Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **7 (1957)**

Heft 4

PDF erstellt am: **29.04.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

BIBLIOGRAPHIE

VLADIMIR LINDENBERG : *Die Menschheit betet.* Praktiken der Meditation in der Welt. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1956, 232 p. 11 hors-texte.

L'auteur se défend de nous présenter une étude théologique ou philosophique sur la prière et les pratiques de la méditation. L'ouvrage qu'il nous propose n'en soulève pas moins une foule de questions d'extrême importance dans l'esprit du lecteur. Entraînés par lui dans une manière de pélerinage aux hauts lieux de la prière, de la contemplation mystique, invités à saluer du moins loin possible les mondes surnaturels de l'extase auxquels n'accèdent que les maîtres de la méditation, nous sommes bien obligés, que ce soit ou non l'intention de notre guide, de mettre en question soit une conception particulière de la révélation, soit, a priori, la valeur que M. Lindenberg nous invite à découvrir dans les pratiques d'autres religions.

Car il faut reconnaître que ce livre est honnête. Il expose candidement une notion de Dieu qui lui semble se retrouver partout, explicitement ou implicitement selon les religions, et nous laisse bien entendre qu'il s'agit là d'une sorte de sur-moi cosmique. Dieu n'est pas une superstructure illusoire projetée dans l'au-delà par l'aliénation de notre esprit. Il constitue bien plutôt pour l'auteur l'infrastructure substantielle de toute réalité.

M. Lindenberg s'intéresse aux pratiques de la méditation en tant qu'elles permettent, à son avis, de rejoindre ce fondement indispensable à notre vie. Qu'une recherche de ce genre puisse être utile, voilà ce que, nous semble-t-il, le lecteur chrétien n'a pas lieu de contester. Il lira donc avec intérêt cet ouvrage bien écrit, tout chargé de sympathie pour les hommes et les pratiques remarquables qu'il étudie. De là à confondre les profondeurs évoquées avec le mystère de Dieu, ou les élévations d'âme décrites avec le combat de la prière, il y a, croyons-nous, plus qu'un pas : un vrai saut que nous ne nous sentons pas en mesure de tenter.

PIERRE GANDER.

HENRI SÉROUYA : *Le mysticisme.* Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 125 p. Collection « Que sais-je ? », 694.

C'est une psychologie, puis un panorama des tendances du mysticisme. La psychologie est descriptive : quels sont les phénomènes et les sentiments propres à l'expérience mystique ? Quant au panorama, il passe en revue les mysticismes juif, chrétien, islamique et hindou. Les notices sur les grands mystiques chrétiens sont fort bien faites.

On regrette dans ce livre l'absence d'une véritable problématique philosophique du mysticisme ; les quelques indications des premières pages sont en effet trop pauvres pour mériter cette appellation.

J.-CLAUDE PIGUET.

Les Psaumes, traduits et présentés par ANDRÉ CHOURAQUI. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 352 p.

Publiée sous les auspices de l'Alliance israélite universelle dans une *Collection des sources d'Israël*, qui est intitulée « Sinaï » (dont M. Chouraqui est le directeur), cette traduction des Psaumes de l'Ancien Testament vise à créer un langage français nouveau pour rendre la poésie hébraïque des psaumes, puis à fournir, en appendice, un commentaire qui soit un « support de méditation. Sur la voie d'une connaissance unitive, il se situe au seuil d'une pure contemplation. » (p. 30).

Fort différente de la traduction des psaumes de la Bible du rabbinat français, parue il y a juste cinquante ans, celle-ci affecte un caractère de recherche littéraire qui met souvent en relief le contenu, mais qui est souvent excessive dans sa prétention de faire passer en français une *forme* étrangère à sa manière de penser. Notre Revue a déjà signalé (1954, p. 303) la traduction du Cantique des cantiques par M. Chouraqui. Les *Psaumes* sont rendus exactement selon les mêmes principes et interprétés selon la même méthode allégorique et mystique.

L'attachement envers et contre tout au texte hébreu contient une réaction et une mise en garde tacites contre les fantaisies de certains exégètes qui font de ce texte un prétexte à jongleries ; M. Ed. Dhorme l'approuverait (v. *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, 1955, 129 ss.). Mais cet attachement devient servilisme et fanatisme, ainsi quand le traducteur observe la coupe traditionnelle du texte en versets — pas de strophes — et récuse les autres groupements de certains psaumes adoptés par les Septante p. ex., ou recommandés par des modernes. Sans dire un seul mot des problèmes actuels de l'exégèse et de la traduction des psaumes, il passe simplement sous silence les efforts de la critique sérieuse et prive complètement les psaumes des lumières du travail scientifique de notre temps : il isole l'Ancien Testament derrière le rempart de la tradition la plus étroite.

L'interprétation ne tient aucun compte de l'histoire, mais situe tous les psaumes au même point du temps, au même niveau spirituel, dans la même perspective. Elle est appliquée par une « esquisse de glose » qui occupe les 65 dernières pages, et qui s'attache exclusivement à la tradition synagogale, du Talmud au XIIIe siècle. A titre d'échantillon, voici un extrait du commentaire du psaume XLV. « ... Ce psaume reçoit une triple interprétation : *a*) Sens littéral : un mariage royal ; b) Sens messianique : le triomphe du Roi-Messie après les guerres de Gog et Magog ; les Vierges symbolisent les nations qui vont s'ouvrir à la vérité comme la vierge sous le baiser de l'homme ; la Dame couronnée d'or, c'est l'Epouse, Israël aux instances d'éternité ; *c*) Sens analogique : les noces de l'âme qui sort de l'exil et s'unit à la plus haute lumière... 15. L'âme est l'Elue, ses compagnes, les vertus de Sagesse ; de même les filles du Roi lui font cortège dans l'union mystique ; dans la pureté de son union elle doit oublier « son père et sa mère », la matière et les forces qui la retenaient loin des étreintes d'amour... La nuit de l'exil finit dans la joie des noces du Roi-Messie. Parfums et dentelles, harmonie des chants, les vierges montent des confins du monde se donner au baiser du Roi. A sa droite sourit la Dame d'éternité. »

Le volume s'ouvre (p. 1-32) par une introduction où est exposé le système herméneutique appliqué au psautier. C'est une théologie qui y est condensée.

Mais là aussi la pensée et la terminologie mystique passent la mesure. Toutefois, sous tout ce pathos, on comprend que le psautier contient trois thèmes : la voie des ténèbres (le réprouvé aux 112 noms), celle de lumière (le juste aux quelque cent noms), le jugement de Dieu ; ces trois thèmes sont censés se retrouver dans chacun des poèmes ou des séries de poèmes qui composent le recueil.

Cette introduction commence et s'achève par un témoignage émouvant : pour comprendre ce livre, « il faut l'avoir chanté, peut-être, dans la nuit de l'exil... » C'est la confession des détresses et des espoirs millénaires d'Israël qui trouve pour finir une expression qui nous atteint au cœur : « Une voix nous habite et nous ravit : elle nous arrache à nos limites, nous fait traverser les murs de nos prisons, nous marie aux splendeurs soudain plus proches de nous que nous-mêmes : un visage nous éclaire, une présence nous féconde, et sur la voie de la vraie connaissance un chant nous porte tout au bout de la nuit, dans ta lumière, Jérusalem... » (p. 32). Nous répudions pour notre part l'exégèse de M. Chouraqui ; devant sa confession, qui est aussi celle de ses frères, nous nous inclinons, tout en déplorant qu'il accuse les points de rupture entre lui et nous.

WILLIAM-A. GOY.

Neutestamentliche Studien für Bultmann, zu seinem siebzigsten Geburtstag. Berlin, Töpelmann, 1954, 304 p. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 21.

Ce volume ne contient pas moins de 26 études réparties, selon les sujets traités, en quatre sections : questions d'herméneutique néotestamentaire (travaux de MM. Dahl, T. W. Manson, Paul S. Minear, A. N. Wilder), questions relatives à la préhistoire et au milieu du Nouveau Testament (travaux de MM. Cullmann, Grobel, Michel et Schlier), études sur les évangiles (MM. Bornkamm, Clavier, Dinkler, Fuchs, Grant, Gyllenberg, Menoud, Riesenfeld, Schubert), études enfin sur les Actes et les épîtres (MM. von Campenhausen, Conzelmann, Eltester, Fascher, J. Jeremias, Käsemann, Kilpatrick, Kümmel et Reicke). Toutes ces contributions témoignent hautement du rayonnement scientifique du savant qu'elles honorent, comme aussi de la parfaite liberté avec laquelle les élèves et les amis de Bultmann appliquent la méthode qu'ils lui doivent. Puisqu'il est impossible de les résumer toutes ici, nous en présenterons brièvement trois, particulièrement intéressantes. N. A. Dahl (*Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*, p. 1-9), après avoir souligné l'importance de l'étude des Formes littéraires pour l'exégèse du Nouveau Testament, appelle de ses vœux une terminologie plus précise et plus nuancée dans son application. En effet, dans les écrits néotestamentaires « tout n'appartient pas indifféremment aux genres kérugmatique ou liturgique ; et l'on ne peut pas parler partout de confession de foi » (p. 1). L'auteur s'applique à déceler dans le Nouveau Testament les schémas propres à la prédication ecclésiale primitive (Gemeindepredigt, par opposition à la prédication missionnaire). Il en met à jour cinq formes caractéristiques : 1° le schéma basé sur l'idée même de révélation ; ces formules ont pour thème celui du mystère éternel révélé « maintenant » à l'Eglise (v. I Cor. 2 : 6 etc.) ; 2° le schéma sotériologique ; il insiste aussi sur l'opposition de l'autrefois et du maintenant, mais dans un sens anthropologique : Vous étiez jadis — vous

êtes aujourd'hui (v. Gal. 4 : 8, etc.) ; 3° le schéma dominé par l'idée de conformité au Christ (καθῶς και ὁ Χριστός) ; 4° le schéma téléologique, qui insiste sur les fins dernières de la révélation en Christ (Christ est mort, afin que vous..., v. I Thess. 5 : 9 ss., etc.) ; 5° la simple référence schématique au Christ par la formule « en Christ » (I Thess. 4 : 1 ss). Comme on le voit, de telles analyses littéraires, bien loin de ne faire remarquer que les extérieurs de la pensée chrétienne au premier siècle, peuvent en révéler les structures les plus profondes. — Après beaucoup d'autres, E. Dinkler s'est attaché à cette parole de Jésus : « si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se charge de sa croix... » (Jesu Wort vom Kreuztragen, p. 110-129, cf. Marc 8 : 34 et par.) L'auteur montre d'abord que cette parole ne peut avoir été, sur les lèvres de Jésus, une allusion à sa propre crucifixion ; il faut en rapprocher ses déclarations sur le « joug léger », certainement tardives et surajoutées à la narration évangélique par quelque rédacteur. Mais surtout, après Dölger et Heitmüller, il rappelle que le thème du sceau (σφραγίς) était connu dans le monde ambiant dès avant le temps de Jésus ; ce sceau baptismal avait la forme d'une croix (dressée ou horizontale). Jésus peut donc avoir utilisé ce signe de la croix, sans allusion à sa propre crucifixion, et sans lui donner une valeur magique, ni même cultuelle. « Prends sur toi mon signe-croix... » signifierait donc : lie totalement ta vie à la mienne en vue du salut imminent. Cette parole serait donc une variante de l'appel de Jésus à la repentance. — La troisième étude que nous désirons signaler est celle de J. Jeremias sur I Cor. 7 : 16 (Die missionarische Aufgabe in der Mischehe, p. 255-260). Rapprochant les mots τί οἶδας εἰ de la formule très attestée par ailleurs τίς οἶδεν εἰ, l'auteur leur donne le sens du français « peut-être », ce qui transforme profondément la valeur de ce verset célèbre. Les traductions courantes en font l'expression d'une sorte de résignation : « Que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari ?... », et de la paix du v. 15 une paix « intérieure », notion qui n'apparaît jamais chez Paul. La traduction proposée s'applique beaucoup mieux au contexte : Les mariages entre chrétiens et païens ne sauraient être rompus, sauf dans les cas où le conjoint païen le demande ; mais Paul minimise immédiatement cette dernière éventualité en insistant sur la valeur missionnaire des mariages mixtes : « Car *peut-être* pourras-tu sauver ton époux...». L'accent de tout le passage devient positif ; une grosse difficulté d'interprétation serait ainsi levée. — Les autres études qui forment ce précieux recueil ne sont pas moins originales et solides que celles que nous avons pu signaler ici.

PIERRE BONNARD.

GOTTLOB SCHRENK : *Studien zu Paulus*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1954, 148 p. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments.

Les élèves du professeur Schrenk ont fêté le soixante-quinzième anniversaire de leur maître en février 1954. A cette occasion, M. Ed. Schweizer a réuni cinq études de son prédécesseur dans la chaire de Nouveau Testament de l'Université de Zurich. Ces études avaient précédemment paru dans divers périodiques ou ouvrages collectifs ; aujourd'hui plus accessibles, elles révèlent une indéniable unité de pensée et de méthode. La première (*Rabbinische Charakterköpfe im urchristlichen Zeitalter*, p. 9-45) est une caractéristique générale du pharisaïsme, si souvent méconnu. L'ambition essentielle des grands rabbis

du premier siècle fut de constituer un peuple fidèle à la Loi. Une même visée domine l'activité de l'apôtre Paul qui doit être rapproché, sur ce point central, des figures impressionnantes de Jochanan ben Zakkai, Aqiba ou déjà Hillel et Gamaliel I. Interpréter le pharisaïsme puis le christianisme primitif selon des catégories individualistes et perfectionnistes, c'est passer à côté de l'essentiel; comme l'a montré N. A. Dahl, l'idée du peuple de Dieu est au fond de la conscience chrétienne primitive. — La seconde étude traite de la conception paulinienne de l'Histoire (*Die Geschichtsanschauung des Paulus*, p. 49-80). L'auteur rapproche ici l'apôtre de certains stoïciens comme Posidonius, Athénodore, Sénèque et, d'autre part, des mystères hellénistiques. Tous les écrivains de ce temps, y compris les apocalypticiens juifs, sont hantés par le mystère du devenir historique. La seule originalité de la pensée paulinienne réside dans la conception d'une Histoire « accomplie » en Jésus-Christ ; encore faut-il déterminer, avec l'auteur, le sens exact de cette expression. — Le chapitre suivant présente l'épître aux Romains comme témoin des conceptions missionnaires de l'apôtre (*Der Römerbrief als Missionsdokument*, p. 81-106). Contre l'interprétation protestante classique, qu'il juge trop individualiste, l'auteur souligne l'accent à la fois historique et universaliste de l'épître : le fait du Christ y domine le destin de l'humanité entière dans une synthèse où la colère divine et le pardon gratuit forment une unité indissoluble, dans l'actualité de la prédication apostolique. Cette dernière, en effet, communique aussi bien la condamnation que le pardon de Dieu : les chapitres 1 à 3 de l'épître font donc partie du message paulinien et ne doivent pas être tenus pour une simple introduction à l'évangile de la grâce. — Comparant ensuite (*Geist und Enthusiasmus*, p. 107-128) l' « enthousiasme » grec à l'Esprit dont il est question dans I Cor. 12 à 14, l'auteur montre que l'Esprit, dans la pensée de l'apôtre, n'est jamais opposé ni substitué au νοῦς de l'homme ; à l'encontre de la σύγχυσις hellénistique, Paul préconise un « service spirituel du νοῦς » (Rom. 8 : 6), un « renouvellement du νοῦς » (Rom. 12 : 1) où la volonté personnelle joue un rôle essentiel. — Enfin, l'auteur examine le discours de Paul à l'Aréopage (*Urchristliche Missionspredigt im 1. Jahrhundert*, Actes 17 : 22-31). Après Harnack et Ed. Meyer, contre Norden, Reitzenstein et Dibelius, il en défend l'authenticité. Mais là n'est pas l'essentiel. L'analyse minutieuse qu'il en fait, le comparant aux thèmes stoïciens ambiants, et lui restituant son caractère de complément exceptionnel à la prédication régulière de l'apôtre, garde sa valeur indépendamment de la thèse principale. Les remarques sur la « recherche » de Dieu chez Paul et dans le stoïcisme nous ont paru très perspicaces. — Signalons que tous ces articles sont munis d'une bibliographie critique fort utile et félicitons l'auteur et l'éditeur de cette belle contribution à l'étude du paulinisme.

PIERRE BONNARD.

LOUIS JANSSENS : *Droits personnels et autorité*. Louvain, Editions Nauwelaerts, 1954, 77 p. Collection « Questions de Morale ».

Cette forte brochure reproduit le texte de trois conférences faites à l'Université de Fribourg (Suisse). L'auteur ne prétend pas donner un exposé de sa philosophie sociale. Sa seule ambition est d'« éclairer la direction fondamentale de la pensée sociale ».

On peut résumer comme suit la thèse de cette étude fort claire : la personne humaine ne peut s'épanouir que dans et par ses relations à l'ensemble de la

réalité. Dans toute société il existe une véritable harmonie entre le bien commun et le bien personnel des membres. L'autorité, médiatrice entre les personnes et la fin sociale, doit être au service du bien commun et aimer les personnes qu'elle dirige. A cet effet elle peut imposer tout ce qui est utile au bien commun, donc opposer des restrictions à la liberté individuelle. Car, s'il faut autant de liberté que possible, encore faut-il en premier lieu autant d'obligation qu'il est nécessaire pour la liberté de tous.

Le lecteur protestant se réjouira d'entendre proclamer : toute contrainte détruirait la nature même de l'attitude religieuse, c'est pourquoi tout homme a droit à la pratique libre de la religion. Mais il s'étonnera que ces principes magnifiques soient bafoués aujourd'hui encore dans tels pays où l'Eglise romaine exerce sa domination.

EDMOND GRIN.

J. RÉGNIER : *Le sens du péché.* Paris, Lethielleux, 1954, 126 p.

Ce volume est en somme un chapitre de théologie pastorale. Il s'adresse avant tout à ceux qui donnent l'enseignement chrétien. Son but, exclusivement pratique, est double : aider à retrouver le sens du péché, et cela d'une manière « authentique ».

Après un très bref — trop bref — examen de la situation morale contemporaine, l'auteur définit la nature du péché ; il y voit une désobéissance, un désordre, la négation de la charité. Puis il expose la psychologie du pécheur, passe en revue les divers « manquements » à la grâce, à la liberté, à l'amour, et termine par l'énoncé des moyens propres à restaurer en l'homme le sens du péché : enseignement correct, orientation de la vie spirituelle, participation fidèle à la vie liturgique et sacramentaire.

La méthode spirituelle préconisée est-elle dans la ligne de l'Evangile ? Nous ne le pensons pas. L'auteur entend éclairer sur le péché afin de faire découvrir la grâce. Or ni le Christ ni les apôtres n'ont agi de cette façon-là. Pour eux c'est la certitude de l'immensité de l'amour divin qui nous dévoile l'existence et la profondeur de notre péché ; jamais le contraire. Car les premiers mots de l'Evangile sont : « Dieu t'aime », et non pas « Tu es pécheur ». A l'oublier on demeure en plein intellectualisme et en plein légalisme. Et la « guérison » souhaitée pour l'homme d'aujourd'hui ne se produira pas, malgré tous les efforts déployés.

EDMOND GRIN.

LÉON-JOSEPH SUENENS : *L'Eglise en état de mission.* Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 208 p.

Sous la plume de l'évêque auxiliaire du primat de Belgique, les protestants se trouvent toujours en compagnie des ennemis de la foi. Raz de marée communiste, conquêtes de l'Islam ou pénétration protestante en Amérique latine sont autant d'aspects de la déchristianisation. L'auteur demande ingénument : « Que faisons-nous vraiment aujourd'hui pour la conversion de pays aussi proches de nous que les pays nordiques, par exemple, dont aucun rideau de fer ne nous interdit l'accès ? » (p. 82).

Les intentions sont excellentes. Il s'agit de mobiliser tous les baptisés pour l'apostolat, en particulier les communautés religieuses. Mais il manque à ce

livre, osons le dire, une inspiration. Nous avons peine à croire que la grâce soit une énergie telle que celle que produit une centrale hydraulique et que « sa bonne distribution ne relève plus que d'une organisation adéquate » (p. 107), ou que le prêtre soit « pareil à l'officier à la tête de ses hommes » (p. 94). S'il est vrai que l'Eglise est en état de mission, on se demande douloureusement de quelle mission et de quelle Eglise il est question.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

ROGER TROISFONTAINES, S. J. : *De l'existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel.* Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1953, 2 volumes de 413 et 431 p. Bibliothèque de la Faculté de philosophie et de lettres de Namur, fascicules 16 et 17.

La recension de cet important ouvrage a été retardée par le décès de Pierre Thévenaz qui s'était chargé d'en rendre compte ; nous nous en excusons auprès de l'auteur et de l'éditeur.

Par sa diversité (essais philosophiques, critique littéraire, théâtre, etc.) et sa dispersion (le P. Troisfontaines donne une bibliographie d'environ 1500 titres extraits des publications les plus variées), par sa forme et son style aussi (journal, préfaces, conférences, etc.), l'œuvre de Gabriel Marcel est difficilement accessible dans sa totalité. Dans son livre *Le Mystère et l'Etre* (Paris, Aubier, 1951), l'auteur du *Journal Métaphysique* avait essayé de donner une vue d'ensemble des thèmes développés dans ses œuvres antérieures sans y parvenir, étant donné les limites qui lui était imposées. L'ouvrage monumental du P. Troisfontaines, relu soigneusement par Gabriel Marcel et approuvé par lui, comble donc une lacune ; il est une initiation à la pensée marcélienne et un instrument de travail de toute première valeur par son souci d'objectivité et par sa clarté d'exposition.

Pour faciliter la compréhension du « socratisme chrétien » de Marcel, le P. Troisfontaines part de l'analyse de la situation de l'homme dans le monde (critique de la « technocratie », du processus d'objectivation, puis description de la condition de l'être incarné). Après une étude détaillée de la réponse de Marcel à la question « Qui suis-je ? » (Etre et avoir, mystère et problème, la fidélité créatrice), il décrit les relations intersubjectives dans le cadre du personnalisme marcélien (l'amour, la famille, la mort et l'espérance). Ces multiples approches du mystère de l'être permettent de dévoiler sa source profonde : la rencontre entre Dieu et celui qui l'invoque, rencontre qui met la condition humaine sous son éclairage authentique. Le plan et la méthode de ce fidèle commentaire soulignent d'une manière pertinente ce en quoi la philosophie de Marcel est une philosophie de l'attente, de la raison en quête de l'absolu, de l'homme à la recherche de Dieu.

La philosophie de Gabriel Marcel est des plus attachantes par son sens aigu des situations concrètes, par son dynamisme intérieur ; elle tente d'une manière originale d'instaurer une propédeutique à l'acte de foi, où l'amour et la communion jouent un rôle déterminant, et de faire jaillir l'étroite connexion qui devrait exister entre la liberté créatrice de l'homme et la grâce sanctificatrice de Dieu. On retrouve en elle quelque chose de très augustinien, qui ne peut laisser le théologien réformé indifférent, quelles que soient, par ailleurs,

les réserves nécessaires qu'il lui faut faire. On sera donc reconnaissant au P. Troisfontaines de nous avoir présenté avec tant de fidélité cet « art de penser », si différent des « arts de penser » des philosophies « scolastiques » conceptuelles et objectivistes ; pour le lecteur des ouvrages de Gabriel Marcel, son bel ouvrage sera un auxiliaire indispensable.

GABRIEL WIDMER.

GÉRARD DELEDALLE : *Histotre de la philosophie américaine.* Préfaces de Jean Wahl et de Roy Wood Sellars. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 200 p.

Voici un ouvrage d'introduction qui est excellent ; précis et détaillé, très informé, il est autant analytique que synthétique. L'auteur cherche tout d'abord l'origine historique des mouvements philosophiques en Amérique (excluant ainsi les philosophes anglais) ; puis il étudie ces courants eux-mêmes. Enfin des monographies plus étendues sont consacrées aux « cinq Grands » : Peirce, James, Royce, Dewey, Mead. La conclusion est particulièrement intéressante par son aspect synthétique : elle met en relief l'*anti-cartésianisme* qui est commun à tous ces courants et à toutes ces pensées. En dernière analyse, c'est l'ombre de Darwin qui plane également sur toute la philosophie d'Amérique.

On regrette que l'auteur n'ait pas présenté l'école qui s'est inspirée de Peirce et qui, sous l'impulsion donnée par les émigrés du Cercle de Vienne, s'est attachée au problème de la signification. Il est vrai que M. Deledalle, sagement, limite son enquête aux années qui vont de 1865 à 1939.

La bibliographie est précise et abondante.

J.-CLAUDE PIGUET.

H. W. SCHNEIDER. *Histoire de la philosophie américaine.* Traduction de Cl. Simonnet. Paris, Gallimard, 1955, 455 p. Bibliothèque des Idées.

Cet ouvrage est beaucoup plus détaillé et beaucoup plus complet que le précédent ; mais l'optique de l'auteur y est résolument historique, non philosophique. C'est là une histoire moins de la philosophie que des idées, détachées sur un fond social, politique et religieux. Les caractéristiques philosophiques des auteurs ou des courants étudiés sont esquissées, et rarement confrontées dans leur portée générale.

Cet ouvrage présente donc la philosophie américaine peut-être telle qu'elle est : tourbillonnement assez confus et très juvénile d'idées affrontées, dont une bonne part provient d'Europe (d'Allemagne surtout) et pas mal aussi d'Angleterre. La bibliographie semble complète, et elle est raisonnée, ce qui constitue un très gros avantage pour le lecteur français. L'index permet de se repérer assez facilement.

J.-CLAUDE PIGUET.

J. M. OESTERREICHER : *Sept philosophes juifs devant le Christ.* Traduit de l'américain par M.-J. Béraud-Villars. Paris, Editions du Cerf, 1955, 613 p.

Ces pages retracent la vie et l'itinéraire religieux de Bergson, Husserl, Ad. Reinach, Scheler, Landsberg, Max Picard, Edith Stein. Qu'elles seraient émouvantes si la ferveur qui les anime ne s'accompagnait d'une rancune sous-jacente et tenace à l'égard de la spiritualité protestante. Dans sa courte préface, M. Jacques Maritain loue en M. Oesterreicher un « constant souci d'information objective » accompagné de « beaucoup d'amour ». Ce jugement n'est guère confirmé par la lecture d'un texte où l'on voit la théologie de Karl Barth bassement dénaturée, réduite à une aberration sinistre qui sépare la créature de son Dieu, maintient l'homme en état de « panique constante », d'insomnie angoissée et, qui pis est, s'apparente « au nazisme » (p. 422, 451-2) [1]. L'auteur objectera que ces opinions émanent des philosophes qu'il étudie, non de lui-même. Constatons qu'il n'a pour elles aucun mot de réprobation, alors qu'ailleurs il sait fort bien prendre ses distances. Parfois l'imprécision elle-même se fait malveillante : Kierkegaard devient « le plus grand penseur issu du protestantisme » — on ne nous dit pas de quoi Leibniz et Kant sont issus — mais ce protestant « est aussi celui qui a dépouillé le protestantisme de ses fausses prétentions » (p. 104).

L'intention la plus visible est de rallier à saint Thomas toutes les thèses exprimées dès l'instant où elles contiennent une vérité. Dans l'examen de la pensée de Husserl un chapitre de sept pages est entièrement consacré à l'auteur de la *Somme* qui fut, nous dit-on, « l'ancêtre lointain » de la phénoménologie (p. 128-134). Qu'en est-il de Platon et de Descartes à cet égard, on nous le laisse ignorer.

Cette étroitesse de vues fausse souvent le jugement de l'auteur. De Tolstoï, il nous dit qu'il « rapetissait trop les choses pour admettre la résurrection », non sans admettre que *Guerre et Paix* « ne manque pas d'ampleur » (p. 102 et 103). Pourquoi Husserl, se demande-t-il, après avoir découvert l'intentionnalité de la conscience, n'alla-t-il pas jusqu'au réalisme (entendez : jusqu'au thomisme) ? Par manque de courage, répond-il, par crainte de confesser publiquement le Christ (p. 155). En revanche, si Adolf Reinach aimait la musique de Beethoven et de Bruckner, ce fait « est un signe que Reinach possédait l'*anima naturaliter catholica* ». Qu'en est-il de la peinture contemporaine ? « Les toiles de Picasso ou de Klee, et d'une façon générale le cubisme et l'art abstrait baignent dans l'état d'incohérence générale » (p. 486).

Ces réserves devaient être faites, même si l'auteur n'est pas directement responsable des thèses incriminées ici ; car tout laisse à penser qu'il les prend à son compte. Nous sommes d'autant plus libres maintenant de reconnaître l'intérêt et le profit que nous ont procurés ces pages. On sent que M. Oesterreicher

---

[1] Au moment où j'écris ces lignes, un hasard non dépourvu d'ironie me glisse sous les yeux cette formule terrible : « La conception thomiste de la foi implique un « totalitarisme » aussi étouffant ou davantage que celui de Hitler. » Cette déclaration a pour auteur une « Juive devant le Christ », une parente très proche des sept figures évoquées ici, Simone Weil (*Lettre à un religieux*, Paris 1951, p. 40). Que conclure ? Hitler fut-il thomiste ou barthien ? Nous posons la question à MM. Maritain et Oesterreicher.

vit en communion de cœur et d'âme avec les philosophes dont il analyse les œuvres et retrace la vie, cette vie émouvante qui eut parfois pour terme la chambre à gaz. Le livre se déroule comme un drame en sept actes dont on verrait changer les personnages dans une ambiance immuable de lucidité, de ferveur et d'abandon.

RENÉ SCHAERER.

P. FILIASI CARCANO, E. W. BETH, A. PAP, G. BERGMANN, M. LINS, C. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, F. H. HEINEMANN, E. PACI, R. SABARINI, E. MINKOWSKI, J. WYRSCH, F. BARONE : *Semantica.* Archivio di Filosofia, Roma, 1955, 434 p.

Cette publication de l'Istituto di Studi filosofici, faite sous la direction de Enrico Castelli, a pour thème la sémantique. On sait que l'analyse de la langue s'est considérablement développée ces dernières années et qu'elle domine actuellement une grande partie de la philosophie anglo-saxonne. C'est dire qu'un recueil comme celui-ci est d'un intérêt très actuel.

Il m'est impossible, dans la place qui m'est départie, d'analyser chacune des contributions isolément. Je me bornerai à en signaler quelques éléments.

1. Il est frappant de constater à quel point le positivisme logique s'est assoupli depuis Wittgenstein. Sans doute ses positions primitives étaient-elles insoutenables. E. Paci (*Silenzio et libertà del linguaggio nel neopositivismo*, p. 313-326) montre excellemment qu'elles ne peuvent conduire qu'au silence. Aussi ses adeptes reconnaissent-ils aujourd'hui qu'il ne peut être valable que nuancé et P. Filiasi Carcano (*Dall'analisi alla filosofia del linguaggio*, p. 11-39) va jusqu'à montrer qu'alors il est capable de rendre compte des problèmes proprement philosophiques.

2. Il est aussi très important de noter l'ouverture toujours croissante des théories de l'analyse, le souci d'englober des domaines de plus en plus vastes. Ainsi F. H. Heinemann (*Meta-analysis*, p. 271-293) cherche à définir une analyse de l'analyse, une façon de retenir tout ce qui est positif dans les théories qui s'affrontent encore, tandis que R. Sabarini (*Il problema filosofico della semantica*, pp. 327-349) pose les jalons d'une sémantique déductive qui doit transcender toutes les langues.

3. En même temps l'idée s'impose que si l'étude du langage est indispensable à la recherche de la vérité, elle ne saurait suffire. A. Pap (*Necessary propositions and linguistic rules*, p. 63-105) montre que, contrairement à l'avis des « conventionnalistes », ce ne sont pas les conventions logiques qui créent la nécessité logique et Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca (*Les notions et l'argumentation*, p. 249-269) insistent sur l'importance qu'il y a à étudier une langue, non seulement dans sa fonction déductive, mais aussi dans son emploi quotidien, dans l'argumentation.

4. Ce même souci de concrétisation avait déjà conduit Korzybski à jeter les bases d'une « sémantique générale » et le fait que ce mouvement a pris aux Etats-Unis l'allure d'une secte enthousiaste et souvent naïve (F. Barone, *La semantica generale*, p. 407-418, donne un excellent aperçu de ce mouvement) n'enlève rien à la valeur de l'idée : le langage ne saurait être séparé de l'homme qui l'utilise.

JEAN-BLAISE GRIZE.

PHILIPPE FAURÉ-FREMIET : *Esquisse d'une philosophie concrète.* Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 184 p.

L'ouvrage, composé de trois parties (Modalités de l'objectivation, La mémoire et l'intemporel, Le néant et la liberté), prend comme point de départ la notion bergsonienne de la mémoire qu'il critique, car pour l'auteur, la mémoire ne conserve rien mais il y a sans cesse *recréation* du passé dans le présent. La position nominaliste de l'auteur se double toutefois d'un appel à la transcendance. En effet, pour l'auteur, l'être humain étant à la fois *temporel* et, en tant que dominant sa propre durée pour mieux agir, *intemporel*, accède à une rencontre avec un monde à la fois dimensionnel et qualitatif ; dès lors on ne peut plus admettre la conception sartrienne de l'absurdité du monde : « Force nous est de convenir que, dans un monde *qualitatif*, c'est l'absence de sens qui n'aurait plus de sens. » Telle est la conclusion de M. Fauré-Frémiet.

Comme le souligne M. Jankélévitch, professeur à la Sorbonne, dans la préface dont il a honoré la méditation de l'auteur : « Depuis plus de vingt ans Philippe Fauré-Fremiet poursuit en toute indépendance une méditation solitaire et originale qui lui fait rejoindre, et, sur beaucoup de points, devancer, approfondir les grandes thèses de la philosophie contemporaine. »

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

EDMUND HUSSERL : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* édité par Walter Biemel. La Haye, Martinus Nijhoff, 1954, 560 p.

(Première édition complète de l'œuvre magistrale de 1935-1936, comprenant les articles parus déjà du vivant même de l'auteur, et certains inédits relatifs aux mêmes problèmes. Abondantes « notes marginales » inédites placées en fin de volume, ainsi qu'un appendice critique du texte publié).

La *Krisis* est la dernière grande œuvre de Husserl, et de plus la dernière qui ait bénéficié de l'édition du vivant encore du maître. Le manuscrit principal dépeint la crise de la science actuelle en en montrant le dépassement par la phénoménologie transcendantale.

En effet la *Krisis* se présente premièrement comme une *situation de la phénoménologie transcendantale par rapport aux autres sciences et philosophies déjà existantes.* Celles-ci se répartissent en deux types de pensée : le positivisme physico-mathématique (objectivisme) et le subjectivisme psychologique (sceptique). Du premier type de pensée, la phénoménologie reprend l'idée de l'anticipation universelle, que le positivisme concevait sous la forme de l'hypothèse, l'idée de la vérification infinie par approximation asymptotique, la thèse de l'idéal mesure du réel. Ce qui permet à Husserl de définir la phénoménologie comme une science a priori, infinie, source de progrès non seulement scientifique mais moral. Cependant la phénoménologie rejette la conception du monde comme purement corporel, celle de l'esprit comme épiphénomène de la matière, et enfin le présupposé dogmatique (idéalisant, selon *Formale und transzendentale Logik*) de la réalité absolue, vraie en soi, qui serait d'ordre purement mathématique. La phénoménologie ne se réduit donc pas à une nouvelle philosophie de type physico-mathématique, quoiqu'elle emprunte quelques éléments à ce courant de pensée. Du second type de pensée, la phénoménologie reprend

l'affirmation du retour à la subjectivité, la mise en question donc de toute objectivité préscientifique ou scientifique, c'est-à-dire le refus de tout dogmatisme naturel ou systématisé. Ce qui permet à Husserl de mettre l'accent sur la constitution transcendantale nécessaire de toute objectivité, et sur la valeur de fondement absolu du moi transcendantal. Pourtant la phénoménologie rejette l'identification du subjectif et du psychologique, et par là la *Krisis*, dernière œuvre de Husserl, fait écho à la première, les *Logischen Untersuchungen ;* le subjectif est intentionnel, transcendantal et non pas empirique. La phénoménologie ne considère donc pas le phénomène sensible comme causé par une problématique chose en soi, et rejette tout en-soi, tout objet non motivé (non motivable) dans une évidence constitutive (raison). L'intentionnalité est une, et il n'est qu'un objet intentionnel, l'en-soi n'est qu'une couche dans la signification de l'objet. Le subjectivisme psychologique est donc rejeté catégoriquement, alors que certaines de ses thèses semblent maintenues.

Mais si Husserl semble assigner à la phénoménologie des thèmes qui ont déjà été défendus par des systèmes que par ailleurs il condamne, il faut bien comprendre le sens d'une pareille démarche. Husserl ne se borne pas à une sorte d'éclectisme critique, qui piquerait ici et là le meilleur des doctrines. Le rejet de la lettre des doctrines historiques est bien plutôt une clarification de leur sens eidétique. Aussi bien d'un point de vue plus profond la *Krisis* aboutit-elle à une *situation des sciences de fait par rapport à la phénoménologie transcendantale*. L'analyse intentionnelle montre ici que la phénoménologie est la forme théorétique achevée que tentent de réaliser plus ou moins les diverses sciences historiques : la phénoménologie est l'idée de la science, c'est-à-dire son exemplaire idéal, sa norme constitutive, son motif transcendantal, et inversement la science de fait est l'exemple factice de la phénoménologie, selon la terminologie de *Formale und transzendentale Logik*. Et c'est l'histoire qui permet à la science de fait de s'idéaliser en science eidétique, c'est-à-dire en phénoménologie. L'analyse intentionnelle qui s'applique à expliciter (entfalten) la genèse des sens, manifeste la structure exemplariste de l'intentionnalité, sous une forme plus dynamique qui est celle, propre à la *Krisis*, de la dialectique de l'*acte* et de la *puissance*. La phénoménologie est l'acte (entéléchie) de cette puissance (dynamis) qu'est la science de fait. Et c'est là, on ne saurait trop le souligner, l'aspect tout à fait original de la phénoménologie selon la *Krisis :* la genèse historique de la phénoménologie à travers et par les ébauches factices des sciences effectivement réalisées dans l'histoire, est définie en fonction du couple de l'acte et de la puissance, couple repris d'Aristote chez qui également cette dialectique était dynamique. C'est là ce qui donne à la phénoménologie sa portée concrète, humaine, pourrait-on dire, puisqu'il s'agit de la destinée (de la fin) de cette œuvre humaine qu'est la science universelle. Aussi bien la *Krisis* s'achève-t-elle sur une note éthique. Et comme il est aisé de montrer que la *Krisis* est elle-même le télos de la phénoménologie, on peut dire que nous avons là l'authentique style de pensée husserlienne.

Or la phénoménologie, télos de l'entreprise théorétique humaine, fonde celle-ci dans la mesure même où elle affirme la *primauté absolue de la subjectivité omni-constituante*. De ce point de vue la *Krisis* est une critique intentionnelle de la science objective, comme *Formale und transzendentale Logik* est une critique intentionnelle de la logique. L'une et l'autre œuvre représentent la même démarche de pensée, à la seule différence que *Formale und transzendentale Logik* traite eidétiquement de ce dont la *Krisis* traite facticement. La démarche de *Formale und transzendentale Logik* est la structure exemplaire de celle de la

Krisis. La logique est en effet l'idée de la science, la science en général. Si *Formale und transzendentale Logik* critique intentionnellement la logique, elle fonde l'idée de la science, la science en général, dans la subjectivité transcendentale, et comprend par là même la démarche de la *Krisis* comme un de ses cas particuliers factices. La *Krisis* prend de ce fait une authentique valeur de logique transcendantale puisqu'elle est essentiellement une critique intentionnelle de la science objective. Bien plus il faut affirmer que la phénoménologie est dans son sens même une logique transcendantale, et que seule elle peut répondre adéquatement à l'ambition fondamentale de Husserl, qui est de manifester rationnellement l'unité de principe des sciences humaines.

André de Muralt.

Nicolas Berdiaev : *Le sens de la Création. Un essai de justification de l'homme*. Traduit du russe par Mme Julien Cain. Préface de Stanislas Fumet. Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 469 p. Textes et études philosophiques.

Ce livre paru à Moscou en 1914 contenait déjà, disait Berdiaev à la fin de sa vie, sa thèse fondamentale, son instinct premier de l'homme. Un seul thème, en effet, est développé sur tous les plans : celui de l'homme appelé à être créateur et à accomplir ainsi l'œuvre du huitième jour. Le monde traverse trois époques de la Révélation : celle de la Loi (le Père), celle du rachat (le Fils), celle de la création (l'Esprit).

Le christianisme du Nouveau Testament ne contient pas encore la vérité religieuse totale. Son silence au sujet de la troisième époque s'explique : « Si les voies de la création avaient été désignées et justifiées dans les Ecritures, la création eût alors été obéissance, elle n'eût pas été création » (p. 129).

Il faut donc que l'homme accomplisse son essence créatrice par lui-même, sans compter sur un secours d'en haut. Le monde n'a connu jusqu'ici que la soumission. La culture n'a été qu'un signe précurseur. Le passage à l'extase créatrice où il réalisera enfin sa vocation ne peut s'effectuer que par l'homme, dans la liberté.

Pouvons-nous accepter que « l'Eglise du Golgotha, dans laquelle la vérité christologique ne se dévoile qu'imparfaitement, s'oppose à l'Eglise intégrale du Christ » (p. 426) et que la liberté s'affirme sans la grâce ? Il faut néanmoins souligner l'origine doublement biblique de l'intuition de Berdiaev : la nature humaine est créatrice parce qu'image de Dieu. La divinité de l'homme correspond à l'humanité de Dieu : c'est le secret du Christ qui est l'Homme-Absolu, le Pan-Homme. De plus, il est manifeste que Berdiaev combat souvent, dans l'Eglise du rachat, une religion de la Loi qui est celle de la première époque. Enfin, un flottement subsiste quant à l'ère créatrice : il ne semble pas qu'elle puisse se situer après la Parousie, puisque son avènement sera l'œuvre de l'homme. Toutefois, il n'apparaît pas que ce soit totalement exclu.

Si les formules et même la thèse fondamentale de Berdiaev relèvent davantage d'une certaine tradition mystique que de la Révélation biblique, la grande question qu'il a soulevée ne peut plus être esquivée par la pensée chrétienne, à savoir la vocation de l'homme et le sens de son œuvre par rapport à l'œuvre divine. Et le chemin de cette anthropologie, comme il l'avait compris, ne peut être que le mystère du Christ où Dieu n'existe plus sans l'homme ni l'homme sans Dieu.

François Grandchamp.

MICHAEL LANDMANN : *Philosophische Anthropologie — Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart.* Berlin, W. de Gruyter et Co, 1955, 266 p. Sammlung Goeschen, Bd. 156/156 a.

Malgré sa dimension, imposée par la collection de « mises au point » où il paraît, cet ouvrage est important. Il reprend, en l'approfondissant, le thème de l'anthropologie de Scheler, dont nous n'avons que des extraits pour l'instant, des exposés en vue cavalière. Partant de la conception religieuse inscrite dans la tradition occidentale, celle de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'auteur en montre les cinq thèses principales mises en question par l'évolution de notre culture, le théocentrisme par la Philosophie des Lumières, et la « transformation du sacré » chez Feuerbach qui aboutit à l'athéisme théorique et pratique des temps modernes ; l'anthropocentrisme par la révolution copernicienne et l'idée biologique de l'évolution ; la doctrine du péché originel par la croyance au progrès et à la bonté originelle de l'homme ; la doctrine de la grâce par le culte romantique du génie et la confiance faite à l'accomplissement historique de l'humanité ; la croyance en l'immortalité enfin par la conversion nietzschéenne à la vie d'ici-bas, précédée par l'aspiration faustienne à une réalisation purement humaine de l'action.

Le même destin atteint l'anthropologie rationaliste des Grecs : après la « découverte de la raison » (expression qui se trouvait déjà chez Scheler), vient le détrônement de sa primauté par la mise en évidence des forces spirituelles non rationnelles, et des conditions matérielles de l'existence rationnelle.

Nous parvenons ainsi à une anthropologie de style nouveau, dont le problème essentiel est de comprendre « la situation de l'homme dans le règne animal » (III, 1). Gehlen est ici plus immédiatement visé que Scheler, et dans l'ensemble, c'est à lui et à Portmann que Landmann s'associerait le plus étroitement. Surtout quand on ajoute, à l'œuvre principale du premier (*Der Mensch*, 1940) son dernier ouvrage, *Urmensch und Spätkultur* (Bonn, Athenäum Verlag, 1956), pas encore paru à la date où Landmann écrivait, mais dont il donne comme une première version dans la dernière partie de son esquisse (*Kulturanthropologie*), où il montre l'homme à la fois créateur de culture, et dépendant de la culture qu'il a créée, dans un effort pour rendre compte de l'historicité essentielle de notre condition.

Je ne voudrais en rien diminuer le mérite de Landmann : il nous présente un inventaire critique et toujours informé des diverses conceptions que l'on se fait de l'homme, tant à travers l'histoire occidentale que dans notre époque de confusion. Mais, philosophiquement, il en reste au premier mouvement, à l'exposé des diversités, et ne va pas jusqu'à tirer toutes les conséquences de l'anthropologie philosophique contemporaine, c'est-à-dire jusqu'à la recherche et à l'exposé de la méthode de penser qui nous assurera contre la multiplicité des opinions, et, mettant en place les divers domaines de l'expression, légitimera comme philosophique cette anthropologie, et non pas comme une combinaison ingénieuse de biologie et de sociologie (ou d'anthropologie culturelle). Mais c'est, sans doute, la tâche d'une autre œuvre, plus délibérément systématique, et Landmann est à l'heure actuelle un de ceux dont on soit en droit de l'attendre.

PHILIPPE MULLER.

AUREL DAVID : *Structure de la personne humaine. Limite actuelle entre la personne et la chose.* Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 142 p.

Cet ouvrage ne traite ni d'anthropologie, ni de psychologie. C'est l'œuvre d'un juriste qui rêve d'élaborer une théorie scientifique du droit fondée sur la distinction absolue entre la *personne* et la *chose*. Font partie du domaine de la chose non seulement les objets matériels, mais aussi le corps humain et une grande partie du psychisme, que l'auteur assimile à des machines ou à des robots. La personne n'est donc pas du ressort de la biologie, ni de la psychologie : c'est l'objet propre du droit. Elle se caractérise par des propriétés totalement différentes de celles des choses : stabilité, quantification, identifiabilité, inévaluabilité, etc., et elle obéit à des lois morales qu'il appartient au législateur de découvrir.

L'auteur annonce un prochain ouvrage dans lequel il développera une « hypothèse de la personne ». On espère que ce travail ultérieur lui permettra de résoudre les difficultés, insurmontables à notre avis, dans lesquelles nous plonge cette conception totalement dualiste d'un individu humain coupé en deux « parties » extérieures l'une à l'autre, qui seraient, pour reprendre un exemple de l'auteur, dans le même rapport que l'automobiliste et sa voiture (p. 84).

ANDRÉ VŒLKE.

PAUL MASSON-OURSEL : *La morale et l'histoire.* Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 190 p.

Ce livre ne se comprend bien que situé dans son cadre : la France. L'auteur nous introduit en effet dans une réflexion éthique dont la première ambition est la restauration d'une morale civique et civile française. Aussi doit-on s'attendre à trouver dans cet ouvrage quantité de préceptes d'ordre pratique. Il n'en reste pas moins que la pensée de l'auteur est sous-tendue par une prise de position principielle qui, de par sa nature, ne peut précisément s'exprimer que dans le cours d'une réflexion d'ordre pratique : la morale est liée à l'histoire, elle est d'abord comportement, et tout comportement se fait dans le déroulement historique du temps. La conscience morale, principe actif, se manifeste en effet dans l'accueil qu'elle réserve aux événements et dans la réaction qu'elle suscite à leur égard.

Morale de l'action, elle compte sur la conscience, la raison et la volonté pour formuler son programme comme pour le mettre en œuvre. L'auteur examine le fonctionnement et le rôle de ces facultés motrices à l'aide de la pensée occidentale comme des techniques spirituelles orientales qu'il connaît particulièrement bien. C'est probablement la raison pour laquelle, bien qu'il s'en défende, il ne parvient pas à éviter un certain syncrétisme qui n'emporte pas l'adhésion du lecteur, probablement parce qu'on distingue mal le vrai ressort de ces préceptes moraux, souvent trop moralisants dans leur forme.

BERNARD REYMOND.

JEANNE DELHOMME : *Temps et destin.* Essai sur André Malraux. Paris, Gallimard, 1955, 266 p. Collection « Les Essais », LXXIII.

Le mélange de la philosophie et de la littérature n'est jamais aussi flagrant que dans cet ouvrage. A le lire on croit que Malraux s'appelle Heidegger. Car enfin les romans de Malraux sont des *romans*, et s'il y a de la métaphysique en eux, c'est encore comme dimension *esthétique*. On peut toujours sortir cette dimension esthétique pour en faire une dimension métaphysique, mais elle sera alors dimension d'un autre univers, celui de la métaphysique personnelle de Mme Delhomme.

Celle-ci demande alors à être aussi précisée, dans sa terminologie déjà ; ainsi, discutant le fameux « je suis » qu'on retrouve dans presque toutes les philosophies, Mme Delhomme pose que « c'est *en tant qu'être que je ne suis pas* » (p. 33). A lire le contexte, on s'aperçoit alors que le mot « être » recouvre pour elle précisément tout ce qui convient à l'objet, jamais au sujet ; dès ce moment il est bien clair que la phrase « je suis » n'a aucun sens, et que le verbe être ne peut jamais se conjuguer à la première personne. Seulement, pour parvenir à ce résultat, il a fallu décréter a priori du sens du mot « être ». Il en va exactement de même avec cette phrase : « L'être est temps, c'est-à-dire non-être » (p. 35) ; l'arbitraire, ici, je dirais même le jeu verbal, réside exactement dans ce « c'est-à-dire ». Qu'est-ce à dire, vraiment ; et *qui* dit *quoi*, dans ce livre ? Est-ce Malraux qui y parle de Malraux, ou qui y parle de métaphysique ? Est-ce Mme Delhomme qui y parle de Malraux, de la métaphysique, ou de Mme Delhomme ? Incertitude de qui parle, et de quoi l'on parle.

J.-CLAUDE PIGUET.

EDMUND W. SINNOTT : *The Biology of the Spirit.* New York, The Viking Press, 1955, X + 180 p.

L'organisme a une capacité étonnante de restaurer ce qu'il a perdu, de créer ce qui lui est propre. Il est pratiquement impossible d'expliquer cela par un mécanisme. Il y a dans un sapin quelque chose qui en fait un sapin et rien d'autre.

La tendance à chercher à *atteindre des buts* est le caractère de base de tout ce qui vit. Cette tendance concerne non seulement des buts simples recherchés par les organismes primitifs, mais les plus élevés recherchés dans l'activité de l'esprit.

Le matérialisme tente de ramener le mental aux processus vitaux supposés mécaniques. On peut tout aussi bien élever les processus vitaux de tout ordre au niveau du mental et du spirituel. La vie est créatrice à tous les degrés (Cf. Bergson).

De la synthèse d'une substance effectuée par un organisme ou de l'origine d'une nouvelle espèce, jusqu'aux créations suprêmes de l'imagination du poète, c'est la même qualité créatrice de la vie qui se manifeste. L'homme est un animal dont les buts élevés sont des aspirations. Des buts pareils existent ; on les trouve impliqués dans toutes nos actions. De l'amibe à l'homo sapiens, le protoplasme sous-jacent est un chercheur de buts.

La nature de l'homme n'est pas double ; le corps et l'âme ressortissent à une seule unité finale. Le dualisme n'est pas un concept nécessaire. L'esprit, pour ne pas être un concept nébuleux, doit être l'expression suprême de la tendance vitale à rechercher des buts.

Cela suggère qu'il y a un Principe d'organisation qui, par la vie, fait surgir l'ordre du désordre, l'esprit de la matière, la personnalité de la substance impersonnelle. Ce principe peut être identifié à un attribut de Dieu...

C'est un biologiste de renom qui parle, après une vie passée en recherches patientes dans le laboratoire. Ouvrage très simplement écrit, très sincère, très attrayant, qui fait le procès de la querelle mécanisme-finalisme et prend une position nettement spiritualiste sur l'unité originale de tout ce qui touche à la vie.

ANDRÉ MERCIER.

JEANNE HERSCH : *Idéologies et Réalité.* Essai d'orientation politique. Paris, Plon, 1956, 276 p.

Le sous-titre marque bien qu'il s'agit d'un livre « engagé », ce qui ne veut pas dire que nous nous trouvions en présence d'une œuvre de propagande. Au contraire. Loin de prétendre orienter le lecteur dans une certaine direction, Mlle Jeanne Hersch se propose de lui fournir les points de repère qui lui permettront, au milieu du décor souvent trompeur dressé par les partis politiques, de déterminer librement sa route. Son intention est de « définir les choix qui sont les nôtres aujourd'hui, les élucider, les simplifier sans les fausser » de manière à nous éviter le risque de choisir sans nous en douter, sans le vouloir, autre chose que ce que nous aurions voulu.

La première partie est consacrée à la description des idéologies politiques actuelles, qui sont, en allant de la droite à la gauche : les idéologies fasciste, communiste, conservatrice libérale, démocratique progressiste, socialiste. Chacune d'elles est caractérisée avec une concision et une clarté admirables sur trois plans successifs : plan philosophique ou religieux, de politique intérieure, économique.

Après cet examen critique des idéologies existantes, l'auteur tente d'indiquer courageusement « ce que pourrait être aujourd'hui une idéologie socialiste vivante — d'une portée limitée, laissant subsister l'homme qui la déborde toujours, mais vraie à l'intérieur de ses limites ».

Dans le cadre d'un bref compte rendu, il est impossible de résumer la pensée vigoureuse et nuancée à la fois de Mlle Hersch sans la déformer gravement. Mais ce qu'il faut dire, c'est que la lecture de ce livre utile et chaleureux provoque non seulement l'admiration pour l'intelligence aiguë de l'auteur, mais l'estime pour une personnalité que chaque ligne révèle généreuse et fraternelle. Militante socialiste, Mlle Hersch n'est pas une intellectuelle au service d'un parti. On la sent passionnée de vérité et de liberté, cherchant moins à séduire son lecteur qu'à l'éclairer, non sirène, mais phare.

JACQUES SULLIGER.

JOHN WILSON : *Language and the Pursuit of Truth.* Cambridge, University Press, 1956, 105 p.

Ce petit ouvrage analyse les conditions auxquelles un jugement doit satisfaire pour être vrai. L'auteur montre qu'affirmer d'un jugement qu'il est vrai présuppose

(i) qu'on sait ce qu'il signifie ;
(ii) qu'on connaît la manière adéquate de le vérifier ;
(iii) qu'on a de bonnes raisons pour le croire.

On voit que M. Wilson adopte une attitude nettement néo-positiviste. Savoir, en effet, ce qu'un jugement signifie, c'est entre autres être capable de fournir un *designatum* à chacun de ses termes. D'autre part, il convient de n'utiliser que des jugements vérifiables et ceci est entendu soit au sens le plus concret, soit au sens scientifique. Le modèle des jugements est ainsi le jugement empirique.

Il faut toutefois noter que l'auteur ne considère pas sans plus les jugements de valeur et les jugements métaphysiques comme dépourvus de sens. Simplement il estime que nous manquons pour le moment de données expérimentales assez précises sur l'expérience des valeurs. Mais, de même que la psychologie nous permet peu à peu de porter des jugements valables dans son domaine, de même de nouvelles sciences ne sont pas exclues qui nous permettraient de fonder un jour une éthique, une politique et une métaphysique.

Le livre est d'une lecture facile. Il est clair, parfois peut-être un peu simpliste. Il est vrai qu'il s'adresse, en principe, au « lecteur non spécialiste ».

JEAN-BLAISE GRIZE.

MAX PICARD. *La fuite devant Dieu.* Trad. J.-J. Anstett. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 130 p.

Tout l'intérêt de cet ouvrage est dans sa date : l'édition originale est en effet de 1934. C'est pourquoi les thèmes qu'il développe nous paraissent aujourd'hui communs : ce sont des descriptions existentielles de situations humaines considérées sous la structure essentielle de la fuite. La fuite, c'est l'alibi de l'homme qui échappe à son destin ; c'est un monde de déréliction et d'angoisse ; c'est un monde aussi d'imitation servile : on se fabrique l'ombre de Dieu et l'on court après elle. En un mot, le monde de la fuite, c'est le monde de l'*inauthentique* auquel toute la littérature dite « existentialiste » nous a habitués.

Le monde de la fuite s'oppose au monde de la foi. Or, en 1934, M. Picard dessine la structure de la foi comme le mode du langage, de la langue originelle, où « l'âme du mot refait dans le mot l'acte de la création » (p. 75). Mais ce qui est tout à fait intéressant à noter, c'est que dans son ouvrage postérieur, *Le monde du silence*, l'authentique n'est plus lié à la parole, mais au silence. Evolution significative de l'auteur — prémices aussi d'un renouvellement de la philosophie.

J.-CLAUDE PIGUET.

HERMAN MEYER : *Le rôle médiateur de la logique.* Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 240 p.

La logique apparaît dans cet ouvrage comme une médiation entre la forme courante de nos pensées et leur formulation dans un langage descriptif plus précis. Elle est ainsi envisagée comme un calcul d'opérateurs, c'est-à-dire comme un calcul portant sur des signes détachés du concret mais réglés de telle façon que les résultats soient applicables au domaine de départ. La source intuitive des notions fondamentales d'ordre, sur lesquelles reposent aussi bien les mathématiques que la logique, est à chercher dans la prise de conscience par le sujet vivant du « maintenant toujours présent ».

Pour justifier ses thèses, l'auteur touche à de multiples sujets et donne parfois l'impression que le hasard d'une lecture récente commande davantage la marche de sa pensée que l'objet porté en titre de chapitre ou de paragraphe.

JEAN-BLAISE GRIZE.

DESCARTES : *Méditations métaphysiques.* Ed. Florence Khodoss. — KANT : *La raison pratique.* Ed. Claude Khodoss. — SCHOPENHAUER : *Le Vouloir vivre, l'art et la sagesse.* Ed. André Dez. Volumes de la Collection « Les Grands textes ». Paris, Presses Universitaires de France, 1956. 300, 250 et 250 p.

Le *Descartes* est une édition minutieuse et précise qui constitue un excellent manuel scolaire. Le texte reproduit l'édition d'Adam et Tannery, ainsi que leur traduction, légèrement revue. Les *Objections* sont limitées à de brefs extraits ou résumés, et les *Réponses* subissent quelques coupures. L'index analytique est très soigné.

Le *Kant* est discutable ; on y trouve trop de textes très brefs, trop de notes, trop d'explications, trop de références ; en revanche l'index est excellent, tandis que le « plan de la *Critique de la raison pratique* » est peu clair, et le *vocabulaire* annexé, inférieur à celui figurant dans la *Raison théorique*, récemment publié.

Pas une ligne, dans le *Schopenhauer*, qui ne soit signée de lui : M. Dez a évité les gloses et du même coup les complications. L'ordre libre des fragments reproduit une intention réelle de Schopenhauer lui-même ; l'index seul est quelque peu sommaire.

Dans l'ensemble, trois livres, le premier et le dernier surtout, destinés à rendre de grands services dans l'enseignement.

J.-CLAUDE PIGUET.