'il faut atteindre, c'est le temps réel, distinct de la durée psychologique comme de l'intemporel abstrait. Seul le temps pur transforme un rapport en une chose. Il s'agit donc de fonder la promesse dans le temps réel, et par là même de fonder l'action morale et la valeur morale (indissociables) existentiellement.

Mais comment situer rationnellement un acte moral dans le temps si ce n'est abstrairement ? Ce qui est seul réel, c'est le présent. Or « le présent est un abîme réel dont la conscience qui le franchit ne connaît que les bords irréels », le passé et le futur (p. 151). Il faudrait donc connaître le temps par le présent immédiat, sinon on s'expose à déduire de cadres abstraits — passé et futur — le présent, et à déduire ainsi le temporel de l'intemporel !

On ne peut guère davantage saisir le présent par l'intuition immédiate : des états de conscience, intensifs et irrationnels, sont perçus par la conscience comme rationnels. Chercher à saisir les « données immédiates de la conscience », comme Bergson, c'est supprimer l'activité de la conscience.

Reste l'hypothèse de Heidegger : chercher le fondement ontologique du temps dans la conscience moyenne, et y trouver un temps discontinu, « rugueux », qui est une partie du temps total. Ce temps rugueux nous livre des instants, et la succession naît de l'instant. Chaque instant est irréversible et vectoriel.

On voit comment l'analyse de M. Christoff aboutit à la notion du temps. Si la morale est fondée dans l'action — dans le domaine de l'irrationnel —, l'action elle-même ne peut s'inscrire que dans un temps irrationnel, le temps rugueux, discontinu. L'action s'inscrit donc dans l'*instant*, qui est le passage du présent au futur immédiat. Ce dernier, par définition, est indéterminé. Mais le passage du présent à ce futur indéterminé — qui constitue

l'action — est une « synthèse des structures nécessaires et de la décision libre » (p. 180). Cette relation est la forme rationnelle d'une action irrationnelle dans un temps irrationnel. Le futur est indéterminé, mais l'action (passage du présent au futur) est déterminée dans sa structure et la liberté qu'elle implique. L'instant est donc la forme du temps ; sa structure est nécessaire, mais parce qu'il implique un futur indéterminé, il sauvegarde la valeur même de ce futur où tout est possible — donc où tout est précaire.

Ainsi, des deux morales — rationnelle et technique d'une part, irrationnelle et vivante de l'autre — M. Christoff, tout en mettant l'accent sur la morale irrationnelle, réintroduit habilement les structures techniques : l'acte moral, situé dans le présent, serait purement irrationnel, car le présent est toujours un abîme, une faille dans l'existence. Se regarder agir, *hic et nunc*, ce n'est plus agir. Mais l'action se situe dans un moment « actuel », qui est l'instant : elle se prépare dans le présent, mais s'effectue dans le futur qui menace le présent. Ce futur, indéterminé, est créé à chaque action ; et dans cette création du futur interviennent tous les éléments techniques et rationnels. On voit comment l'action morale est, pour M. Christoff, la synthèse de l'intemporel abstrait et du temporel rugueux.

Le Devoir, d'après cette morale, consiste ainsi à déterminer ce futur indéterminé. Il consiste à « se faire être ». La nécessité de choisir parmi les possibles futurs est l'obligation. Cette obligation est formelle (au « Tu dois » de Kant, M. Christoff substitue un « Tu dois agir »). Le contenu de cette maxime doit être cherché dans l'existence même de l'agent : le « Tu dois agir » revient matériellement à un « Tu dois être ».

Résumons cet ouvrage en quelques lignes : la technique rationnelle détermine les moyens en vue d'une fin qui échappe à son entreprise. C'est dans le sujet et dans l'action morale caractérisée par l'effort qu'il faut chercher le fondement de la morale. On y découvre des sentiments, qui dirigent l'action ; mais ceux-ci sont fonction de la durée, et il faut fonder la morale au-delà de la durée psychologique. La valeur se situe à un second niveau conscientiel ; elle est un pur irrationnel saisi qualitativement par la seule action.

La valeur est la substance de l'action morale. Elle est absolue et contient en elle ses critères, l'existence et l'effort de l'agent. La promesse est l'engagement que prend l'agent de servir la valeur. La promesse s'inscrit dans le temps de la conscience où elle marque une rupture.

Le temps réel échappe à toute entreprise conceptuelle. Ce que la conscience connaît, c'est le passé et le futur, tous deux irréels existentiellement. Le temps réel n'est point non plus saisi par l'intuition. Il est possédé par l'action.

L'action morale se situe dans un temps irrationnel, rugueux, fait d'instants vectoriels et irréversibles. Chaque instant comprend un présent irrationnel et un futur immédiat ; l'action marque le passage de l'un à l'autre. L'action est irrationnelle parce qu'elle est préparée dans le présent, et rationnelle parce qu'elle vise le futur, qui comprend en lui l'intemporel et toutes

les techniques statiques. Le caractère indéterminé du futur immédiat impose à l'agent l'obligation de déterminer ce futur et de choisir librement entre ces possibles. Ce même caractère donne à la valeur sa précarité — et son prix.

* * *

Nous avons tenu à présenter longuement cet ouvrage ; il ne nous appartient pas de le critiquer. Tout au plus voulons-nous pour terminer présenter deux remarques.

Toute la pensée de M. Christoff est fondamentalement orientée vers l'irrationnel : l'acte moral est irrationnel, la valeur est un absolu qu'on ne peut ni juger ni saisir intuitivement, le présent est une réalité insaisissable. Or, précisément, M. Christoff nous décrit l'acte moral, la valeur et le temps.

Il en découle une difficulté : si l'acte moral est irrationnel, quelle valeur peuvent présenter les analyses conceptuelles qui portent sur lui ? Si la valeur est un absolu, que sert-il de le décrire ? Si le présent est inconcevable, pourquoi le penser ?

On se demande ainsi toujours si les réalités dont nous entretient M. Christoff sont des réalités *malgré* ce qu'il nous en dit, ou *à cause* de cela. Finalement, qu'est-ce qui est « réel » ?

Supposons que ce sont les réalités elles-mêmes de l'acte moral, de la valeur et du présent qui sont « réelles ». Ces réalités sont irrationnelles. Peut-on alors les connaître ? On ne connaît pas l'irrationnel en tant que tel. Elles sont donc des entités abstraites — ce que ne saurait admettre M. Christoff —, ou alors des réalités concrètes *totalement* étrangères à nos facultés cognitives. Et à ce moment elles ne nous intéressent plus, et ce que nous en dit M. Christoff encore moins.

Supposons en revanche que ces réalités sont réellement irrationnelles, mais que notre raison en connaît des aspects rationnels. A ce moment, ce n'est plus de la réalité elle-même — irrationnelle — que nous entretient M. Christoff, mais de son aspect rationnel synthétisé dans une idée, dans un concept. Et cet aspect devient alors plus *réel* que la mystérieuse réalité dont il émane et qui nous échappe. Et l'on ne peut plus alors dire que l'acte moral, la valeur ou le présent sont des réalités qui ne peuvent être ni pensées, ni jugées, ni saisies intuitivement. On pense, on juge ou l'on saisit intuitivement leur aspect rationnel. L'analyse de M. Christoff perd à ce moment de sa valeur existentielle et devient davantage une analyse essentielle.

Prenons l'exemple de la *valeur* : si elle est absolue, et qu'on ne peut la juger, comment la décrire ? Il reste toujours à notre avis que la valeur est *relative* à notre propre pensée, et que vouloir la poser indépendamment de notre jugement, ce n'est même pas la poser comme un néant (ce qui revient à affirmer son existence), mais *renoncer à penser* à son sujet. Il en est de même pour le présent : la faille existentielle du présent est indiscutable, Encore faut-il que cette faille présente quelque aspect de rationalité, puisqu'on peut l'analyser et la limiter.

Certes, M. Christoff réintroduit habilement la pensée et le concept à la fin de son livre, et nous ne l'oubliions pas. L'acte moral se situe dans le futur immédiat, et ce futur est accessible à la raison. L'acte moral est ainsi assis aussi bien sur du rationnel (le futur, gros de toutes les techniques) que sur de l'irrationnel (le présent vécu). Mais il ne suffit pas de dire que le présent prépare l'acte moral « d'une manière qui nous échappe » pour que le caractère irrationnel de cet acte et du présent soit fondé. Il faudrait, pour que cela soit, que l'on ne sût même pas que le présent prépare cet acte.

Il est un second point sur lequel nous voulons présenter une remarque.

La valeur, dit M. Christoff, contient en elle-même son critère. Elle ne saurait faire appel à un critère étranger, sans supposer une autre valeur qui ne peut être qu'elle-même. Elle n'est pas évaluable, car elle est principe d'évaluation. D'autre part, l'acte moral vise la valeur et la crée à chaque coup d'une manière singulière, imprévisible. Enfin, tout acte est, au fond, un acte moral.

Moral, certes, s'applique ici à un domaine particulier. Il ne s'agit pas de dire que tout acte, quel qu'il soit, est *moralement bon*. Mais n'est-ce pas cependant la conclusion à laquelle on arrive nécessairement ? En effet : si toute action est morale, et si tout acte moral vise et crée la valeur, et si enfin la valeur contient en elle-même son critère, il semble évident que les notions de bien et de mal disparaissent, ou en tout cas restent inexpliquées.

Tout acte devient indistinctement bon ou mauvais ; car le critère de la valeur est inhérent à la valeur elle-même, c'est-à-dire à l'acte moral ; par conséquent il m'est impossible de juger de l'acte moral en fonction de ce critère. On ne peut en effet juger d'une qualité à l'aide d'un critère compris dans cette qualité. Je ne mesure pas un coupon d'étoffe sans employer un mètre qui est distinct de cette étoffe.

En d'autres termes, la notion de valeur *absolue* interdit l'opposition traditionnelle de la valeur à la mévaleur. La mévaleur, pour M. Christoff, serait de ne pas agir. Cela est possible, même certain. Mais c'est un paralogisme de croire qu'il ne saurait exister d'actes moraux qui ne soient, eux aussi, des mévaleurs. Le *mal* semble ainsi ne pas trouver de place dans le système.

* * *

Ce que nous voulons surtout retenir de la lecture du livre de M. Christoff, c'est le témoignage d'une pensée en quête de vérité. Et nous avons osé présenter quelques remarques critiques pour mieux témoigner de l'intérêt que nous avons porté à cette lecture.

Même si, parfois, le lecteur est dérouté par la recherche de M. Christoff et se demande s'il doit attribuer telle proposition à M. Christoff lui-même, ou à ceux qu'il critique avec perspicacité, même si la densité de ce livre est inégale (on peut y parcourir dix pages et méditer longtemps sur trois lignes), *Le Temps et les Valeurs* reste l'œuvre d'un esprit lucide, ouvert, pénétrant, profondément original et foncièrement philosophique.

J.-Claude PIGUET.

Edgar HOCEDEZ, S. J., *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*. Tome III : *Le règne de Léon XIII (1878-1903)*. L'Édition universelle, à Bruxelles, Desclées de Brouwer, à Paris, 1947. In-8, 418 pages (175 fr. belges).

On ne peut guère donner un résumé d'un manuel d'enseignement supérieur qui touche à toutes les disciplines de la théologie. On se contente d'en signaler ici la matière et l'importance.

Dans cette histoire de la pensée catholique au XIX^e siècle (dont les deux premiers volumes sont encore à paraître), le règne de Léon XIII constitue une période féconde qu'il est bon de considérer à part. Le P. Hochedez, professeur à Louvain, y distingue six grandes caractéristiques que voici : 1. *Restauration de la philosophie thomiste comme base de la spéculation théologique*. Léon XIII joue ici un rôle décisif par son encyclique *Aeterni Patris*, du 4 août 1879, à la suite de laquelle il y eut une sorte « d'épuration » parmi les professeurs de théologie et une efflorescence de néo-thomisme, favorisée par une nouvelle édition des œuvres complètes du Docteur angélique. 2. *Progrès du sens critique et historique et introduction de méthodes scientifiques dans le champ de la théologie*. Notre auteur reconnaît que la liberté du savant catholique reste limitée par les dogmes définitivement établis dans l'Eglise, entre autres par ceux de l'inerrance biblique et de l'interprétation infaillible du texte sacré par le magistère ecclésiastique. Sous la poussée moderne cependant, la pensée catholique subit quelques élargissements. Par exemple, avec Newman et sa théorie de l'évolution des dogmes, elle abandonnera le « fixisme » que Bossuet avait cru pouvoir opposer au pasteur Jurieu. 3. Le goût de l'histoire devait aller de pair avec *un regain de faveur pour la théologie dite « positive »*. Celle-ci, à la différence de la « scolastique » basée sur la spéculation, s'appuie essentiellement sur l'autorité de la Bible, des Pères et des Décrets ecclésiastiques. La « positive » était favorisée par des éditions nouvelles plus complètes et plus exactes des textes autorisés, par la publication de dictionnaires, lexiques et répertoires, par de nouveaux périodiques spécialisés et les travaux des universités catholiques. Les universités elles-mêmes se multiplient : aux anciennes de Louvain, Munich, Québec, viennent s'ajouter celles de Paris, Montréal, Ottawa, Washington, Santiago de Chili, Fribourg en Suisse, Manille, Buenos-Aires, etc. 4. *Faveur constante de l'apologétique*. Les doctrines traditionnelles, ébranlées par le positivisme, l'immanentisme, le monisme, sont défendues par une légion d'apologistes. Mais il s'en faut de beaucoup qu'ils soient d'accord les uns avec les autres. Tandis que les uns pratiquent une méthode purement défensive avec des arguments souvent désuets, d'autres font une apologétique constructive et s'efforcent de formuler la foi chrétienne en termes neufs et acceptables pour des esprits modernes, d'autres encore se lancent dans des voies périlleuses et s'exposent à de graves mésaventures. 5. *Naissance de la sociologie*. Sur le plan politique et social, l'Eglise romaine doit faire face au libéralisme issu de la Révolution et aux questions sociales posées

par le machinisme et le monde ouvrier. Sans se départir des étroitures dogmatiques de ses prédécesseurs (encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI, *Quanta cura* et *Syllabus* de Pie IX), Léon XIII fait figure de novateur par son enseignement social, dont le document principal est la mémorable encyclique *Rerum novarum* du 16 mai 1891. Le pape y proclame l'inviolabilité de la propriété privée et les règles de la morale chrétienne sur l'usage de la richesse, sur l'aumône, sur la valeur du travail et la dignité de la personne, sur la légitimité et les limites des interventions de l'Etat et des associations professionnelles dans la vie sociale. 6. *Préparation secrète de la crise moderniste.* La pensée catholique, sollicitée par les multiples et difficiles problèmes de la vie moderne, entre en état d'effervescence, et cette fièvre aboutira à la crise du modernisme, qui atteindra sa phase aiguë sous le règne de Pie X. La question biblique fut la plus épineuse de toutes, et l'un des derniers actes de Léon XIII fut d'instituer la Commission biblique qui devait aider le pape à se prononcer en connaissance de cause principalement sur les travaux de l'abbé Loisy. Mais dans tous les domaines, les progressistes se heurtent aux traditionalistes. Les conservateurs s'opposent à Newman, à Duchesne, à Maurice Blondel, à Tyrell, qui marche à l'hérésie. Le Badois Hermann Scholl ose lancer de violentes diatribes contre les jésuites, contre la scolastique, contre le cléricalisme, contre la mariolâtrie ; puis il courbe la tête sous les tempêtes qu'il a déchaînées ; mis à l'index, il fait sa soumission à l'Eglise. Pour avoir professé une philosophie anti-intellectualiste, Laberthonnière est condamné au silence. Poursuivant l'étude de la théologie « positive », Turmel va jusqu'à l'apostasie.

De cette vie tourmentée de la pensée catholique, le P. Hocedez trace un tableau objectif, discrètement marqué de sympathie pour ce qu'on pourrait appeler « le progressisme modéré ».

Vient ensuite un très long chapitre intitulé *Controverses scolaires et problèmes scolastiques*. Il ne s'agit plus ici des efforts du catholicisme pour s'affirmer lui-même dans le climat moderne, mais de discussions entre théologiens dans l'enceinte sacrée. On assiste à des joutes verbales parfois très violentes sur la casuistique, le molinisme, le nombre des élus, le sort des enfants morts sans baptême, le salut des infidèles, le problème de la grâce sanctifiante, l'acte de foi, la causalité des sacrements, l'essence du sacrifice de la messe, la transsubstantiation, les questions eschatologiques. « La mariologie fut l'objet aimé de nombreux travaux et se développa sans polémique, comme par sa force interne. » En ecclésiologie, on précise les notions du ministère sacré, d'*imperium ecclésiastique*, de magistère authentique, et la distinction entre le corps et l'âme de l'Eglise.

Un dernier chapitre donne une vue panoramique du travail théologique dans les différents pays catholiques et dans les divers ordres religieux, mettant en évidence quelques idées directrices, les noms dominants et, finalement, le rôle décisif de Léon XIII. La très large compréhension dont cet éminent pontife a fait preuve vis-à-vis des problèmes posés par le XIX^e siècle

finissant, ne signifie pas qu'il ait atténué en rien l'autoritarisme romain. Ne disait-il pas, dans une de ses dernières allocutions, le 20 février 1903 : « Voici notre dernière leçon : c'est l'ordre de Dieu qu'il faut chercher le salut dans l'Eglise ; qu'il ne faut chercher l'instrument du salut vraiment fort et toujours utile que dans le pontificat romain » (p. 385).

Le volume dont nous venons de donner un aperçu sera, pour tout historien de la théologie, un très précieux instrument de travail.

Gustave BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Irénée au Concile de Nicée*. Collection « Unam Sanctam ». Paris, Edition du Cerf, 1947. 352 pages.

Dans son premier volume, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, le chanoine Bardy, en probe historien, constatait que « à la fin du II^e siècle, il reste encore beaucoup à faire dans le vaste domaine de la théologie de l'Eglise. A vrai dire, presque tout reste à faire... » Dans la période suivante à laquelle ce deuxième volume est consacré, nous voyons l'Eglise prenant peu à peu conscience d'elle-même en face du syncrétisme païen et des sectes qu'elle écarte comme hérétiques : gnosticisme, marcionisme, montanisme. Elle organise le catéchuménat en vue du baptême, elle formule sa foi en de brefs symboles et fixe avec soin le canon des Ecritures, elle règle sa discipline, surtout après la terrible persécution de Dèce en 250, et multiplie les assemblées d'évêques. Mais les penseurs chrétiens, Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène, dont on nous donne des textes admirables, ignorent tout des prétentions de l'Eglise romaine. Même saint Cyprien, qui accentue si fort l'importance des évêques comme successeurs des apôtres, s'oppose résolument à la primauté de l'évêque de Rome, qualifiant cette opinion de sottise, voire même d'insolence.

Le chanoine Bardy estime que la théologie des Pères présente ici des défaillances et des lacunes graves, et que la tendance centralisatrice qui l'emportera dans l'Eglise, repose sur l'enseignement du Christ et des apôtres. C'est une opinion, qu'il faut savoir distinguer des faits présentés avec conscience dans ce savant ouvrage.

V. BARONI.

H. H. ROWLEY, *The Re-Discovery of the Old Testament*. Carter Lane London, 5 Wardrobe Place, James Clarke & Co., Ltd., 1946. 224 p.

La grande majorité des études consacrées à l'A. T. ont un caractère historique. C'est pourquoi elles ont engendré une lassitude qu'il est facile de discerner aujourd'hui. En intitulant son livre *La redécouverte de l'A. T.*, M. Rowley a l'intention de dégager le message que l'A. T. apporte à l'homme d'aujourd'hui. Il ne prend pas le chemin facile de ceux qui rejettent en bloc tous les résultats de la critique biblique. Le professeur de Manchester

est mieux averti que personne des problèmes scientifiques, mais plusieurs années de ministère dans les Missions anglaises en Chine l'ont mis en présence des besoins de l'âme humaine. De là un ouvrage, comme seuls les Anglais savent les écrire, et dans lequel une information scientifique rigoureuse s'allie à une profonde connaissance de l'homme, à un zèle qu'on peut qualifier de pastoral.

Il serait impossible de faire tenir en une petite monographie l'examen des problèmes posés à la science par l'A. T., l'exposé des découvertes modernes et le message actuel de l'A. T. Aussi l'auteur a-t-il divisé son ouvrage en douze chapitres, qui sont autant de faisceaux lumineux projetés sur les questions essentielles. Voici quelques titres : la valeur permanente de l'A. T., l'archéologie et l'A. T., le sens de l'histoire, la révélation de Dieu et ses corollaires, le but de l'histoire, l'accomplissement de l'A. T. dans le N. T. S'il met en garde contre les excès de la critique, contre l'historicisme, il sait aussi dénoncer le danger des simplifications hâtives et ne perd pas une occasion de souligner la complexité des problèmes. Chacun devrait lire son étude sur l'archéologie, dans laquelle il montre les résultats qu'on peut attendre des fouilles, par opposition aux ouvrages de vulgarisation naïve, tels que *La Bible a dit vrai*. D'une manière générale, M. Rowley observe une attitude réservée vis-à-vis des théories modernes, comme celles de la nouvelle école de l'histoire des religions qui revient à l'idée du mono-théisme primitif. Quant à son attitude théologique, elle peut être illustrée par cette citation : « Si l'esprit de Dieu peut pénétrer l'esprit de l'homme et en prendre possession, bien que cet esprit doive être reconnu à juste titre comme étant profondément autre que celui qu'il pénètre et dont il prend possession, il ne peut pas être entièrement autre. L'hérésie de l'idée que Dieu n'est pas complètement autre que l'homme apparaît clairement dans la notion chrétienne de la personne du Christ » (p. 146). Relevons enfin un chapitre excellent, le meilleur du livre, sur le but de l'histoire. On devine que M. Rowley, auteur d'une belle étude sur Daniel, est spécialiste des questions d'Apocalypse.

Ouvrage de vulgarisation écrit par un savant qui est en même temps un chrétien vivant, la *Redécouverte de l'A. T.* a la valeur d'un témoignage qui sera bienfaisant à tous ceux qui le liront.

A. M. DUBARLE, O. P., *Les Sages d'Israël*. Collection « Lectio divina » I, Paris, Edition du Cerf, 1947, 263 p.

Les Sages d'Israël du P. Dubarle témoignent du même effort de quitter les sentiers de l'historicisme pour présenter d'une manière systématique le message de l'A. T. L'auteur, professeur d'exégèse à la faculté dominicaine du Saulchoir, a concentré son étude sur les livres sapientiaux de la Bible dont il met en relief la pensée, aussi bien que l'attitude spirituelle. Ceux-ci posent, en effet, les grandes questions relatives à la conception de Dieu, du

monde et de la condition humaine, en particulier, le problème de la souffrance. L'enquête de l'auteur montre la continuité et l'homogénéité du mouvement sapiential israélite dont les représentants conservent un souverain respect pour les valeurs telles que la foi en un Dieu sage et tout-puissant et l'expérience, maîtresse de la vérité. L'exposé du P. Dubarle est d'une telle densité qu'il est difficile d'en détacher des passages. Relevons seulement la belle loyauté avec laquelle il explique la célèbre parole de Job xix, 25-27 : « Il ne s'agit donc pas de la résurrection : rien dans l'original ne suggère cette idée que le reste du poème doit faire écarter » (p. 80-81) et l'admirable chapitre consacré au livre apocryphe de la Sagesse, où, suprême réponse au problème de la destinée humaine, est formulée pour la première fois la doctrine de l'immortalité des justes et du jugement des impies, développement auquel l'Evangile devait apporter le sceau, en faisant place à la résurrection. L'exemple des Sages d'Israël dans leur recherche de la vérité est une invitation au chrétien à « donner un sens religieux à toute l'immense fermentation intellectuelle et spirituelle qui l'environne, ... à empêcher que l'exercice de la raison ne devienne un motif de désespoir et ses découvertes un instrument de mort. L'héritage que lui ont légué les sages d'Israël lui apprend que l'homme n'est pas un être monstrueux, qu'il ne peut se développer que tout entier dans l'exercice simultané de toutes ses facultés, que tout en lui a droit à la vie, que toute suppression de l'une de ses activités est une mutilation qui le défigure et condamne à une vie moins haute ou à la mort celles mêmes qu'on lui laisse. Cette persuasion qui a fait ses preuves dans le passé peut encore encourager ceux qui veulent sauver l'homme tout entier » (p. 259).

Comme tout essai de synthèse, le livre du P. Dubarle s'appuie sur des textes. Or, les livres sapientiaux de l'A. T. soulèvent de nombreuses questions que la science n'a pas encore résolues. C'est la seule faiblesse de ce beau livre qui, par son don d'exposition, la belle langue dans laquelle il est écrit, la sympathie dont il fait preuve pour le sujet, est digne de devenir le guide qui fera aimer et lire les Sages d'Israël.

Johann Jakob STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israël*. Zurich, Zwingli-Verlag, 1946, 83 p. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 10).

C'est aussi au problème des Sages, par excellence, que s'attaque M. Stamm, privat-docent à l'Université de Bâle, mais il restreint volontairement son sujet, ce qui donne à son livre une solidité et une précision plus grandes. En opposant les solutions que Babylone et Israël ont données au problème de la souffrance, il entend faire ressortir les différences essentielles entre les deux attitudes. Alors que les textes babyloniens témoignent d'un scepticisme absolu et d'une soumission passive aux dieux, Israël sait que son Dieu est une personne qu'il connaît par son nom. Si le Babylonien est réduit

à son expérience personnelle, l'Israélite se sent en présence d'une réalité qui limite l'expérience humaine. Il a la révélation d'un Dieu personnel qui crée entre le fidèle et lui un rapport nouveau. En résumé, la différence capitale réside dans le fait que, par opposition à Israël, la religion babylonienne ignore la notion de révélation.

Pour arriver à ses conclusions, M. Stamm examine un certain nombre de textes accadiens connus, comme le dialogue entre le maître et son esclave, la grande prière à Marduk et le dialogue entre le fidèle et son ami, morceau appelé le Job babylonien. Dans l'A. T., il s'arrête aux passages classiques de Job, de l'Ecclésiaste, à certains Psaumes. Toute cette enquête est conduite avec la conscience et la rigueur scientifique qui caractérisent l'école de Bâle. Je voudrais seulement m'étonner que l'auteur affirme de façon aussi nette l'absence en Babylonie de l'idée de souffrance vicaire. Celle-ci me paraît ressortir, en effet, des travaux les plus récents sur le rôle du roi dans l'Orient ancien.

HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*. Introduction de Gustave Bardy, texte établi et traduit par Maurice Lefèvre. Paris, Editions du Cerf, 1947, (« Sources chrétiennes » 14), 403 p.

Hippolyte est l'un des exégètes les plus anciens de l'Eglise. C'est vers 202-204 qu'il écrit ce commentaire pour répondre aux désirs de ses contemporains, obsédés par le problème de la fin du monde, mise au premier plan des préoccupations, par la prédication montaniste et la persécution de Septime-Sévère. Ce livre est un document inappréiable sur l'exégèse des premiers siècles. Par l'emploi qu'il fait de la méthode allégorique, il éclaire non seulement le débat engagé aujourd'hui sur l'interprétation de l'A. T., mais il nous fait entendre une voix toute proche de l'époque des Evangiles.

Précédé d'une remarquable introduction de Gustave Bardy qui situe Hippolyte comme historien, moraliste, allégoriste et théologien, le commentaire proprement dit présente, à côté d'une excellente traduction de Maurice Lefèvre, le texte grec, établi et annoté par le même auteur.

Le Cantique des Cantiques, traduction de A. BUTTE (Paris, Pierre Seghers, 1947). 49 p.

La pièce lyrique, par excellence, de l'A. T., a tenté plus d'un poète. Dans une élégante plaquette, M. A. Butte donne de ce chant une nouvelle traduction, qui révèle des dons poétiques incontestables. C'est une œuvre de ferveur, née sous les ombrages inspirés de Pomeyrol. L'œuvre de M. Butte est avant tout artistique. C'est pourquoi, nous ne le chicanerons pas sur le caractère archaïque de son introduction, à laquelle des noms comme ceux de T. J. Meek et de W. Wittekindt, par exemple, auraient donné une tout autre orientation.

Georges PIDOUX.

La Revue d'esthétique. Tome I, fascicule 1, janvier-mars 1948. Presses Universitaires de France.

Tous ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent aux choses de l'art, souhaitaient depuis longtemps une telle Revue. En 1935, la *Revue d'Art et d'Esthétique* en était restée à son numéro 1, unique en son espèce. Il aura donc fallu attendre treize ans pour voir paraître le premier numéro de la *Revue d'esthétique*, que nous saluons avec joie et à qui nous souhaitons de tout cœur longue vie.

Le comité directeur, MM. Charles Lalo, Etienne Souriau et Raymond Bayer, nous la présente en ces termes : La *Revue d'esthétique* « se propose d'explorer méthodiquement le vaste domaine culturel du Beau et de l'Art. Elle accueillera tout ce qui concerne directement ou indirectement cette activité si complexe de l'esprit... »

Outre des articles de fond originaux, la *Revue d'esthétique* publiera des comptes rendus bibliographiques, des analyses des séances de la *Société française d'esthétique*, et des fragments d'un *Vocabulaire technique et critique de l'esthétique*, parallèle au *Vocabulaire philosophique* de Lalande. Une fois l'an, une bibliographie internationale réunira tous les écrits concernant l'esthétique.

Admirons et louons sans réserve aucune ce beau et grand projet ; mais apprécions de sens rassis le premier numéro que nous avons reçu. Une bonne revue doit tout d'abord nous tenir au courant de l'actualité ; à ce point de vue, la *Revue d'esthétique* fait bien les choses : quoi de plus significatif en effet que l'article consacré par Raymond Bayer aux recherches esthétiques en Amérique ? Mais une revue doit aussi présenter des articles de fond substantiels. Avouons à ce propos notre étonnement de voir vingt-trois pages de la *Revue* remplies par des citations d'écrits de Le Corbusier, publiés en 1924, 1930 ou 1945. Peut-être quelques-uns de ces textes méritent-ils d'être transcrits sur fiches ; mais est-ce le rôle d'une revue d'esthétique de publier ces fiches ?

Malgré cela, il reste encore une quinzaine de pages à J. Segond pour présenter une *Esthétique de la mobilité*, et tout autant à G. Poyer pour analyser, en psychologue averti, l'*Idée de pureté*. Ce dernier article nous a paru la meilleure contribution au premier numéro de la *Revue d'esthétique*. G. Poyer retrouve, dans les différentes significations du mot de pureté, le même mécanisme psychologique : la séparation du pur et de l'impur, du sacré et du profane. Cette considération psychologique éclaire véritablement l'esthétique d'un jour nouveau.

Quelques pages empruntées à la *Transposition théâtrale* de G. Jamati (volume à paraître chez Savel, éditeur) et une note de Paul Masson-Oursel sur l'esthétique de Molière, rapprochée — assez sommairement du reste — de celle de Kant, constituent deux hors-d'œuvre appréciables, sinon très consistants.

Bref, en faisant le point, il reste, de substantiel, les articles de G. Poyer et de J. Segond. Certes, cela est, somme toute, suffisant ; mais nous retirons de la lecture de la *Revue d'esthétique* le désir d'en « avoir davantage ». Aussi les articles qui nous sont annoncés auront toute notre attention ; et nous en reparlerons ici-même.

J.-Claude PIGUET.

Georges GUSDORF, *L'expérience humaine du sacrifice*. Paris, 1948 (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 275 p.

Dans cet ouvrage qu'il a présenté comme thèse accessoire à la Sorbonne — la thèse principale étant *La découverte de soi* — M. Georges Gusdorf, aujourd'hui professeur à la Faculté des Lettres de Strasbourg, recherche l'unité interne des divers actes qualifiés de sacrifices ; il use à la fois de la description phénoménologique et de l'analyse génétique ; il comprend et il explique. Il voit dans le sacrifice une affirmation de l'homme, une valeur positive.

M. Gusdorf part de l'échange et du don, de l'offrande pour aborder le sacrifice religieux. Une fois la distinction du profane et du sacré introduite dans sa vie, l'homme souffre de se sentir séparé d'une réalité essentielle ; il tente un effort de réintégration qui est le sacrifice. Dans le catholicisme, le sacrifice cultuel garde une valeur intrinsèque supérieure à celle du sacrifice moral, mis au premier plan dans la piété réformée. De là, la possibilité de deux déviations opposées : le ritualisme catholique, le moralisme protestant. Quant à l'ascétisme, il vise une fin positive.

L'hypothèse sociologique de Durkheim ne suffit pas à expliquer le sacrifice moral ; celui-ci a un sens individuel qui ne coïncide pas avec sa signification sociale. Il est d'ailleurs des formes saines et des formes pathologiques du sacrifice. Si l'utilitarisme de Bentham dissout le sacrifice dans l'intérêt bien entendu, la philosophie de J.-J. Gouraud le valorise éminemment, y montre l'incoordonnable dans la vie pratique, dépassant le plan moral pour manifester la religion.

Le sacrifice représente dans la vie spirituelle un mode de l'affirmation de soi et de valeurs supérieures au moi. Il enveloppe le risque et l'espérance, une foi, il est une œuvre d'invention morale, il manifeste un absolu. Il est l'opposé du suicide. Il abandonne l'avoir pour l'être.

L'ouvrage de M. Gusdorf offre de riches analyses et de judicieuses conclusions. Le sacrifice, toutefois, appartient-il tout entier au plan de la loi ? S'il reconnaît les fins visées par la loi, n'y atteint-il pas par des moyens tout autres, que la loi ne peut ni prescrire, ni interdire ? N'est-il pas de l'ordre de la vocation, personnel par essence ?

Lausanne.

Marcel REYMOND.