Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 4 (1954)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

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

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

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

Download PDF: 10.12.2025

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

BIBLIOGRAPHIE

GEORG BEER : *Hebräische Grammatik*. Erster Band. Schrift-, Laut- und Formenlehre I. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage von Rudolf Meyer. Berlin, 1952, Walter De Gruyter & Co., 152 p. Sammlung Göschen, Band 763/763 a.

La grammaire hébraïque de *Georg Beer*, parue dans la collection Göschen, était bien connue et justement appréciée. En la rééditant, M. *Rudolf Meyer* a voulu faire œuvre entièrement nouvelle. Il a utilisé du matériel inédit, notamment les textes de Ras Shamra. On ne peut que le féliciter d'avoir su clairement grouper dans cette première partie tout ce qui concerne l'écriture, la vocalisation et le nom, à l'exclusion du verbe, qui sera traité dans le second tome. Cette division a l'inconvénient d'exposer l'auteur à des répétitions. Il serait plus rationnel de ne pas séparer le sujet des formations nominales de celui des noms avec suffixes. On peut se demander aussi si en grammaire hébraïque l'étude du verbe ne devrait pas précéder celle du nom. Mais ce sont-là des remarques de nature pédagogique. Disons que nous avons là un excellent ouvrage parfaitement au point du point de vue technique qui intéressera aussi bien les spécialistes que le grand public cultivé auquel s'adresse la collection Göschen.

GEORGES PIDOUX

JAMES A. MONTGOMERY : *The Books of Kings*. Ed. by Henry Snyder Gehman. Edinburgh, T. et T. Clark, 1951, 575 p. The International Critical Commentary.

En 1927, James A. Montgomery avait écrit un commentaire à *Daniel* qui est avec la *Genèse* de *Skinner* une des perles de la collection de l'I.C.C. Bien que publié après la mort de l'auteur et par les soins éclairés du professeur *Gehman*, de l'Université de Princeton, le commentaire aux livres des Rois présente les mêmes qualités que le précédent. Il trahit une information très sûre, une érudition massive et contient une bibliographie qui fait honneur aux bibliothèques américaines. On peut dire que toute la matière de ce gros volume est excellente. C'est l'œuvre d'un philologue doublé d'un historien. Montgomery était un spécialiste du monde arabe dont il connaissait à merveille les coutumes et l'esprit. Cette constatation fait apparaître aussi la faiblesse de cet ouvrage qui se caractérise par le peu de place qu'il accorde à l'aspect théologique des questions. Les livres des Rois sont moins l'œuvre d'un historien que d'un théologien. Si celui-ci a utilisé des documents et des sources, c'est dans un but apologétique évident. Le critère par lequel il jugeait les souverains d'Israël et de Juda était emprunté au règne de David qui demeurait pour lui le roi idéal et parfait. Le grand âge de l'auteur — Montgomery est mort en 1949, âgé de plus de 80 ans — explique que les études récentes sur le prophétisme, sur les rapports entre la parole et l'action, sur les signes soient passées sous silence. Il y a dans le livre des Rois quelques chapitres clefs, notamment les chapitres 12 et 22, auxquels le commentateur n'attache pas plus d'importance

qu'au reste du livre. Il est enfin regrettable que la seule version française de la Bible qui soit citée soit celle d'Ostervald. La Bible du Centenaire représente un bel effort que nos amis américains devraient reconnaître et connaître.

Excellent du point de vue technique : philologie, critique textuelle, histoire, chronologie, archéologie, cet ouvrage demande à être complété. Espérons qu'une autre collection nous donnera le commentaire aux livres des Rois dont celui-là n'est qu'une préface, mais une préface indispensable et extrêmement riche.

GEORGES PIDOUX.

Le Cantique des Cantiques. Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 114 p.

Mis en français par un traducteur juif, André Chouraqui, et introduit et annoté par un carme déchaux, le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, auteur de l'édition complète des œuvres de saint Jean de la Croix, le *Cantique des cantiques* est présenté en une petite brochure où est reprise et exposée comme seule valable l'interprétation « spirituelle » de l'écrit biblique. Réfractaire à cette exégèse mystique, nous nous bornons à signaler l'opuscule. La partie la plus intéressante en est le texte du Cantique ; mais il suffira d'un exemple ou deux pour montrer le genre adopté par le traducteur : 1 : 4 : les rectitudes t'aiment ; 7 : 10 : ta bouche, un vin délicieux coulant pour mon amant aux rectitudes, à faire trembler lèvres de mort ; 2 : 10 : lève-toi, mon amie, ma belle, et va vers toi-même ! Pour comprendre ce français-là, il faut savoir l'hébreu !

WILLIAM GOY.

JEAN STEINMANN : *Le prophète Jérémie. Sa vie, son œuvre et son temps*. Paris, Editions du Cerf, 1952, 332 p. Lectio divina, 9.

JEAN STEINMANN : *Lecture de Judith*. Paris, Gabalda, 1953, 137 p.

M. Jean Steinmann a entrepris, dans la collection *Lectio divina*, une histoire du prophétisme hébreu. Faisant suite au *Prophète Isaïe* déjà paru, *Jérémie* est une belle et vivante contribution. Il ne s'agit pas d'un commentaire suivi du livre biblique ; les textes sont distribués d'après l'ordre chronologique supposé ; après quoi viennent deux chapitres de synthèse (l'homme, le poète, le prophète ; le message et la pensée) ; et, dans un dernier chapitre (continuateurs et éditeurs de Jérémie), M. Steinmann groupe ce qui ne peut être du prophète. Une table des textes commentés, jérémiens et autres, n'est pas superflue.

M. Steinmann ne s'attarde pas à la critique du texte ; il en fournit sommairement les éléments en note. Il lui arrive, par exemple à propos de l'ennemi du Nord (p. 58-59), de joindre quelque développement explicatif. Ses traductions sont toujours suggestives : il a le verbe évocateur, d'une énergie, voire d'une verdeur parfois outrée. Souvent bref, le commentaire ne s'arrête en général guère aux détails. Ce travail se situe entre la monographie (celle de Skinner, par exemple ; celle de G. A. Smith n'est, sauf erreur, pas citée), et les commentaires proprement dits. Le plan biographique a conduit naturellement

M. Steinmann à consacrer aussi un certain nombre de pages au Deutéronome, à Sophonie, à Habacuc, et à Nahum. Il ne dissimule pas que, pour la traduction, il doit beaucoup à Condamin, et, pour le reste, « au livre génial et profond de P. Volz ».

Nous n'avions encore rien de pareil en français. L'auteur a eu pour ambition de « faciliter une meilleure connaissance du plus profond et du plus tourmenté des prophètes d'Israël ». Sans viser à l'originalité à tout prix, il s'est attelé à cette tâche difficile avec une ardeur qui ne se dément jamais, et il a atteint son but. Même si nous devons faire quelques réserves, nous le félicitons. Son livre, tout vibrant d'une intense et perspicace sympathie, ne s'adresse pas en premier lieu aux spécialistes ; quiconque doit enseigner l'Ancien Testament y trouvera un immense profit : une meilleure intelligence du prophète.

Le même auteur a consacré au livre apocryphe de Judith une brochure qui veut réhabiliter le narrateur et son héroïne. Il en veut aux protestants qui font la moue, à la suite de Jérôme, du reste : Randon, Lods, Bentzen. Mais il règle aussi leur compte aux « tenants de l'exégèse dite spirituelle » (p. 11). Ce livre, déclare-t-il, « ne contient rien qui puisse provoquer le scandale des protestants, ni aucun des symboles trinitaires — à peine orthodoxes — que tente d'y retrouver » une exégèse fantaisiste. « Le livre de *Judith* n'est pas une des sources de la révélation ni de la théologie de la Trinité ... *Judith* ne propose que la doctrine des prophètes et des apocalypses, à la condition toutefois que son message soit correctement déchiffré » (p. 12).

M. Steinmann dit lui-même qu'il n'a pas voulu écrire un commentaire de Judith, mais de simples notes de lecture. En réalité, son étude est plus que cela. C'est ainsi qu'il donne la première traduction française d'un midrach hébreu, variante beaucoup plus courte de l'histoire de Judith, contenu dans un document du Xe ou du XIe siècle et publié en 1894. Il a groupé ses remarques sous un certain nombre de chefs, et il passe ainsi en revue l'histoire, la géographie, les personnages — groupes et individus —, la théologie, qui « débusque en pleine eschatologie » (p. 117), les caractères littéraires, le rôle de l'imagination (« l'écrivain sacré a rendu à Judith le même service que Péguy et Claudel à Jeanne d'Arc. Il a situé une âme sainte dans la perspective de l'éternité », p. 127). Ce que M. Steinmann dit du psaume final résume son interprétation du livre entier. Ce psaume « présente, sous la forme d'un hymne, une synthèse entre les données de l'histoire et la théologie du jugement suprahistorique de Dieu. L'histoire des épreuves du peuple choisi est tout entière ramassée dans l'image de l'invasion septentrionale où se retrouvent les traits de toutes les invasions. En Nabuchodonosor et Holopherne se résument tous les assauts subis par le peuple d'Israël, tous les dangers de sa longue histoire. Le jugement qui met fin à ces perpétuelles inquiétudes apparaît sous la forme de l'assassinat, par une faible femme, de la bête humaine opposée à Dieu » (p. 119). Dans le dernier chapitre (Judith éternelle), l'héroïne est présentée comme rompant « les ostracismes démodés de la vieille loi mosaïque » (p. 133), comme réconciliant tous les partis et toutes les tendances et comme annonçant la conversion du monde entier au vrai Dieu (p. 134). Certes, le message de ce livre « reste souvent implicite et enveloppé de réticences. Il est tout en suggestions légères... Judith n'a pas anticipé sur l'Evangile... », mais l'auteur l'a préparé « en prêchant le regroupement des enfants de Dieu dispersés », ce qui fait, dit en conclusion M. Steinmann, de « ce vieux livre immortel » un écrit actuel (p. 135).

Nous avons donc ici une apologie, pleine d'humour, de Judith et de l'écrivain, et une interprétation assez nouvelle, croyons-nous, et hardie, de ce livre peu familier aux protestants ; puisse-t-elle en inciter quelques-uns à le lire, même si la thèse de M. Steinmann leur apparaît, au bout du compte, tendancieuse et bien osée, comme un plaidoyer pour un cas désespéré !

WILLIAM GOY.

AAGE BENTZEN : *Daniel.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952, 87 p. Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe, 19.

En 1943, notre Revue avait signalé, au nombre des volumes du *Handbuch zum Alten Testament* parus jusqu'alors, le *Daniel* de M. Aage Bentzen (1937). En 1952 déjà, une seconde édition a vu le jour, considérablement développée, puisque au lieu de 53 pages de texte il y en a 87, et que la bibliographie est augmentée d'un tiers (sans parler d'ouvrages indiqués dans le texte seulement, ainsi le *Mystère de l'histoire* de J. de Senarclens, par la mention louangeuse duquel l'ouvrage s'achève). Il convient d'ajouter à cette très précieuse liste la traduction annotée de F. Macler dans la Bible du centenaire, de 1947.

L'ancien commentaire se retrouve dans le nouveau. C'est dire que l'esprit n'en a pas changé. Mais il n'est presque pas de page dont le texte n'ait reçu quelque adjonction ; ainsi l'introduction contient deux paragraphes de plus, et, dans une conclusion générale de près d'une page, A. Bentzen marque en quelques traits certains aspects essentiels du livre, dont voici un aperçu. Les calculs chronologiques et les précisions apocalyptiques sont, de la part de l'auteur, une réaction héroïque de la foi ; en un temps catastrophique, face au silence de Dieu, il affirme ainsi que Dieu a un plan et qu'Il n'en dévie pas ; il proclame la souveraineté de Dieu. A l'encontre de l'activisme des Maccabées, l'auteur enseigne que le salut vient sans que l'homme s'en mêle ; il travaille à la résistance idéologique, au réarmement moral d'Israël, il substitue au messianisme politique des Maccabées l'idée que l'œuvre du Fils de l'homme s'accomplira selon les perspectives d'Esaïe 53. Le livre de Daniel ne connaît pas de messie individuel. Les prédictions s'arrêtent à la chute attendue d'Epiphane. Mais le salut eschatologique absolu ne s'est pas réalisé alors.

Notons que Bentzen n'a pas dédaigné de discuter toutes sortes d'exégèses allégoriques ou typologiques actuelles (ainsi celle de l'école américaine des « dispensationalistes », p. 71 et *passim*). En s'astreignant à lire toute une étrange littérature pour en dénoncer les erreurs, il a rendu un grand service à ses lecteurs.

Aage Bentzen est décédé en 1953. Son *Daniel* restera un monument de science loyale, sagace et solide, à côté d'autres œuvres, telle son *Introduction à l'Ancien Testament*, qui ouvre tant d'horizons nouveaux.

WILLIAM GOY.

La Bible apocryphe : Evangiles apocryphes. Paris, Arthème Fayard, 1952, 336 p. Textes pour l'Histoire sacrée.

Malgré une préface agaçante de Daniel-Rops, que les problèmes historiques et théologiques posés par les Apocryphes du Nouveau Testament paraissent n'avoir guère effleuré, ce recueil, grâce aux soins avertis de F. Amiot, rendra

de réels services. Il ne contient pas seulement les évangiles apocryphes, comme c'était le cas de l'admirable édition critique de Michel et Peeters dans la collection Hemmer et Lejay (2e éd. 1924), mais une bonne collection d'Agrapha (en particulier ceux des papyrus Egerton et d'Oxyrhynque) et, surtout, les actes et lettres apocryphes des apôtres ainsi que de larges fragments de l'Apocalypse de Pierre dont une version éthiopienne a été découverte au début du siècle à la bibliothèque bodléienne d'Oxford, puis de l'Apocalypse de Paul, dont l'influence fut si grande au moyen âge. Chaque fragment est précédé d'une brève notice historique et bibliographique ; le volume s'achève sur une table analytique, moins complète que celles de l'édition Hemmer et Lejay, mais fort utile néanmoins.

N'y a-t-il pas contradiction à affirmer, d'une part, que l'Eglise a été bien inspirée en écartant toute cette étrange littérature de ses livres canoniques et que, d'autre part, l'influence de ces mêmes écrits fut parfois déterminante sur la pensée de l'Eglise ? On reste perplexe en lisant ces mots de Daniel-Rops : « Et même jusqu'à ce que la récente proclamation du Dogme l'inscrivît parmi les vérités de foi, qui donc eût pu dire, parmi les catholiques, sur quels textes s'appuyait cette fête du 15 août qu'ils célèbrent avec amour depuis des siècles, celle de l'Assomption de la Mère de Dieu ? » (p. 6 ; voir encore pp. 17, 18, 20). A la bibliographie générale, on pourrait ajouter : K. L. Schmidt : *Kanonische und apocryphe Evangelien und Apostelgeschichten*, Bâle, 1944 et Joachim Jeremias : *Unbekannte Jesusworte*, Zurich, 1951.

PIERRE BONNARD.

La Geste du sang. Textes choisis et traduits par A. Hamman, O.F.M. Paris, Arthème Fayard, 1953, 412 p. Textes pour l'Histoire sacrée.

Ce choix généralement judicieux d'actes des martyrs n'a rien de commun avec une *Légende dorée*. Le merveilleux n'y tient presque aucune place. Il s'agit de textes qui offrent les caractères d'une substantielle authenticité, et qui nous donnent un aperçu assez précis de la procédure judiciaire de l'Etat romain contre les chrétiens. Il s'en dégage inévitablement une certaine monotonie formelle mais aussi un témoignage impressionnant de la foi héroïque de l'époque préconstantinienne. Le genre littérature édifiante de ces *Acta martyrum* ne va pas jusqu'à celer les défaillances et les défections de croyants médiocres dont l'Eglise anténicéenne n'était point exempte. Les réponses des confesseurs de la foi aux proconsuls ou autres magistrats chargés d'enquêter à leur sujet jettent une appréciable clarté sur le contenu de la foi aux premiers siècles et même sur la théologie ; et l'on peut se demander si l'histoire des dogmes a suffisamment tenu compte de ces témoignages qui s'inscrivent en marge des écrits élaborés et plus systématiques des apologètes et controversistes anténicéens. On est en tout cas frappé de la place que tient l'Ecriture sainte dans la foi et la piété de ces héros. Ajoutons que l'introduction au volume, signée Daniel-Rops, est remarquable par sa concision et sa plénitude.

RICHARD PAQUIER.

R. P. EVARISTO ARNS O.F.M. : *La technique du livre d'après saint Jérôme*. Paris, de Boccard, 1953, 220 p. Thèse de lettres.

Si le R. P. Arns avait intitulé son étude : « La technique du livre d'après les écrits de saint Jérôme », il eût sans doute mieux défini dès l'abord, pour le lecteur, la portée de ses recherches. Il ne prétend point, en effet, dégager une doctrine, celle qu'aurait professée l'ermite de Bethléem en la matière, mais s'attache à « surprendre ses efforts pour réunir les matériaux, composer ses écrits, leur donner une forme, assurer leur victoire et pourvoir à leur survie » *(Introduction)*. Et encore : « Les *matériaux*... ne présenteront *(sic)* que le papyrus, le parchemin, la tablette et le stylet. La *rédaction* se résumera pour nous dans la dictée, la transcription et l'achèvement de l'exemplaire-modèle. L'*édition*... rappellera quelques formes du livre avec leurs subdivisions. La diffusion nous évoquera l'effort des amis et des ennemis pour assurer une fortune plus ou moins heureuse à l'œuvre littéraire. Le *livre et les archives* nous montreront enfin les emplacements où seront conservés les manuscrits... »

Assurément, il n'est pas possible d'aboutir à des conclusions valables pour toute la fin de l'antiquité en limitant l'enquête à un écrivain qui a passé au désert la plus grande partie de sa carrière et écrit dans des conditions matérielles particulières et difficiles. Il y faudrait d'autres monographies du même genre, couronnées par une synthèse que le R. P. Arns appelle de ses vœux. Mais ceci ne l'empêche pas de présenter des aperçus fort suggestifs et en partie originaux sur les dernières phases de la lutte entre papyrus et parchemin ; sur l'abandon du rouleau *(volumen)* au profit du *codex*, prototype du livre moderne, et les incertitudes de vocabulaire qui en résultent ; sur les précautions nécessaires pour assurer l'authenticité des écrits, en particulier de la correspondance (problème ardu pour un théologien placé au centre des luttes doctrinales de son temps) ; sur la corruption des textes due aux copistes et qui ouvre la porte à l'hérésie ; sur mille autres sujets encore.

Bref, un ouvrage soigné et utile au théologien comme au philologue, et plus riche d'humanité que son titre ne le laisse supposer.

ANDRÉ LABHARDT.

CYRILLE VOGEL : *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle*. Paris, Letouzey, 1952, 206 p.

Cette très remarquable thèse de doctorat contribue à clarifier le domaine obscur de l'histoire de la discipline pénitentielle. Si l'auteur borne ses investigations à l'Eglise des Gaules à l'époque gallo-romaine et aux temps mérovingiens, ses conclusions valent dans leur ensemble pour caractériser l'évolution de la pénitence dans l'ancienne Eglise catholique. Les sources d'information, qui sont essentiellement les nombreux conciles régionaux des IVe, V^e et VIe siècles, et leurs canons disciplinaires, sont citées et discutées presque à chaque ligne, ce qui donne à l'ouvrage et à ses conclusions une grande solidité. Hilaire de Poitiers et Césaire d'Arles sont les grands noms de cette époque mouvementée, et leurs lettres et homélies fournissent un notable appoint à la documentation de l'auteur.

Il ressort de cette forte étude que la pénitence canonique primitive, non réitérable parce que censée rendre au pécheur son innocence baptismale, s'est

discréditée par l'excès même de sa sévérité. Elle signifiait pour le pécheur qui s'y soumettait, à peine moins, et en un certain sens davantage, que l'entrée dans la vie monacale. Car même réconcilié publiquement, il ne pouvait plus remplir d'obligations militaires, plus assumer de charges civiles et devait vivre jusqu'au bout dans la continence même s'il était marié. Ce qui était chose possible dans la communauté primitive ne l'était plus dans l'Eglise de masse de l'ère post-constantinienne. En conscience, les évêques ne purent plus enjoindre à tous les pécheurs d'entrer dans l'*ordo penitentium*, dans la quasi-certitude que la plupart d'entre eux seraient incapables d'en remplir les obligations. On n'y admit bientôt plus que des vieillards ou des mourants. Peu à peu, une nouvelle forme de discipline pénitentielle, d'origine celtique, et plus légère, se substitua à l'ancienne : la *conversio*, état quelque peu semblable aux tiers-ordres d'époques plus récentes, et qui comportait une certaine austérité de vie. Avec la méthode des moines celtiques basée sur la compensation tarifiée pour les divers péchés, et qui s'imposa peu à peu dès le VIIe siècle, l'ancienne pénitence canonique disparut. Une étude comme celle-ci, outre son intérêt scientifique, pose une véritable question théologique et spirituelle à nos Eglises réformées privées de toute discipline ecclésiastique et où la confession des péchés collective et en termes très généraux est jugée suffisante pour l'amendement des pécheurs. L'*ordre des pénitents* et les *conversi* de l'antiquité chrétienne ont peut-être encore quelque chose à nous apprendre.

RICHARD PAQUIER.

Saint THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique*. Les passions de l'âme. Tome III, 1 a - 2 ae, Questions 40-48. Traduction française par M. Corvez, O. P. Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1952, 271 p. Editions de la *Revue des Jeunes*.

Avec la publication de ce volume, le P. Corvez a achevé la traduction et la présentation des questions 22 à 48 de la première seconde de la *Somme théologique*, formant le traité des passions.

Saint Thomas, à la suite d'Aristote, divise les passions en deux classes : celles qui appartiennent à l'appétit concupiscible (amour-haine, désir-horreur, joie-tristesse) et celles qui relèvent de l'appétit irascible (espoir-désespoir, crainte-audace, colère). Les deux premiers volumes (parus en 1949 et 1950, chez le même éditeur) étudiaient les passions du concupiscible, ce dernier celles de l'irascible (questions 40 à 48).

Le P. Corvez a su dégager avec bonheur l'importance de ce traité pour la compréhension des vertus cardinales et théologales : les passions, bases psychologiques de l'acte moral, constituent les ressorts de notre activité éthique et spirituelle, elles sont à l'origine de cette énergie qui nous permet de nous dépasser nous-même et de surmonter les obstacles en vue de la béatitude.

Dans les notes explicatives et les renseignements techniques, le P. Corvez ne s'est pas seulement contenté de préciser les données originales de la psychologie thomiste, qu'on a souvent interprétée comme une simple démarcation d'Aristote et du stoïcisme, mais il a montré comment une telle psychologie peut s'intégrer en acceptant certains abandons (les effets physiologiques de la peur, par exemple) les découvertes de la psychologie contemporaine. Il

nous présente des citations variées (la note sur la pudeur et l'angoisse, p. 203 ss.) et nous laisse le soin de faire des rapprochements (cf. les renseignements techniques sur les esprits animaux et les théories modernes de l'influx nerveux). Inutile d'insister sur l'intérêt de cette publication.

GABRIEL WIDMER.

PAUL BROUTIN, S. J. : *L'évêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle*. Adaptation française de Hubert Jedin : « Das Bischofsideal der katholischen Reformation ». Desclée De Brouwer ; L'Edition Universelle, 1953, 138 p. Museum Lessianum-Section historique, 16.

Le Dr H. Jedin et le P. Broutin, qui a traduit l'ouvrage en français en le remaniant et l'augmentant considérablement, ont réuni dans ce livre le meilleur de ce que l'Eglise romaine a produit, de la fin du XVe au début du XVIIe siècle, afin de restaurer chez ses évêques le sens de leur fonction pastorale.

A côté de nombreux témoignages littéraires, les auteurs nous présentent quelques-uns des hommes qui, à l'époque, ont incarné dans leur vie et ainsi aidé à promouvoir dans l'Eglise l'idéal épiscopal. La figure de Charles Borromée domine tout l'ouvrage.

Résidence dans le diocèse, simplicité de vie, prédication, visites pastorales, *cura animarum* sont les tâches essentielles de l'évêque, négligées jusque-là et remises en honneur au XVIe siècle.

Le lecteur protestant est quelque peu surpris de la façon dont les auteurs parlent du mouvement réformateur de l'époque. Ils semblent penser que la Réformation, dont ils ne parlent pour ainsi dire pas, ne fut qu'une aberration, tandis que tout le mouvement constructif naquit spontanément de la volonté de réforme du clergé romain. Sans vouloir contester les progrès accomplis par les prélats de cette confession dans l'exercice de leurs fonctions pastorales, on ne saurait oublier que l'effort réformiste n'a abouti, dans l'Eglise de Rome, qu'en fonction de la Réformation protestante et, le plus souvent, afin de mieux lutter contre elle.

Plusieurs des évêques exemplaires dont ce livre nous entretient verraient leur portrait s'enrichir de traits tout nouveaux si l'on nous les présentait aussi dans cette perspective.

PIERRE GANDER.

Regards sur l'Orthodoxie (1054-1954). Paris-Tournai, Casterman, 1954, 139 p. Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique.

Plusieurs théologiens catholiques connaisseurs de l'orthodoxie orientale ont collaboré à ce cahier commémoratif du schisme du onzième siècle. Malgré le but irénique qu'expose l'avant-propos, il semble qu'on n'ait pas toujours fait, dans ces pages, pleine justice à l'Eglise orthodoxe. Le P. Janin, qui tente une esquisse de l'histoire de la rupture entre Rome et Constantinople, apprécie sans grande bienveillance les faits et gestes de Michel Cérulaire. Il nous avait déjà habitués à des jugements plutôt négatifs sur l'orthodoxie dans un ouvrage déjà ancien, *Les Eglises orientales et les Rites orientaux* (1926). Il semble qu'on ait grand-peine, dans les milieux catholiques même les mieux disposés, à sentir et comprendre le réflexe de défense des chrétiens d'Orient contre le développement

hypertrophique de la primauté romaine, réflexe qu'exprime bien la remarque d'un délégué byzantin auprès d'Innocent II : « L'évêque de Rome, c'est un empereur, et non un évêque ! » (cité à la page 26). L'Orient, dans les débats du XIe siècle, défendait plus ou moins consciemment le principe de l'autonomie ecclésiastique de l'ancienne Eglise contre le papalisme centralisateur. Or, on ne travaille guère à la compréhension réciproque en déclarant, comme le fait un autre collaborateur de ce cahier, que les Eglises orientales « sont restées à la périphérie de la catholicité comme telle ; depuis très longtemps elles sont en retard par rapport au dynamisme organique auto-unificateur de l'Eglise universelle » (p. 54). Le P. Herman, lui, s'il parle de « l'attitude inflexible » de Michel Cérulaire, reconnaît pourtant « la maladresse des envoyés pontificaux » (p. 18). Quoi qu'il en soit, il ressort des exposés historiques de ce cahier que les contemporains ne se sont pas doutés de la portée de l'événement de 1054 et du fait qu'un schisme séculaire commençait. C'est rétrospectivement que cette date prend valeur historique et symbolique d'une rupture qui se préparait depuis longtemps et qui mit encore du temps à s'affirmer humainement irréductible. Le chapitre que le P. Tyszkiewicz intitule *Le visage de l'orthodoxie*, pour intéressant qu'il soit, est décevant en ce qu'il omet de mettre en relief l'élément central de la liturgie et de la piété orthodoxes : le Christ ressuscité. Plus nouveau est le chapitre que le P. Wenger consacre aux divergences doctrinales entre Rome et l'Orient, notamment à la question du *Filioque* et de l'épiclèse eucharistique. Les pages concernant les perspectives d'une réunion sont à juste titre plutôt pessimistes : les difficultés sont d'ordre canonique, car on ne sait où réside l'autorité doctrinale suprême de l'orthodoxie, et les Eglises orientales se révèlent incapables de convoquer le concile panorthodoxe depuis longtemps annoncé. Mais les obstacles sont surtout d'ordre psychologique. Le cahier se termine par un rapide aperçu de la situation présente de l'orthodoxie, plein de renseignements utiles. Signalons un lapsus à la page 19, où il faut sans doute lire l'*anamnèse*, et non « l'*anaphore* du pape au cours de la liturgie ».

RICHARD PAQUIER.

HUMBERT BOUËSSÉ, O. P. : *Le Sauveur du monde*. 4. L'économie sacramentaire. Chambéry-Leysse, Collège théologique dominicain, 1951, 446 p. Collection *Doctrina sacra*, IV.

HUMBERT BOUËSSÉ, O. P. : *Le Sauveur du monde*. 2. Le Mystère de l'Incarnation. Chambéry-Leysse, Collège théologique dominicain, 1953, 838 p. Collection *Doctrina sacra*, IV.

Après avoir montré la place centrale de l'Incarnation rédemptrice dans le plan de Dieu (cf. dans cette Revue 1953/III, p. 213), le P. Bouëssé découvre les implications de cet aspect du dogme dans la théologie des sacrements et dans la christologie.

Commentant librement les questions 60 à 65 de la troisième partie de la *Somme théologique* de saint Thomas, l'auteur montre que toute l'économie sacramentaire est christocentrique. Tout en développant d'une manière approfondie l'examen des questions qui, dans bien des dogmatiques catholiques contemporaines, sont laissées dans l'ombre, le P. Bouëssé répond aux objections des protestants : la controverse force à préciser des aspects de la doctrine, qui

souvent à cause de leurs imprécisions, provoquent des malentendus et des interprétations erronées.

Le sacrement est un symbole en acte, c'est-à-dire quelque chose de sensible qui traduit efficacement ce qui ne saurait être sensible. Institués par le Christ ou par son Eglise et ses apôtres, les sacrements signifient l'honneur dû à Dieu et conditionnent la sanctification des fidèles dans la communion de l'Eglise (39 ss, 281, etc.). Le croyant ne peut éviter de recourir au sensible, à moins de tomber dans un angélisme et un intellectualisme que condamnent l'Ecriture et la tradition.

Les problèmes relatifs à l'efficacité des sacrements sont examinés de façon très consciencieuse. Pour les réformateurs, les sacrements comme la Parole annoncent Jésus-Christ, mais ne donnent pas la grâce. Au contraire, le Concile de Trente affirme que les sacrements confèrent et causent la grâce, mais il distingue dans cette cause instrumentale un aspect principiel (Dieu est le principe, le fondement de cette efficacité) et un aspect instrumental (le sacrement et son rite est l'instrument de l'agir divin). La causalité des sacrements a donné lieu à trois types d'interprétation, que le P. Bouëssé analyse et résume fidèlement : la causalité morale (143 ss.), qui établit un rapport étroit entre l'œuvre du Christ et la préparation qu'elle suscite et exige chez le croyant (Franzelin, Cano, etc.) ; la causalité intentionnelle (167 ss.), qui met en lumière les dispositions que créent les sacrements chez ceux qui les reçoivent (Billot) ; la causalité physique (209 ss.), inspirée de saint Thomas, qui montre le caractère mystérieux de la motion divine non seulement morale, mais surtout ontologique, dans les sacrements. Respectant le mystère de l'intervention immédiate de Dieu, le P. Bouëssé peut conclure : « Dieu n'est pas lié, ni ses largesses miséricordieuses, aux sacrements » (239).

La distinction thomiste entre la grâce sanctifiante des dons et des vertus et la grâce sacramentelle jette de la clarté sur l'efficacité spéciale de chaque sacrement, dans la sanctification des moments décisifs de l'existence (naissance, adolescence, mariage, mort, etc.). La grâce sacramentelle est participation de la vie du Christ en nous, de sa vertu médicinale (243 ss., 384 ss.). Sa causalité ne peut être réduite à une causalité de type mécanique : la formule si souvent mal interprétée *ex opere operato* ne recouvre aucune efficacité magique, puisque, d'après les enseignements du Concile de Trente, le sacrement ne possède en lui-même son efficacité que si on ne lui oppose pas d'obstacle (mensonge, hypocrisie, etc.) (p. 268 ss.).

Ces quelques aperçus fragmentaires feront entrevoir les nuances de la pensée de l'auteur, soucieux de ne pas séparer l'étude théologique des sacrements de leur pratique et de leur signification pour la vie spirituelle. Comme pour le traité de christologie, dont nous allons dessiner les très grandes lignes, nous ne pouvons faire une critique de la conception catholique de l'économie sacramentaire en quelques lignes. L'examen de la seule notion de causalité dite physique mériterait une longue étude. Nous devons être reconnaissants au P. Bouëssé de nous fournir les matériaux nécessaires pour de telles études.

Dans son vaste traité de christologie, l'auteur suit l'ordre des questions 2 à 26 de la troisième partie de la *Somme*, en faisant toutes sortes d'incursions fort intéressantes dans l'histoire des dogmes, en citant abondamment les textes conciliaires, en recourant aux analyses philosophiques de l'école thomiste (Cajetan surtout). L'exposé suit la stricte orthodoxie, dénonçant les erreurs de l'apollinarisme et du nestorianisme, comme celles de l'école d'Antioche. Evitant tout docétisme et tout arianisme, le P. Bouëssé explicite longuement l'affirmation

centrale du dogme de la double nature en une seule personne : l'homme Jésus est conjoint et non pas juxtaposé au Verbe qui en assume l'humanité (122 ss.).

L'étude très poussée des caractéristiques de la double nature du Christ montre qu'il a eu les vertus acquises (la foi et l'espérance exceptées), les dons et les charismes, une science à la fois infuse et acquise, un pouvoir qui n'est limité que par les infirmités de la condition humaine (260 ss.). Le monothélisme et le monoénergisme (521 ss.) sont réfutés, de même que les doctrines qui nient les mérites du Christ, celles qui confondent sa seigneurie sur l'Eglise avec son corps physique. L'examen des trois offices du Christ (prêtre, roi, prophète), celui de ses titres (serviteur, Fils de Dieu, médiateur) sont esquissés, ils seront certainement repris dans le traité de sotériologie.

La fidélité de l'auteur à la méthode et à la pensée du Docteur Angélique nous fait parfois regretter qu'il n'ait pas cité plus souvent les Pères grecs et particulièrement les Pères Cappadociens et leurs successeurs. Si l'unité existentielle et théandrique est soulignée, les analyses modernes de la notion de personne, par exemple, n'ouvrent-elles pas de nouveaux horizons à la compréhension du dogme christologique ? Enfin l'exégèse contemporaine des textes scripturaires n'apporte-t-elle pas les correctifs nécessaires à une conception du dogme par trop influencée par les définitions et la problématique aristotéliciennes ? Dans la perspective de l'Ecriture, la christologie est tributaire de la sotériologie ; l'examen de la double nature dépend de celui des trois offices. A vouloir s'appuyer sur une psychologie des facultés, sur une métaphysique de la substance et de l'accident, ne risque-t-on pas de fausser le témoignage que nous offre la Bible, de la personne et de l'œuvre du Christ, et d'emprisonner le Seigneur dans des cadres qu'il fait éclater ? Quoi qu'il en soit de ces objections faites à une conception de la dogmatique, qui minimise la norme scripturaire au profit d'une norme ecclésiastique (celle de saint Thomas et de la théologie tridentine), nous avons, avec le traité du P. Bouëssé, un exposé sûr de l'enseignement catholique, fort utile à consulter.

GABRIEL WIDMER.

A. CHAVASSE, J. FRISQUE, H. DENIS, R. GARNIER : *Eglise et apostolat*. Tournai-Paris, Casterman, 1953, 258 p.

Cet ouvrage réunit quelques articles de la Revue catholique *Eglise vivante*, qui paraît à Louvain, et il est bien significatif de la ligne suivie par cette Revue, dont les contributions à la théologie pratique et missionnaire sont souvent de grande valeur. En l'occurrence, il s'agit de montrer comment « l'apostolat chrétien est directement commandé et constamment réglé par l'idée qu'on se fait de l'Eglise ». Pour cela, les auteurs ont pris leur point de départ dans une théologie de l'histoire du salut, et même de sa « préhistoire » en Israël et dans le paganisme, marquant sans cesse dans chacune des étapes ou économies de cette histoire ce qui tient à la Révélation et ce qui tient à la Religion par laquelle l'homme répond aux initiatives divines.

Ayant ainsi situé la mission de l'Eglise dans le cadre du dessein de Dieu envers l'humanité, ils font ensuite porter l'essentiel de leur réflexion sur les différents moments et acteurs de l'apostolat de l'Eglise (apostolat « fonctionnel » et apostolat « de rayonnement » ; prêtres, laïcs et religieux). Un chapitre particulièrement intéressant est consacré aux conditions historiques de l'apostolat en Occident : passage de la théologie des deux cités, conçue par Augustin au régime de chrétienté connu par le moyen âge, puis à celui d'une civilisation

profane qui domine aujourd'hui ; ces deux derniers régimes sont justifiés comme « deux formes contingentes, mais légitimes des rapports de l'Eglise avec le monde », car « la contingence de l'un et l'autre régime se définit par rapport aux principes intangibles qui règlent dans l'abstrait les rapports de la religion et la civilisation » ; en d'autres termes, il ne faut pas courir après la chimère qu'est la restauration de la chrétienté médiévale, mais prendre acte des conditions historiques nouvelles, c'est-à-dire d'une civilisation qui se veut profane et neutre, où les chrétiens sont appelés à insérer leur action en respectant la finalité propre au domaine de civilisation, considérée d'ailleurs comme instrumentale par rapport à la fin suprême.

Il y a là un appel qui, sans être aussi accentué que celui du P. Congar dans ses *Jalons pour une théologie du laïcat*, n'en est pas moins net et fondamental pour l'action chrétienne en matière temporelle. Qu'une telle acceptation de la relative autonomie de la civilisation soit néanmoins compatible avec un apostolat du laïc chrétien dans la société, c'est ce que non seulement cet ouvrage affirme comme une thèse, mais aussi ce qu'il tient à montrer par un exemple pris parmi d'autres : celui d'un « cercle d'études et d'action sociale » vécu en Afrique équatoriale française, œuvre entreprise comme un apostolat par un laïc et dans un cadre laïque, en collaboration avec des non-chrétiens ou des non-catholiques ; ce récit d'une expérience concrète illustre très heureusement un exposé par ailleurs abstrait ; il montre admirablement comment, dans le détail, l'apôtre moderne lorsqu'il est appelé à œuvrer dans le domaine temporel, en respectera la légitime laïcité et s'interdira de confondre son action avec celle de l'Eglise en tant qu'institution. Peut-on espérer qu'un jour l'Eglise dans son ensemble comprendra l'importance d'un tel comportement et cessera, dans les secteurs où subsiste un régime quasi médiéval, de jouer un autre jeu qui, s'appuyant sur « un noble usage de la pression sociale », fait fi de la liberté de l'acte de foi ?

LOUIS RUMPF.

Wort und Dienst. Jahrbuch der theologischen Schule Bethel, 1952. Verlagshandlung der Anstalt Bethel, 1952, 195 p.

L'importante école théologique de Bethel, où l'étude s'accomplit dans la proximité des plus profondes détresses humaines, publie tous les deux ans un recueil de travaux et de rapports sur son activité. Celui que nous présentons, d'une richesse exceptionnelle, est dédié au professeur Girgensohn, à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire. En plus des rapports habituels, il contient huit études théologiques et un mémoire sur la théologie de Bultmann, mémoire qui fut demandé à cette Faculté par l'Eglise évangélique de Westphalie.

Alfred Adam a étudié la mention du déluge dans la liturgie baptismale luthérienne. Prenant son point de départ dans le « Taufbüchlein » de 1523, l'auteur démontre qu'il faut en chercher l'origine littéraire jusque dans le haut moyen âge tandis que son contenu théologique plonge ses racines jusqu'au premier siècle de l'Eglise et, plus haut encore, jusqu'à certaines formules du culte synagogal préchrétien. La conclusion théologique de l'auteur est que, dans ce contexte, le baptême n'est pas, dans son essence, un sacrement d'agrégation à l'Eglise mais bien de participation eschatologique au renouvellement du cosmos ; en conséquence, il ne présuppose pas la foi du baptisé mais l'y conduit plutôt. Wilhelm Brandt fait remarquer que chez Wichern déjà, la réflexion chrétienne sur les problèmes sociaux a oscillé entre deux tendances aujourd'hui encore inconciliables. Ou bien l'Eglise croit de son devoir de

s'engager dans la lutte politique, et elle doit alors le faire avec tout le réalisme que cette lutte présuppose, ou bien l'Eglise se concentre dans son ministère proprement dit qui est d'annoncer l'Evangile à tous les hommes ; à relire certains textes de Wichern, on est frappé par leur poignante actualité. Johannes Fichtner repose la question de l'usage des psaumes, ou plutôt de certains psaumes dans le culte chrétien ; contre Bonhoeffer en particulier, et fort de certaines traductions-adaptations de H. Vogel, l'auteur défend la thèse que certains psaumes tout au moins ne sont pas propres au culte chrétien. Gerhard Friedrich (l'actuel directeur du dictionnaire de Kittel) s'élève contre l'opposition trop souvent supposée entre les ministères ou fonctions ecclésiastiques dans le Nouveau Testament et l'Esprit saint. Sur la base d'une longue analyse des textes, l'auteur défend une notion « spirituelle » du ministère (ou de la hiérarchie) et une notion réaliste et eschatologique de l'Esprit. Quant à H. Greeven et Helmut Krämer, ils ont étudié, respectivement, les paraboles évangéliques qui commencent par la formule « lequel d'entre vous... » (pour conclure à leur authenticité probable) et, le second, le verset 10 du deuxième chapitre de l'épître aux Hébreux pour se rallier à l'interprétation qu'en a donné O. Michel dans son récent commentaire. Le huitième commandement du Décalogue et la doctrine chrétienne du travail ont été étudiés, respectivement, par H. J. Stoebe et H. H. Wolf. Contre la célèbre étude de K. Holl sur la notion de vocation, Wolf fait remarquer qu'il n'était pas dans la pensée de Luther d'accorder à toute vocation humaine en elle-même une signification sacrale et révélatrice ; Luther a plutôt enseigné que *dans* toutes les conditions le chrétien peut trouver l'occasion de servir Dieu et son prochain. Quant au mémoire sur la théologie de Bultmann, nous nous réservons d'en parler par ailleurs.

PIERRE BONNARD.

FELIX FLÜCKIGER : *Geschichte des Naturrechtes*. I. Band. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1954, 475 p.

Pasteur à Guttannen, l'auteur s'est déjà fait connaître en 1947 par sa thèse de doctorat sur la philosophie et la théologie de Schleiermacher. Il entreprend maintenant de publier une histoire du droit naturel, qui comprendra trois volumes. Le premier retrace les étapes de la pensée politique dans la philosophie grecque et romaine, chez les pères de l'Eglise, puis à travers le haut moyen âge jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Si une place importante est faite aux auteurs de premier plan, les autres ne sont cependant pas négligés. Le lecteur peut ainsi se faire une idée d'ensemble des diverses conceptions et théories qui, au cours des temps, ont gravité autour du problème du droit naturel.

L'auteur vise d'ailleurs plus loin. Ses recherches historiques sont destinées à servir de base à un ouvrage ultérieur, consacré à ce qu'il appelle « die theologische Begründung der staatlichen Autorität und des Rechts ». Il considère que les théologiens préoccupés d'éthique sociale ne sont pas toujours suffisamment avertis des problèmes juridiques et qu'ils auraient avantage à fonder leurs réflexions sur une meilleure connaissance de l'évolution des idées de droit naturel. A chaque époque, ces idées ont exercé une influence plus ou moins directe et plus ou moins profonde sur les doctrines théologiques. On ne saurait donc faire abstraction d'un passé qui nourrit et explique le présent.

M. Flückiger s'est ainsi engagé dans une entreprise de longue haleine, qu'il sera intéressant de suivre jusqu'à sa conclusion.

HENRI THÉVENAZ.

ADRIEN BRUHL : *Liber Pater*. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain. Paris, de Boccard, 1953, XII-355 p. et 32 pl. Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 175.

A ne lire que sa brève conclusion, l'ouvrage de M. Bruhl n'apporte rien qui modifie profondément les idées reçues, rien qui ne figure déjà dans les articles du *Lexikon*, de Roscher, et de la *Real-Encyclopädie*, de Pauly-Wissowa, consacrés à Liber, Dionysos et Bacchus. Aussi bien, n'est-ce pas dans la nouveauté des conceptions d'ensemble que réside la valeur de cette étude solidement documentée, fondée sur la connaissance directe des sources archéologiques et leur confrontation, exempte de toute sollicitation intempestive, avec les textes. Nous sommes en présence d'une très utile mise au point qui offre, parmi d'autres avantages, celui de renseigner judicieusement sur les points acquis et les recherches encore à faire. Quelques extraits de la table des matières donneront une image du nombre et de la variété des domaines étudiés : Dionysos chez les Etrusques, La crise des Bacchanales, Bacchus dans la poésie latine de l'époque classique, Bacchus dans l'art décoratif de Pompéi et de Rome, et, plus spécialement pour l'époque impériale : Le culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain, Les empereurs et la religion dionysiaque, La diffusion du culte de Bacchus à Rome et en Italie, Liber Pater dans les provinces, Dionysos Liber et le syncrétisme religieux, Les associations dionysiaques, Bacchus, dieu funéraire [1].

Le titre de l'ouvrage exprime clairement le propos de l'auteur de concentrer ses recherches sur l'histoire externe de Liber et de son culte, en restreignant la part de la doctrine et de l'évolution interne de la religion dionysiaque. Cette limitation, justifiée par l'ampleur de la matière, ne va pourtant pas sans quelque inconvénient, surtout si l'on songe que l'expansion des cultes à mystères sous l'Empire est due partiellement à leur spiritualisation croissante, sans laquelle ils n'auraient pu servir si longtemps à tenir en échec la jeune religion chrétienne. Exemple : Parlant des contacts avec le christianisme, M. Bruhl remarque (p. 179) : « Il était pourtant inévitable que des contacts se produisissent entre les deux cultes, si ennemis fussent-ils l'un de l'autre. Cela dépasserait le cadre de notre étude et sortirait du domaine de notre compétence de rechercher quelles influences christianisme et religion bachique ont pu exercer *l'une sur l'autre* [2] et, sans aborder les problèmes de doctrine, nous voudrions signaler quelques faits précis... » Ainsi, et il faut le regretter, on ne nous laisse pas entrevoir la nature de ces contacts, les analogies qui peuvent les expliquer pour une part et, par voie de conséquence, faire mieux comprendre l'énergique réaction des Pères de l'Eglise toujours soucieux de couper court à toute velléité de syncrétisme. Dans cette direction, comme dans d'autres, la voie est donc ouverte à de nouvelles recherches, qui devront porter aussi — M. Bruhl le suggère lui-même, p. 181 — sur la nature et le rôle des motifs bachiques dans l'art chrétien antique.

ANDRÉ LABHARDT.

---

[1] Il sera permis de regretter les trop nombreuses coquilles qui défigurent les noms, titres et citations en langues étrangères (y compris le grec) et le fait que les renvois aux planches supposent celles-ci groupées à la fin, alors qu'elles sont réparties dans tout le volume. Je ne suis pas sûr non plus que les références aux textes antiques soient toujours exactes.

[2] C'est nous qui soulignons, car il y a là un indice important à la fois pour l'histoire du christianisme et pour celle du culte de Bacchus.

HERMANN GAUSS : *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*. I, 1. Allgemeine Einleitung in die platonische Philosophie. Bern, Herbert Lang, 1952, 244 p.

L'ensemble de l'ouvrage, dont voici le premier fascicule, se propose de commenter l'œuvre entière de Platon. Par là, il voudrait combler deux lacunes. En premier lieu, il s'agit de mettre en lumière « la philosophie authentiquement platonicienne dans sa portée systématique ». Il s'agit ensuite, en dépassant sur certains points le « Platon historique », de jeter les fondements d'un « platonisme chrétien » (l'auteur estime à cet égard que « le renouvellement le plus important de la philosophie platonicienne à l'époque moderne » est dû à l'école de Cambridge). L'*Introduction générale* offre ainsi un « bref résumé de la philosophie platonicienne » et, dans son dernier chapitre, trace les voies d'un dépassement possible ; l'ensemble du volume expose « les arguments sur lesquels se fonde un auteur philosophique pour oser, même dans notre siècle, s'appeler platonicien » (p. 237).

Le « bref résumé » n'est pas un système. M. Gauss, invoquant le célèbre texte de la *Lettre VII*, constate avec raison que la philosophie de Platon ne saurait, selon l'expression et le souhait de Leibniz, « être mis(e) en système ». Il s'agit seulement « d'exposer, en guise d'introduction, et sous forme de résumé, les principaux résultats obtenus par les recherches » de l'auteur. Ce résumé, après avoir décrit l'idée de la *philosophia perennis* et la triade des valeurs (le vrai, le bien, le beau), traite successivement : 1° la logique et la théorie de la connaissance ; 2° les principes métaphysiques ; 3° les disciplines extra-théorétiques : l'éthique, l'esthétique et la théorie de l'Etat. On voit, d'après cette seule indication des têtes de chapitres, combien est exhaustif ce « résumé » qui envisage, de fait, tous les problèmes essentiels du platonisme.

Il est naturel que l'exposé du « platonisme historique » et le projet de réforme, bien que localement distincts dans le livre, procèdent de la même option philosophique et, en ce sens, échappent à toute critique proprement historique. On se bornera donc à indiquer quelques points sur lesquels les vues de M. Gauss semblent particulièrement originales et, partant, pourraient étonner d'abord le lecteur des *Dialogues*.

Peut-être pourrait-on les rattacher toutes à une conception fondamentale de la philosophie platonicienne, qui se formule ainsi : « Le platonisme n'est pas une doctrine logiquement définissable, mais un mode de vie tout à fait déterminé. Celui-ci consiste à reconnaître dans sa pleine validité la primauté du pratique sur ce qui est simplement théorique — primauté dont Kant, il est vrai, a parlé et que Kant a introduite pour la première fois dans la philosophie comme terme philosophique, mais qu'il n'a malheureusement pas toujours, à ce qu'il semble, maintenue jusqu'au bout d'une façon conséquente » (p. 33).

Comme elle « n'est pas en première ligne une théorie, mais une attitude morale » (p. 63), la philosophie de Platon subordonne la connaissance à l'action : « Nous n'avons besoin que d'une connaissance qui nous rende capables de remplir nos tâches pratiques » (p. 82 ; cf. p. 104) ; la seule différence, à cet égard, entre Platon et « les pragmatistes modernes », c'est que Platon n'écarte pas d'emblée les problèmes dont « l'intérêt pratique » ne nous serait pas « immédiatement évident » (p. 83) ; plus tard, en effet, et par imprévu, de les avoir

étudiés, pourra nous être utile. L'action se situant dans le monde du devenir, il faut que la connaissance (que l'interprétation classique réserve aux seules Idées) puisse s'y appliquer. Elle y parvient par la voie d'une « dialectique subjectivement conditionnée » (§ 20) ; du fait de la « communion des genres », il y a convenance entre le flux des sensibles et la manière dont nous « modifions constamment, jusqu'à un certain point, la signification logique des idées », modification purement subjective (« la dialectique n'a aucun fondement objectif dans les idées mêmes, mais seulement un fondement subjectif en nous », p. 78) qui nous livre les idées « par manière de perspective », alors que « l'essence de chaque idée singulière demeure cachée, d'après Platon » (p. 79). — Nous voilà loin, assurément, de la connaissance du αὐτὸ καθ' αὑτό.

La même conception se formule ailleurs dans des termes qui font songer à Kant : « Nous n'avons aucun accès à l'idée en soi, mais seulement aux idées dans la mesure où elles se rapportent, logiquement et réellement, au monde empirique de l'expérience. L'être identique à soi de chaque idée est sans doute présupposé par nous, mais n'est pas connaissable pour nous » (p. 111 ; cf. p. 58).

En revanche, s'il n'y a pas d'« ontologie » dans le platonisme (§ 35, 1), celui-ci se doit de fonder une éthique et une esthétique philosophiques (p. 45). Car autant que les mathématiques, la philosophie requiert l'imagination ; plus exactement : « Tout contenu dans la philosophie est selon l'avis de Platon un produit de l'imagination esthétique » (p. 46). C'est pourquoi « l'art véritable ne nous enchante pas seulement pendant le présent fugitif, mais nous transporte directement du temps dans notre « patrie éternelle » et nous « transfigure » en faisant d'un être fini et limité un être infini et illimité. » Ou encore : « D'après son contenu, l'art ne représente rien d'autre que cet ordre cosmique transcendant qui était la suprême condition de la « métaphysique » platonicienne et la conviction fondamentale qui fournit son support à cette métaphysique » (p. 198).

Quant à l'éthique, son importance découle déjà de ce qui précède ; elle s'accroît encore du fait que la philosophie ne saurait surgir de « l'entendement pur, de l'*intellectus sibi permissus* ». Car la philosophie ne commence que par « la décision de penser avec conséquence. Or il est évident que cette décision ne saurait être ramenée à un acte de l'entendement. La volonté pratique y intervient d'une façon décisive. D'ailleurs, d'après l'avis de Platon, l'entendement en soi n'a aucun pouvoir ; c'est seulement quand il est engagé au service de la volonté qu'il peut être activé ». Néanmoins, « il serait faux de croire que la connaissance philosophique ne soit rien de plus qu'un produit de la volonté ». La raison en est que cette connaissance, outre l'entendement et la volonté, a besoin d'une « troisième faculté fondamentale dans l'homme », à savoir « l'imagination esthétique » (p. 37).

Ces quelques citations ne prétendent pas donner une idée de la richesse du livre ni, bien moins encore, de la position personnelle de l'auteur (signalons seulement les thèses exposées aux §§ 52-57, qui sont d'un théologien autant que d'un philosophe). Au moins suffiront-elles peut-être à faire voir la cohérence d'une interprétation qui n'est pas toujours d'accord avec l'exégèse classique ni, nous semble-t-il, avec le texte des *Dialogues*, mais qui rappelle opportunément l'attention sur le platonisme comme une voie vers la *philosophia perennis*.

VICTOR GOLDSCHMIDT.

ROMANO GUARDINI : *Der Tod des Sokrates*. 4. Auflage. Düsseldorf und München, H. Küpper vormals G. Bondi, 1952, 310 p.

La dialectique se trouve personnifiée dans la figure de Socrate. Platon écrit dans les *Lois*, que les lois ne doivent pas être des formules affichées au mur, mais le « schéma » d'un père ou d'une mère. N'est-ce pas l'influence de Socrate, bien que ce soit l'œuvre où Platon ne le mentionne pas, qui fonde cette vision personnaliste ?

L'importance de Socrate, justement comme incarnation de la doctrine platonicienne, a été toujours mieux reconnue. C'est dans le même esprit que Guardini traite des questions platoniciennes comme l'immortalité, l'âme, les Idées : une rencontre de Socrate confronté avec sa mort. Le livre suit les dialogues *Eutyphron*, l'*Apologie*, *Criton* et *Phédon* ; il en donne de longues citations y insérant d'une manière souple et naturelle le commentaire et l'indication des thèmes platoniciens. Le livre manifeste une grande finesse d'esprit ; il intéressera ceux qui sont familiers avec Platon, mais il sera spécialement utile pour un premier contact avec sa pensée.

La perspective qui devient visible, c'est ce que M. Schaerer a esquissé dans ses travaux sur Platon en parlant de l'excentricité de l'homme platonicien : l'être humain se comprend en se dépassant vers les dieux. C'est la même pensée qui guide les explications de l'auteur. En confrontation avec la mort c'est une allure sacrale, et en même temps de fête, que la philosophie acquiert. Les choses, dans la vision des Idées, existent par delà elles-mêmes, indiquant l'inexprimable.

C.-A. VAN PEURSEN.

GUIDO SCHNEEBERGER : *Kants Konzeption der Modalbegriffe*. Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1952, 112 p.

« Platon voyait très bien que notre faculté de connaître sent un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler des phénomènes pour les lier synthétiquement et les lire, comme une expérience, et que notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un objet, que l'expérience est capable de donner, puisse jamais y correspondre. » Cette réflexion de Kant (B 370, 371) à propos des idées platoniciennes figure dans ce livre sur les catégories de la modalité (possibilité, réalité, nécessité) chez Kant.

C'est un sujet spécialisé, même assez technique, mais — l'auteur le montre d'une manière convaincante — il s'agit là finalement du problème de la connaissance et du besoin élevé dont témoigne la citation donnée.

Une réflexion sur la possibilité ne peut se faire que quand on prend en considération ses conditions. Cela revient à dire que la possibilité est une notion relationnelle. Et c'est ici que des questions métaphysiques se posent. La possibilité se trouve-t-elle restreinte par les conditions de l'expérience sensible ? Kant limite les prétentions de celle-ci par le concept du « noumenon ». L'impossibilité empirique devient une impossibilité phénoménale et cette restriction se montre d'importance pratique par rapport à des notions comme la liberté et les autres idées.

Ce sont au fond les limites de la connaissance que Kant aborde dans ces réflexions. Quand il traite de la réalité et de la nécessité également ; nous ne faisons qu'indiquer ici ce qui est clairement développé par l'auteur.

C.-A. VAN PEURSEN.

BERNARD GROETHUYSEN : *Anthropologie philosophique*. Paris, Gallimard, 1952, 284 p. Bibliothèque des Idées.

Par anthropologie, il ne faut pas entendre ici une science physiologique comme celle de Descartes ou de la science moderne, mais une réflexion sur la vie humaine. Cette réflexion de l'homme sur soi ne sera pas seulement connaissance conceptuelle, mais méditation religieuse ou vision artistique. L'homme cherche à la fois « à se connaître, à éprouver son moi, à se faire une image de lui-même et à se construire une personnalité ». « Connais-toi toi-même », tel est le thème de l'anthropologie philosophique. L'homme s'interroge sur lui-même. Ce qui importe ici, c'est la question et non la réponse. Car l'homme s'interroge à partir de lui-même et les points de vue de chacun divergent. Mais l'attitude des hommes devant la vie présente des traits communs : ils ne cessent de s'interroger sur le sens de leur vie, ils sont toujours préoccupés de leur moi, de leur âme.

Cette dimension subjective de l'homme s'exprimera d'abord par le motif de l'âme chez Platon et les néoplatoniciens. Mais ici il ne s'agira pas encore de la subjectivité. Car l'homme n'est pas maître de son âme. Elle lui échappe et l'homme est absorbé dans la contemplation d'un autre monde, du vrai Bien. C'est sans doute chez Aristote qu'il faut voir l'embryon de notre conception moderne de la subjectivité. La valeur de l'homme est pleinement reconnue. Mais le thème du moi est encore implicite, non formulé. Ce sera le mérite des stoïciens, de la philosophie romaine de la vie et surtout de saint Augustin d'avoir reconnu l'importance du moi et de la personnalité. A partir de ce moment les trois motifs du monde, de l'âme et du moi se combineront chez les penseurs postérieurs.

Les philosophes de la Renaissance interpréteront leur âme en partant du monde. L'homme se détachera de l'univers, deviendra incomparable, merveilleux. « L'homme affirme ce qu'il y a d'infini, de divin, d'éternel dans son âme à lui. » Mais, s'il sait que son âme est libre de s'opposer au monde, l'homme de la Renaissance n'ignore pas qu'il est en même temps une créature de la nature et qu'il occupe une place déterminée dans le cosmos. C'est l'homme mythique, dont la valeur apparaît toujours par rapport au monde.

L'homme religieux, en cherchant un contact immédiat entre lui-même et Dieu, effacera le monde, démythisera l'homme. L'importance du monde disparaît : la vie pour le chrétien signifie non ce qui se passe dans le monde, mais ce qui se passe en lui. « L'homme de Luther n'est plus une créature cosmique dont le sort est lié à celui du monde. »

Pour l'homme humaniste, la valeur des circonstances particulières de la vie augmentera aux dépens du domaine religieux. Pour Luther, les différences entre les individus, les particularités de chacun reculent au second plan devant l'expérience religieuse. Chez Erasme, l'homme se singularise. D'autre part, après l'écroulement du cosmos et l'éloignement de Dieu (Dieu incompréhensible de Nicolas de Cues, *Deus absconditus* de Luther), l'homme se réfugie en lui-même. L'homme ne maîtrise pas encore la nature, sa propre vie est son seul refuge (Montaigne).

C'est une véritable histoire de la subjectivité de Platon à Montaigne que nous offre B. Groethuysen, dans son *Anthropologie philosophique*. Partant de la pensée antique pour aboutir à l'humanisme d'Erasme et de Montaigne, il nous montre l'approfondissement de cette dimension subjective dans l'homme à travers Pétrarque, Boccace, Ficin et Pic de la Mirandole, Pomponazzi,

Machiavel, Léonard de Vinci, Cardanus, Bovillus, Nicolas de Cues, Paracelse, Luther (pour ne citer que les plus importants).

Dans cette *Anthropologie philosophique* qui est son chef-d'œuvre, Groethuysen (1880-1946) fait preuve d'une compréhension étonnante de penseurs très différents et sa pensée est soutenue par une érudition solide et par un art du langage qui rappelle parfois les dialogues de Platon. Ce livre, écrit en 1928-1931 par l'auteur, est aujourd'hui offert au lecteur français dans une bonne traduction.

JEAN-FRANÇOIS SUTER.

FERNAND BRUNNER : *Science et Réalité*. Paris, Aubier, 1954, 228 p. Collection « Philosophie de l'Esprit ».

La science dont il est question dans cet ouvrage est celle qui, découlant de la considération du Principe de l'univers, nous fait connaître le monde comme une manifestation de la Réalité divine. Cette science porte le beau nom de cosmologie et, quoiqu'il ne fasse pas couramment usage de ce terme, c'est bien elle que M. Fernand Brunner, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Neuchâtel, tient à remettre en honneur comme une discipline nécessaire à la philosophie et distincte de la métaphysique sans en être séparée.

La première phrase de l'Introduction donne tout de suite, sans *captatio benevolentiae*, le thème du volume : « Si l'on entend par vérité de l'univers ce que l'univers est absolument plutôt que la vérité limitée et perfectible que la mesure et le calcul nous permettent de saisir, il faut dire que la vérité du monde ne peut se concevoir que par rapport au principe du monde. » Avant toute chose, la tâche d'une pensée capable de philosopher est de se mettre en présence de Dieu seul et de le méditer afin de découvrir ce qui relie son être à l'être de l'homme et du monde. La connaissance de Dieu est requise en effet du moment que l'on pense selon le vrai et le beau, et que l'on agit selon le bien. Car le vrai, le beau et le bien perdent leur essence si Dieu ne peut être connu. La nécessité de la connaissance de Dieu, impliquée déjà dans l'affirmation de son existence, est la condition même d'une science véritable du monde. Mais cette connaissance est aussi possible, et M. Brunner le montre par une analyse pénétrante de l'exercice légitime de la pensée en nous. Il note que « toutes les difficultés que l'on soulève contre la possibilité de la connaissance de Dieu reposent sur l'idée que l'homme de l'expérience individuelle est un être en soi dont il s'agit de décrire, au nom de la même expérience, les rapports avec Dieu » (pp. 188-189). Or le propre de la pensée est non seulement de s'élever au-dessus de la sensibilité, mais de dépasser l'opinion individuelle formée sur l'expérience, pour parvenir au-delà de toute préoccupation personnelle à la prise de conscience de l'Etre nécessaire.

Maintenant le point de vue d'une pensée supra-individuelle, la méditation de l'auteur se développe de deux manières. De la connaissance de Dieu, elle « descend » par voie d'application au domaine du connaissable dans le monde et donne sur la notion d'espace, sur le point, la ligne, les nombres et les formes, des exemples d'une science du monde enracinée dans son principe. C'est l'aspect positif de l'ouvrage. La critique n'est qu'un corollaire d'une réflexion qui ne prend pas son centre en l'homme. L'auteur se demande quel est le sens de la méthode scientifique moderne attachée à la mesure et au calcul, et stigmatise

non la science comme telle, mais *l'imperfection* que comporte ce type de connaissance : ne prenant pas son point d'appui en Dieu, cause universelle, la science moderne ne peut donner accès à la vérité de l'objet. Elle repose sur une préoccupation anthropocentrique et progresse par l'analyse rationnelle et la manipulation technique sans souci de l'absolu de Dieu.

Ainsi se déroulent les douze chapitres de ce volume. L'objectivité de la science moderne est une objectivité « pour nous », c'est-à-dire plutôt intersubjectivité qu'objectivité d'une pensée soucieuse de saisir les êtres dans la réalité en soi qu'ils ont reçue de Dieu (ch. I). La science moderne, fidèle à une méthode plutôt qu'à l'essence des choses, reproduit notre propre image et se trouve être, de ce fait, anthropomorphique. La conception moderne des mathématiques et de la physique en fournit deux illustrations (ch. II). Mais il y a une pensée non anthropomorphique, celle où la forme de l'homme est comprise comme un effet et une manifestation de Dieu (ch. III). En une discipline comme l'histoire de la philosophie, le point de vue de la littéralité semble correspondre à la méthode du calcul et de la mesure. C'est particulièrement l'explication du platonisme qui témoigne ici de la différence entre la considération de la lettre et celle du sens plus profond d'une doctrine (ch. IV). Mais l'auteur ne condamne nullement la littéralité, pas plus que la science elle-même : toutes deux requièrent une interprétation qu'elles ne peuvent se donner, et décèlent ainsi leur incomplétude. Elle apparaît encore si l'on examine la situation de la science dans la civilisation (ch. V) et la domination du monde acquise par la technique (ch. VI). Bien que son ascendant sur les esprits soit puissant, la science moderne est contingente (ch. VII) et ne peut donner accès directement à Dieu (ch. VIII). Quant à la phénoménologie et à l'existentialisme, ils dépassent le rationalisme scientifique, mais restent enfermés dans les limites de la conscience individuelle (ch. IX). Les derniers chapitres nous invitent à reconnaître la nécessité et la possibilité de la connaissance de Dieu, mais rappellent que Dieu reste inconnaissable, puisqu'il ne cesse d'être supérieur à ses effets. Enfin, cette connaissance transcendante pénètre les formes de la perception sensible et de la vie pratique pour les assumer.

Bien que le laconisme puisse rendre difficile l'intelligence de ce livre, le lecteur est saisi par la simplicité de la langue et l'élévation de la pensée. Certes, l'ouvrage soulève de nombreux et graves problèmes et va susciter sans doute des réactions. N'est-ce pas un indice que cette pensée a prise sur le réel ? Et l'auteur n'a pas l'intention d'engager une controverse, mais d'inviter le lecteur à s'élever au-dessus de l'opinion individuelle, fût-elle religieuse ou scientifique, pour méditer la transcendance divine.

La difficulté était de traduire au niveau du raisonnement discursif une réflexion supradiscursive. Il convient de remercier l'auteur de l'exprimer sans défaillance et sans compromis. C'est la pensée d'un platonicien désireux de retrouver la pleine intelligence de l'Idée. D'un chrétien conscient que la vérité d'un symbole comme celui du *Logos* divin est « presque insondable », mais qui demande à pénétrer le sens de l'Incarnation. D'un homme averti des circonstances historiques des doctrines qu'il étudie, mais prêt à assumer « l'honneur de l'homme » qui est de poser les problèmes de la condition humaine « en suspendant sa méditation à la seule pensée non individuelle et non anthropomorphique, celle de Dieu ».

CHARLES GAGNEBIN.

MANFRED THIEL : *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit.* Erster Band: *Die Kategorie des Seinszusammenhanges und die Einheit des Seins.* Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 1950, 635 p.

Ce livre témoigne du courage de son auteur, en présentant un système philosophique élaboré. Le premier volume contient plus de 600 pages ; un second volume doit encore suivre. Formuler un jugement dans le cadre succinct de cette critique ne rendrait pas justice au travail de réflexion important du philosophe, qui du reste avertit spécialement de ne porter un jugement sur son système qu'après la parution du second volume.

Le thème central qui ouvre cette ontologie est celui du concept philosophique. Le concept révèle une dialectique en dépassant toujours les objets vers l'Etre. Il implique également un rapport entre l'homme et tout ce qui est, « l'étant ». Cette dialectique est une distance à l'égard de l'étant. L'être s'y manifeste comme vide, mais finalement pourtant comme plénitude, la distance se déployant dans une conception de cohérence.

Cette méthode de systématisation philosophique trouve son application dans une riche analyse de l'espace. Ici il ne s'agit pas d'une notion abstraite, mais foncièrement de l'espace communicatif, conçu comme la cohérence des « étants ». Une digression à propos de la physique moderne vise à montrer comment, en effet, l'espace n'est plus séparable de la matière. Ici, d'autres problèmes surgissent et c'est la notion du temps qui retient l'attention. Dans une vaste recherche où figurent plusieurs illustrations empruntées aux sciences modernes, la cohésion du monde est indiquée.

Le temps également ne peut être considéré seulement en lui-même, mais il conduit au problème de la moralité et de l'idéal de personnalité. L'amour tendant vers l'être y acquiert une place centrale en impliquant la réalité métaphysique du « toi ».

Quant à la forme de ce volume, le contenu n'étant donc pas encore susceptible d'un jugement définitif, il faut noter qu'il exige une lecture assidue et souvent fatigante. Le langage est néanmoins clair, mais le nombre des problèmes soulevés en rapport avec chaque question philosophique est si grand, que ces digressions nous laissent insatisfaits, chacune étant trop succincte et passagère pour l'importance des sujets traités (la physique et la biologie modernes, le fonctionnement des sens, la différence entre l'homme et l'animal, la sexualité, etc.). Plusieurs philosophes y sont discutés, Kant, N. Hartmann, Scheler, Gehlen ; d'autres philosophes qu'on aurait voulu y voir figurer, vu les problèmes abordés, sont par exemple Husserl (notion du monde), Plessner (les sens) et des philosophes français comme Maine de Biran, Bergson, Nogué, Merleau-Ponty, qui pourraient certainement apporter des vues nouvelles, comme la cohérence entre espace et corporalité, sur les questions traitées. La philosophie de Sartre est mentionnée en quelques lignes comme « perversion accomplie » où la liberté demande de commettre, par exemple, un meurtre. Le volume conclut avec vingt pages de considérations sur la situation mondiale et la tâche de l'Europe. L'auteur n'a-t-il pas trop embrassé ?

Une certaine justification de ces digressions doit pourtant être donnée ; elle est la suivante : un des traits fondamentaux de cette philosophie est que l'être humain ne devient visible que dans la cohérence de l'homme avec la totalité de ce qui est ; ou plutôt dans le dépassement par le concept philosophique, dépassement qui manifeste l'être. L'auteur, en approfondissant la tradition dialec-

tique de l'idéalisme, surtout chez Hegel, avec des accents qui rappellent Jaspers et parfois Heidegger, considère une philosophie digne de ce nom en tant que philosophie de l'existence, étant en même temps *scientia universalis*. La cohésion philosophique relève de l'homme qui se comprend par l'Etre. Que cette cohésion se présente en effet comme telle dans le système présenté, doit signifier pour l'auteur une raison de satisfaction.

C.-A. VAN PEURSEN.

MAURICE NÉDONCELLE : *De la fidélité*. Paris, Aubier, 1953, 204 p. Collection « Philosophie de l'Esprit ».

Deux ouvrages déjà de M. Nédoncelle scrutaient les facteurs constitutifs des relations qui nous lient à autrui : *La réciprocité des consciences* et *Vers une philosophie de l'amour* (tous deux parus chez Aubier) ; celui-ci met en lumière les structures hiérarchisées de la fidélité, à partir des niveaux les plus humbles (biologie, psychologie animale) jusqu'aux manifestations les plus nobles (fidélité religieuse, familiale), en passant par les médiations psychosociologiques (serment, vœu, promesse). Toute fidélité est inconcevable en dehors d'une insertion dans le dessein rédempteur de Dieu, le Fidèle par excellence. Le refus de cet acte divin conduit l'homme, en qui sont inscrites les exigences de la fidélité, à pervertir ses relations avec autrui.

L'intérêt des analyses concrètes et nuancées, dans lesquelles excelle M. Nédoncelle, consiste en ce qu'elles sont inséparables d'une conception de l'univers des valeurs et de leur actualisation dans le temps. Etre fidèle, c'est vouloir « l'éternité de la valeur que j'ai adoptée » (10), c'est établir une relation constante « de la conscience avec elle-même dans le temps » (9). Mais pour être constante, cette relation implique un rapport entre le moi empirique et le moi idéal, qui s'actualise progressivement en réalisant la valeur préférée à toutes les autres (46 sq.). C'est pourquoi la fidélité se doit de « ramasser notre histoire dans une valeur permanente et d'éterniser ainsi le temps » (193). Mais nous ne pouvons être fidèles à nous-mêmes que dans la mesure où nous ne visons pas seulement une valeur, mais où nous rattachons cette valeur à celles qu'instaurent les autres personnes ; notre destinée subjective dépend des destinées d'autrui (61 sq.). Cette interdépendance, cette réciprocité n'ont de consistance que si « nous suspendons la fidélité à un Dieu... seul capable de soutenir la prétention de nos vœux et d'épanouir le réseau de nos personnes » (194).

M. Nédoncelle est philosophe et apologéticien ; sa méthode d'analyse réflexive et régressive nous conduit à reconnaître en Dieu la source de nos fidélités. Ne se trouvera-t-il pas cependant un contradicteur pour montrer à l'aide de la même méthode que seul l'homme renonçant à l'aide d'un dieu quelconque peut être fidèle, ne se fiant qu'à ses seules forces ? Etre fidèle, selon lui, à un dieu, n'est-ce pas déjà être infidèle à soi-même et aux autres et chercher en lui celui qui pardonnera et excusera toutes les infidélités ? M. Polin, théoricien du subjectivisme radical des valeurs et de l'athéisme conséquent, ne serait-il pas ce contradicteur ? L'étude de M. Nédoncelle nous met en face de la rupture dont souffre la conscience contemporaine entre la foi en Dieu et la fidélité à soi-même ; elle nous indique la solution chrétienne pour en sortir. Cette étude substantielle ne saurait laisser indifférent le moraliste, pour qui la notion de fidélité est fondamentale en éthique sociale et familiale comme en spiritualité.

GABRIEL WIDMER.

GILBERT RYLE : *Dilemmas*. Cambridge University Press, 1954, 129 p. The Tarner Lectures.

Pour G. Ryle, il y a *dilemme* dans l'apparente contradiction entre le « bon sens » et le sens d'une pensée élaborée du genre de celui de la science. Ce n'est pas exactement ce qu'on appelle ordinairement de ce nom. Dans plusieurs cas choisis à dessein, il fait, de cette contradiction apparente, un dilemme pour montrer comment le supprimer. Mais il est difficile de ne pas s'étonner de ce choix ; celui-ci comporte, en effet : 1° une sorte de fatalisme atténué ; 2° l'antinomie d'Achille et de la tortue ; 3° le plaisir ; 4° la conception scientifique du monde et celle de tous les jours ; 5° les concepts techniques et ceux qui ne le sont pas ; 6° la perception ; et 7° la logique formelle et celle qui ne l'est pas.

La rhétorique de Ryle est excellente, son style simple et le choix des exemples analogiques très suggestif ; il nous enseigne à discourir longuement sur les choses. En ce sens, c'est un modèle d'analyse. Mais en même temps, il nous entraîne sur le terrain de l'ennui, parce que la plus grande partie de l'ouvrage ne pose pas de problème véritable et reste une analyse à propos de dilemmes qui n'en sont pas ou qui ne sont pas assez surprenants pour retenir l'attention si longtemps. C'est pourquoi, quelque court que soit l'ouvrage, sa lecture est fatigante. Peut-être la forme orale (il s'agit de la reproduction de conférences faites à Cambridge) était-elle plus attrayante.

Néanmoins, il vaudra la peine de le lire à cause du dernier chapitre sur la logique, et il faut avouer qu'une fois arrivé là, on s'aperçoit que ce qui précède était une bonne préparation à la manière de l'auteur d'attaquer son sujet. Dans la querelle entre certains logisticiens et certains philosophes qui nient, réciproquement, la fécondité des recherches de leurs antagonistes, Ryle s'exclame avec raison « qu'il y a une personne à qui il est impertinent de conseiller de marcher sur le trottoir, à savoir celui (the pathfinder) qui cherche à frayer les bons chemins » — il pense là au philosophe dans le bon sens du terme — mais il ajoute avec jugement que ce n'est que par l'exercice et la soumission à la discipline qu'on forme le bon guerrier capable de maîtriser les *situations inattendues*, en quoi il veut dire que l'exercice d'une logique toujours plus raffinée est salutaire, pourvu qu'on ne la confonde pas avec la philosophie.

Ce dernier chapitre mérite d'être lu par les logiciens et par les philosophes modernes.

Berne ANDRÉ MERCIER.

FRANÇOIS GRÉGOIRE : *Logique et philosophie des sciences*. Paris, Vrin, 1953, 344 p.

L'auteur, tout à la fois diplômé de l'Ecole supérieure d'électricité et docteur ès lettres, se révèle compétent dans des domaines très divers. Son ouvrage, destiné aux Classes de philosophie, de mathématiques, de sciences expérimentales et préparation aux grandes écoles, part des sciences exactes pour aborder ensuite les sciences expérimentales, biologiques et même les sciences morales (dans la mesure où leur aspect normatif peut être laissé de côté et où elles peuvent être considérées comme des sciences positives).

Signalons tout de suite à M. Grégoire qu'à la page 144, la note 1 doit se rapporter à un autre fait que celui du déplacement des liquides par suite de l'immersion d'un corps.

Exprimons-lui d'autre part le vœu que, dans une prochaine édition, ce volume, destiné à de jeunes lecteurs, possède un lexique des termes scientifiques employés dans cet ouvrage qui serait joint au lexique philosophique déjà existant.

Enfin, ne vaudrait-il pas mieux intituler ce volume « Méthodologie ou logique appliquée et philosophie des sciences » au lieu du titre actuel qui fait prévoir une place plus importante à l'étude de la logique que celle qui lui est faite ici. M. Grégoire déclare (p. 31) assimiler pratiquement logique et étude des méthodes des sciences. Cependant, l'on peut se demander si cette assimilation est légitime.

Avec raison, l'auteur conseille à ses lecteurs de se plonger dans les études de M. Lalande *(Les théories de l'induction et de l'expérimentation. — La raison et les normes)* ; mais pourquoi alors n'avoir pas fait usage de la distinction introduite par M. Lalande entre raison constituante et raison constituée [1], distinction qui empêche l'assimilation de la logique à la méthodologie ? Car, si dans le domaine appartenant à la raison constituée, il est nécessaire de pratiquer de fréquentes revisions, on doit se demander « si dans la raison constituante, il y a des principes formels irréductibles sans lesquels l'activité de la pensée serait incompréhensible » [2].

L'on peut conclure alors que « s'il n'existe pas de propositions absolument indépendantes de tout rapport avec d'autres propositions, *les conditions de la vérité demeurent absolues* » [3]. Et parmi ces conditions se trouvent précisément les principes logiques qui, contrairement aux axiomes, sont irréformables [4].

Si nous discutons le bien-fondé de la position de M. Grégoire sur la logique, c'est en raison directe de l'estime dans laquelle nous tenons le reste de l'ouvrage dans lequel on admirera à quel point l'auteur est au courant des théories les plus récentes dans l'ensemble de la vie scientifique. Les grandes théories sont résumées dans leurs lignes principales (et l'on voit défiler aussi bien des explications sociologiques ou biologiques que la théorie de la relativité et celle de la mécanique ondulatoire) et chaque fois l'auteur montre quelles sont les méthodes auxquelles les savants ont recouru pour les établir.

Enfin, et c'est un tour de force pour un livre scolaire, l'ouvrage est si captivant qu'une fois ouvert on ne le repose que la lecture achevée.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

---

[1] A. LALANDE : *Raison constituante et raison constituée*, in « Revue des cours et conférences », avril 1925, nos 9 et 10.

[2] A. REYMOND : *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Paris, Boivin 1932, p. 19.

[3] *Ibidem*, p. 255.

[4] H. MIÉVILLE : *Des constituants formels de l'idée de vérité*, in « Dialectica, » 26.