

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 8 (1958)
Heft: 1

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: 11.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

- A. DUPONT-SOMMER : *Le Livre des Hymnes découvert près de la mer Morte.* Traduction intégrale avec introduction et notes. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1957, 120 p. Semitica, VII.

On avait annoncé, peu après la découverte en 1947, que parmi les manuscrits de la mer Morte se trouvait un rouleau de cantiques inconnus, apparentés pour leur forme aux psaumes canoniques ; et cette nouvelle avait suscité un très vif intérêt ainsi qu'une curiosité impatiente.

Le rouleau fut trouvé en deux parties séparées. L'une, de trois feuillets de cuir, restituait au total douze colonnes de texte ; l'autre formait un ensemble de soixante-dix fragments plus ou moins étendus. Deux scribes différents copierent cet ouvrage et l'on reconnaît aisément leurs deux écritures. Outre ce rouleau, trouvé dans la première grotte, la grotte IV a livré des fragments de six autres manuscrits du même recueil, ce qui montre combien il était populaire dans la secte.

En 1954, le regretté E. L. Sukenik, en un ouvrage posthume, donna la transcription en caractères hébreux d'imprimerie de ce qui avait été conservé ; puis une édition en anglais de ce livre parut sous le titre : *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jérusalem, 1955).

Nous présentons aujourd'hui la première traduction intégrale en français de ce recueil des hymnes esséniens, celle de M. A. Dupont-Sommer, professeur à la Sorbonne, dont nous avions déjà, dans cette Revue, signalé plusieurs autres travaux sur les manuscrits de la mer Morte.

Cette traduction vise à être aussi littérale que possible, elle est disposée en vers, afin que le lecteur puisse reconnaître le rythme et le caractère poétique de cette œuvre hautement littéraire, qui apparaît comme le joyau de toute la littérature essénienne découverte dans les grottes de Qoumrân.

L'auteur de ces hymnes est probablement le Maître de justice lui-même, ce qui permet de dater le recueil de la première moitié du premier siècle avant notre ère.

Ce personnage, le chef et le héros de la Communauté essénienne, y parle constamment de son œuvre et de sa mission, en des « confessions » d'un ardent lyrisme, qui placent d'emblée ces chants esséniens parmi les chefs-d'œuvre de la littérature mystique de tous les temps. Ce livre des Hymnes nous fait pénétrer dans l'âme du prophète essénien ; il nous fait connaître ses luttes, son héroïsme au milieu des persécutions et des épreuves. Il nous y apparaît comme un homme constamment contredit et traqué, trahi même par les siens ; il doit quitter son pays, ses proches, ses amis. Méprisé, méconnu, abandonné, il est la parfaite image de l'homme des douleurs, et s'identifie à ce « Serviteur de Jahvé » dont le livre d'Esaïe, en des strophes célèbres, décrit le destin de souffrance et d'expiation, et l'exaltation finale.

Une introduction d'une vingtaine de pages examine les problèmes essentiels que soulève la lecture de ce document ; elle cherche notamment à mettre en lumière la figure du Maître de justice, telle qu'elle apparaît à travers ces chants. Des notes nombreuses accompagnent la traduction.

Cet ouvrage de l'éminent professeur de Paris sera d'un intérêt passionnant non seulement pour les spécialistes, hébraïsants ou historiens, mais pour tous ceux, membres d'un grand public éclairé, qui se penchent sur une période encore peu connue de l'histoire juive et des origines chrétiennes.

MICHEL TESTUZ.

KURT LÜTHI : *Judas Iskarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1955, 209 p.

Cette étude d'exégèse comparée, fort bien menée, fait voir, sur un point précis, les hésitations, les scrupules et les incohérences de l'exégèse biblique lorsqu'elle aborde la figure évangélique de Judas. Dans une première partie, l'auteur analyse l'exégèse protestante classique, chez les Réformateurs d'abord puis au temps de l'orthodoxie (p. 7-48). Luther excelle dans l'application homilétique ; chez Judas, opposé à Pierre, il relève surtout le refus du pardon, plus encore que la trahison ; mais lorsqu'il s'agit de la trahison, celle-ci trône au cœur même de l'Eglise ; Judas devient alors la figure du pape, des illuminés, ou d'Erasme (p. 15) ! Calvin, plus fidèle au texte biblique, pose déjà les problèmes de critique évangélique ; il remarque les incohérences des diverses données évangéliques sur ce sujet ; il souligne surtout dans les textes les indications sur la providence de Dieu ; les évangiles ne posent pas la question du salut individuel de Judas mais celle de sa fonction dans l'histoire du salut (p. 27). En marge de l'orthodoxie, Jacob Böhme essaie magistralement de situer le Malin dans la définition même de l'amour divin (p. 38). En marge du piétisme anthropocentrique, Bengel trouve des formules latines d'une merveilleuse précision pour rendre compte de ce mystère insondable (p. 54). Quant aux historiens récents des « vies de Jésus », ils font assez piètre figure ; ils ont imaginé Judas à la mesure de leurs propres conceptions morales, tantôt excusable, tantôt lamentable, toujours opposé à la « personnalité idéale » de Jésus. Ces dernières années, on a vu surtout un Judas zélote, trahissant son maître pour le forcer à se déclarer enfin devant le peuple. Mais l'Ecole des Formes littéraires a heureusement mis fin à ces fragiles hypothèses. C'est par la foi des premières Eglises qu'il faut expliquer la signification de Judas dans le Nouveau Testament. Judas doit nous faire comprendre que la passion de Jésus ne fut pas un quelconque événement historique, qu'elle recelait un mystère terrible et rédempteur. En voyant en Judas la face d'ombre du drame de l'élection au salut, K. Barth a su utiliser l'acquis scientifique de ses devanciers immédiats et a renoué avec l'exégèse calvinienne (p. 169 ss.).

La difficulté et l'intérêt d'une telle étude sautent aux yeux : pour comprendre le Judas de Luther, de Böhme, de Goethe ou de Bultmann, c'est tout le contexte de chacune de ces pensées qu'il faudrait évoquer. Dans une large mesure, l'auteur y est parvenu. On pourrait compléter le tableau : cf. Kierkegaard, *L'Ecole du christianisme*, 1936, p. 301 ss. (Judas comme « admirateur » de Jésus) ; Vinet, *Premières méditations évangéliques*, 1941, p. 227 ss. (thème luthérien du refus du pardon) ; Lanza Del Vasto, *Judas*, 1935 ; M. Dibelius, *Judas und Judaskuss*, in : *Botschaft und Geschichte*, I, 1953, p. 272 ss. ; P. Benoit, *La mort de Judas*, in : *Mélanges Wikenhauser*, 1954, p. 1-19 ; G. Buchheit, *Judas Iskarioth, Legende, Geschichte, Deutung*, 1954.

PIERRE BONNARD.

AMÉDÉE BRUNOT, S.C.J. DE BÉTHARAM : *Le génie littéraire de saint Paul.* Paris, Les Editions du Cerf, 1955, 252 p. Collection « Lectio divina », 15.

L'auteur présente son étude comme un ouvrage de « psychologie littéraire » (p. 10), par quoi il faut entendre « l'analyse des facultés littéraires de Paul » (p. 15). Le plan suivi n'échappe pas à de sérieux inconvénients. Ces facultés sont en effet classées sous les quatre titres classiques : intelligence, volonté, sensibilité, imagination. On ne voit pas très bien, par exemple, pourquoi l'anacoluthe paulinienne appartient au chapitre de la sensibilité (p. 188), ces titres christologiques à celui de la volonté tandis que les antithèses relèvent de l'intelligence (p. 28 ss.). Mais, à l'intérieur de ce cadre contestable, l'auteur, très informé des récentes études sur le style paulinien, a rassemblé un grand nombre de remarques et d'analyses utiles. Nous avons particulièrement apprécié l'étude du « schéma ABA' », déjà signalé par Joh. Weiss au début du siècle : « Paul émet une idée (A) puis il lui juxtapose ou oppose une autre (B), enfin, revenant à la première (A'), il l'éclaire avec les lumières de B » (p. 41 ss., cf. I Cor. 1 : 1 à 3 : 4 ou Rom. 1 : 17 à 4 : 36) ; l'auteur paraît avoir été convaincu par les récentes propositions du P. Feuillet sur le plan de l'épître aux Romains. Fort intéressantes aussi nous ont paru les pages sur l'ironie paulinienne (p. 173 ss.) : l'emploi si fréquent du verbe *φυσιοῦσθαι* dans les corinthiennes contre l'*« enflure »* spirituelle des destinataires de ces épîtres, les « brocanteurs » — *καπήλευοντες* de II Cor. 2 : 17 (p. 182), les « apôtres hors ligne » — *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (II Cor. 2 : 5), la « mutilation » de Gal. 5 : 12. Ce sont ces remarques de détails, et quelques heureuses propositions de traductions, qui font le prix, nous semble-t-il, de cet ouvrage un peu agaçant par le ton constamment lyrique et hyperbolique de l'auteur. Il n'en fallait pas tant pour nous faire admirer le style de l'apôtre, virulent certes, mais sobre également.

Comme on pouvait s'y attendre, cette analyse littéraire presupposait une interprétation théologique globale, plus ou moins consciente, du paulinisme. Ici, l'auteur ne semble ressentir aucune hésitation : tout est ramené à la formule de Col. 1 : 27 « le Christ en vous » (traduite « Christ parmi vous » à la page 98). Paul n'a voulu dire qu'une seule chose « le Christ est en vous » (p. 99) ; l'apôtre désire transmettre « la parole qui ne cesse de retentir en son être » (p. 100). En bref « le style de Paul a pour origine sa vie intérieure »... « logique passionnée au service d'une intuition et d'une expérience mystiques » (p. 288). Il est une formule paulinienne, plus fréquente que toutes les autres, que l'auteur n'a même pas mentionnée, c'est l'aoriste appliqué au Christ « mort et ressuscité », véritable objet et sujet de la réflexion et du style pauliniens. PIERRE BONNARD.

Mgr RONALD KNOX : *L'Evangile de saint Paul.* Traduit de l'anglais par E. Delpierre-Delattre, S. J. Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 88 p.

Il s'agit de six brèves instructions sur les principaux thèmes de la théologie paulinienne. L'édition anglaise avait paru en 1953. Le ton est familier et serait supportable s'il n'était constamment au service de l'interprétation catholique romaine la plus traditionnelle : « Non, nous ne trouvons en saint Paul rien qui ne soit pas en accord avec le courant de la théologie catholique » (p. 18). Pour faire comprendre la relation entre la pensée de l'apôtre et la tradition subséquente, l'auteur se sert d'une image suggestive : les lettres de saint Paul sont

un « premier tirage tout en bleu » de la vérité chrétienne, sans le rouge et le jaune des tirages postérieurs de la tradition (p. 9). On comprend, dans ces conditions, que l'apôtre n'ait rien à craindre de ses commentateurs catholiques ! Pour Paul, le point essentiel « était que notre Seigneur vivait, qu'il vivait toujours dans son Corps Mystique, l'Eglise » (p. 22) et, entre l'Eglise et le Christ « l'union mystique est telle qu'on ne peut dire que notre Seigneur est une chose et l'Eglise une autre » (p. 55). D'ailleurs, dans l'enseignement de Jésus, l'auteur identifie absolument l'Eglise et le Royaume de Dieu (p. 62). Ce qui importe, enfin, pour rester fidèle à l'apôtre, « c'est que notre union mystique avec le Christ soit essentiellement collective » (p. 68), puisque le Christ « grandit dans son corps mystique » (p. 73). Comme l'apôtre et comme le Christ, le Saint-Esprit est ici mobilisé au service de l'institution romaine : il est le « principe actif » par lequel nous « devons vivre aussi naturellement (j'allais dire : inconsciemment) que notre corps physique respire pour vivre » (p. 85). Heureusement pour le paulinisme et pour l'Eglise romaine, l'apôtre peut compter aujourd'hui sur d'autres lecteurs, et d'autres commentateurs, surtout dans cette même Eglise catholique.

PIERRE BONNARD.

JOANNES A SANCTO THOMA : *Cursus theologicus, in I am-II ae. De effectibus gratiae.* Armand Mathieu et Hervé Gagné editionem curaverunt. Québec, Les Presses universitaires Laval ; Paris, P. Lethielleux, 1955, XIII-237 p. Collectio Lavallensis — Sectio Theologica.

Poursuivant la publication du *Cursus theologicus* de Jean de saint Thomas, MM. Mathieu et Gagné présentent le traité des effets de la grâce (commentaire des questions 113 et 114 de la I-II de la *Somme théologique* de saint Thomas : effet formel de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire la justification ; effet de la grâce coopérante, c'est-à-dire le mérite). Texte de l'édition Vivès corrigé, références exactes des citations, nombreux index. Exégèse fidèle de saint Thomas dans le contexte de la Contre-Réforme. GABRIEL WIDMER.

SANCTI THOMAE DE AQUINO, O.P. : *Summa Theologiae*, tomus tertius (complectens secundam Secundae) et tomus quartus (complectens tertiam partem). Ottawa, Commissio Piana, 1953, deux volumes de XLVIII-1012 p. et 28 p. d'index et LXVIII-676 p. et 16 p. d'index.

Avec ces deux derniers volumes s'achève la réédition de la *Somme théologique*, entreprise par le collège dominicain d'Ottawa, d'après le texte de Pie V, dont nous avons donné les caractéristiques lors de la parution des deux premiers volumes. On ne trouvera pas dans le quatrième volume le « supplément » compilé par Raynald de Piperno sur le *Livre des Sentences* (les diverses parties de la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre, le mariage, la résurrection et la gloire éternelle). Bonne et commode édition manuelle. GABRIEL WIDMER.

JULES CHAIX-RUY : *Saint Augustin, Temps et Histoire.* Paris, Etudes augustiniennes, 1956, 127 p.

La contribution de M. Chaix-Ruy à l'étude du problème des rapports entre le temps et l'éternité chez saint Augustin, si discuté depuis la thèse de M. J. Guittot, apporte d'importants éclaircissements. Ni idéaliste, ni réaliste,

saint Augustin conçoit le temps comme constitutif de la condition humaine, selon le dessein de Dieu. Il y discernerait, d'après notre auteur, une triple modalité : le temps primitif (l'homme y vivait dans la communion bénissante avec son Créateur), le temps de la chute ou de l'usure (l'homme se laisse entraîner par la volonté de puissance vers le néant), le temps historique (l'homme peut y opérer une remontée grâce à l'intervention de Dieu dans l'incarnation du Fils, à travers les crises de l'histoire). Le temps créé avec le monde est sans commune mesure avec l'éternité ; il y trouve pourtant sa source et sa fin, preuve en soit les analogies tirées de l'analyse de la mémoire. La mémoire a une double vocation prospective (anticipation, imagination) et rétrospective (souvenir, remords) ; elle exerce une fonction médiatrice entre les données fugitives des sens et l'activité synthétique de l'intelligence et de la volonté ; mais elle connaît aussi la limitation et l'oubli. Il y a donc, dans le temps comme dans l'histoire, de la négativité manifeste dans l'existence, et de la positivité discernable dans ce qui demeure et laisse apparaître l'Etre. — M. Chaix-Ruy décèle dans le Livre XI des *Confessions* une dialectique allant de l'ontologie à la phénoménologie, tandis que dans la *Cité de Dieu* le mouvement serait inverse. Pour lui, saint Augustin aurait jeté les bases aussi bien d'une théologie de l'histoire que d'une philosophie de l'histoire ; il fait valoir son point de vue à l'aide de rapprochements intéressants avec les philosophes, les poètes et les romanciers de l'époque moderne.

GABRIEL WIDMER.

GERVAIS DUMEIGE : *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 200 p.

En s'appuyant sur l'œuvre complète du Victorin, le P. Dumeige montre que sa conception de la charité est à la fois intuitive et intellectualiste, preuve en soient le rôle de la *discretio* (pouvoir de discerner les valeurs), le recours à la méthode d'intériorité chère au socratisme chrétien, et la référence à la dialectique de l'amour dans la vie du Dieu trinitaire. Cette dernière manifeste l'amour de Dieu pour l'homme qui y répond en parcourant les quatre degrés de la charité. La tension entre le Bien divin et la misère humaine est médiatisée par la grâce. La connaissance contemplative relève de la foi et n'atteint ni l'essence de Dieu, ni l'image de Dieu en l'homme ; seul l'Esprit saint peut transformer l'avidité de l'éros en gratuité de la charité. Cette excellente introduction à la pensée de Richard, suivie d'une longue note sur sa vie et ses œuvres nous aidera à mieux apprécier ces théologiens du XII^e siècle, si souvent méconnus et pourtant si proches de la spiritualité réformée sur certains points.

GABRIEL WIDMER.

LÉON CHESTOV : *Sola fide, Luther et l'Eglise*. Traduit du russe par Sophie Sève. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 157 p. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg.

Cet ouvrage constitue la troisième partie d'un manuscrit de Chestov rédigé lors d'un séjour à Coppet (1911-1914), et retrouvé par l'auteur à Genève en 1920 ; l'article publié dans notre Revue en est la première partie, tandis que la seconde a été publiée sous le titre *Les révélations de la mort* (Paris, Plon, 1923).

Comme dans ses essais sur Pascal, Kierkegaard, Nietzsche ou Dostoïevski, Chestov se penche avec sympathie sur Luther pour saisir les raisons qui l'ont

poussé à rompre avec l'Eglise établie et pour donner une réponse à cette question qui le hantait : pourquoi l'Europe n'a-t-elle pas la foi ? Il constate d'abord que l'Eglise catholique, en s'arrogeant le pouvoir de sauver ou de damner, est l'héritière de l'hellénisme pour qui la raison était dotée du même pouvoir ; l'Eglise catholique cherche un appui dans les valeurs et les normes reconnues valables universellement, comblant ainsi l'abîme qui sépare Athènes de Jérusalem, l'autorité de la raison de l'autorité de la Parole de Dieu. Il discerne ce besoin d'un fondement humain aussi bien chez un Pélage, chez un Alphonse de Liguori que chez un Spinoza. Ensuite, il montre que le protestantisme lui-même, infidèle à Luther, a succombé à une tentation semblable, preuve en soit l'incompréhension manifestée par Ritschl et Harnack à l'égard du jeune Luther et de sa conception du salut par la foi seule.

Luther, en effet, rompt brutalement avec l'Eglise romaine parce qu'il met en question sa *potestas clavium*, au nom de l'Ecriture qui provoque en lui une aversion totale pour les valeurs en cours. Si l'Eglise peut disposer de ce pouvoir d'une manière visible et si elle peut rendre le salut accessible, alors la foi est vaine et l'incroyance se développe. Mais la foi renverse toutes les assurances, même celles que donne la vertu, parce que pour elle il n'y a rien de commun entre la justice humaine et la justice divine, entre la *potentia ordinata* et la *potentia absoluta* : « La foi de Luther — et peut-être toute foi véritable et audacieuse — ne commence qu'au moment où l'homme ose franchir la limite fatale tracée par la raison et le bien... elle n'a rien à voir avec notre savoir, ni avec nos sentiments moraux. Pour y arriver, il faut se libérer et du savoir et de l'idéal éthique — ce qui n'est pas au pouvoir de l'homme » (117-118).

Chestov découvre cette conception de la foi dans les premiers commentaires de Luther et dans le *De servo arbitrio*, qu'il cite abondamment pour étayer sa thèse : le salut et la foi sont choses identiques, la continuité ontologique entre l'humain et le divin, postulée par le catholicisme et le protestantisme moderne, est la pire des hérésies. On trouve donc dans le *Sola Fide* de 1911-1914, des thèmes assez semblables à ceux que Barth et ses disciples allaient développer quelques années plus tard, sans avoir connu l'œuvre de Chestov, qui, chose étonnante, était de naissance juive. La lecture de ces pages comme celle des autres livres de Chestov ne peut laisser insensible ; la passion de l'auteur, son ironie, sa conviction, son sens de la misère humaine et de la grandeur de Dieu captivent et bouleversent tour à tour le lecteur qui, pris à partie, devient le témoin de la confession d'un homme à la recherche du vrai Dieu.

GABRIEL WIDMER.

HERMANN DIEM : *Sören Kierkegaard, Spion im Dienste Gottes*. Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1957, 117 p.

Le texte des leçons prononcées à l'Université de Tubingue que H. Diem publie sous ce titre fait de ce petit livre un ouvrage de vulgarisation de la meilleure tenue, en même temps qu'une excellente introduction à la lecture de Kierkegaard. Ecrit dans un style alerte, bien construit, clair et jamais ennuyeux, ce volume est l'un de ceux dont on regrette qu'ils n'aient pas paru en français. On peut le regretter d'autant plus qu'abondent les études philosophiques sur le « Socrate danois », alors qu'on ne l'a guère considéré en théologien chargé d'une tâche précise.

Plus qu'un ouvrage sur sa pensée, ce livre est une présentation du penseur chrétien Kierkegaard. L'auteur est en effet attentif à ne détacher cette pensée

ni de la vie ni de l'œuvre avec lesquelles elle est liée de manière si originale et si profonde. H. Diem montre comment toute l'œuvre de ce véritable « espion au service de Dieu », chargé de démasquer la malhonnêteté d'une Eglise qui se prétend faussement chrétienne, concourt à « réintroduire le christianisme dans la chrétienté ». C'est défigurer Kierkegaard que d'en faire un philosophe de l'existence sans prendre en considération cette exigence chrétienne qui est le motif le plus profond de toute sa pensée.

Nous avons beaucoup apprécié la manière dont l'auteur souligne combien la vie et la fin du philosophe danois viennent confirmer mystérieusement sa pensée, jusque dans ses affirmations sur la providence. Dans sa conclusion, à partir d'exemples modernes, il explique pourquoi Kierkegaard s'est toujours défendu de vouloir fonder une école ou une secte, et pourquoi il ne peut avoir de disciples à proprement parler : chargé d'une mission déterminée à un moment précis de l'histoire, il ne peut avoir que des successeurs.

BERNARD REYMOND.

J.-H. WALGRAVE, O.P. : *Newman. Le développement du dogme*. Tournai-Paris, Casterman, 1957, 398 p. Cahiers de l'actualité religieuse.

Au début de ce siècle, les adversaires du modernisme ont accusé Newman d'en être le précurseur, en adhérant à une sorte d'évolutionisme vitaliste et en calquant le développement du dogme sur la croissance biologique. En 1933 déjà, J. Guitton prouvait l'inanité de telles accusations (cf. J. Guitton, *La philosophie de Newman*, Essai sur l'idée de développement. Paris, 1933). J.-H. Walgrave aboutit aux mêmes conclusions, en envisageant la pensée de Newman sous un angle psychologique et sociologique (dans le sens que ces mots prennent sous la plume de Newman lui-même), tandis que J. Guitton en suivait le cheminement historique (*Les Ariens*, *La Via Media*, *L'Essai sur le Développement*) pour en dégager une métaphysique.

Pour démontrer l'identité du dogme derrière son évolution, son immutabilité derrière sa croissance, Newman, comme le montre d'une manière remarquable J.-H. Walgrave, analyse l'acte de foi dans ses implications psychosociologiques, dans son dynamisme spirituel. Il met à jour le rôle déterminant des principes premiers, de cet « *ethos* » qui constituent la conscience avec son « sens illatif ». Le développement est donc déjà présent dans l'activité discursive de la connaissance qui fait passer grâce à sa capacité d'analyse l'implicite à l'explicite. Du même coup, elle réalise un progrès. Le pouvoir d'appréciation de la raison (illative sense) moral ou esthétique inséparable de cette activité discursive se fonde sur des valeurs objectives. Newman tout en critiquant un certain conceptualisme en dogmatique ne peut donc être rangé parmi les nominalistes. Sa conception de l'évolution du dogme n'est d'ailleurs pas à proprement parler métaphysique, mais historique : la Bible dévoile l'Idée intuitive, le germe primitif ; la pensée humaine prend progressivement conscience de son contenu, de sa richesse, en en découvrant des manifestations toujours plus nombreuses. Le développement est alors « le passage de la profession implicite à l'expression formelle » (p. 264).

L'ouvrage de J.-H. Walgrave complète celui de J. Guitton. Il se présente comme une excellente introduction à la théologie de Newman ; il apporte une contribution de valeur au débat si actuel de la tradition et de sa normativité, et à une connaissance exacte de la pensée de Newman, l'un des maîtres de la pensée catholique contemporaine.

GABRIEL WIDMER.

FRITZ BLANKE : *Hamann-Studien*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1956, 123 p.

L'auteur a réuni dans ce cahier six études d'un haut intérêt, sur Johann Georg Hamann, surnommé le « Mage du Nord », parce qu'en pleines ténèbres du siècle des lumières, il a vu briller l'étoile de Bethléhem, messagère du Verbe incarné (p. 99). On aurait peine à classer ces études par ordre d'importance, tant elles sont, les six, chargées de vivante substance théologique et philosophique. En plein XVIII^e siècle, à peu de chose près contemporain de Kant, Hamann offre le spectacle étonnant d'un penseur vigoureusement enraciné dans la Réforme. Ni par confessionalisme, ni par goût romantique pour les origines et l'originalité, ni à la manière du siècle éclairé, qui voit en Luther le champion de la liberté d'opinion et de la tolérance ! Il rejoint Luther en son centre, par son sens vivant et aigu de l'incarnation, et se trouve par ce fait à l'opposé de son propre siècle entiché d'idées générales et aveugle pour l'histoire. A la *Critique de la raison pure*, qui réduit la réalité à ses éléments mathématiques et perçus par l'esprit scientifique, et qui entend la purger de ce qui en est pourtant la vraie substance, l'histoire, le contingent, le créé, Hamann oppose sa « Métacritique du purisme de la raison ». Il ose affirmer que la raison elle-même est historique, contingente, tributaire du corps et des sens, puisqu'elle est essentiellement déterminée par le langage, où elle trouve les concepts et les formes de pensée. L'idéalisme de Kant, qui nie le donné de la création, le fait que l'homme et sa raison sont toujours *cet homme et cette raison*, nature et histoire, est en réalité un paganisme. Mêmes réserves en face de Lessing, qui pourtant en appelle parfois, non sans pathos, au grand Luther. L'histoire, pour Hamann « l'officine où est créé le Nouveau », le lieu de la rencontre décisive de l'homme et de Dieu, n'est-elle pas pour Lessing la vaste salle d'école, où le « *summus paedagogus* » développe les facultés naturelles de l'homme, travaillant à se rendre définitivement superflu. Si bien intentionné que soit Lessing à l'égard de la religion, sa manière de dissocier histoire et vérité, de passer l'histoire au filtre de la raison, est essentiellement contraire à la foi chrétienne, qui ne peut que haïr une telle « purification » et tient comme à la prunelle de ses yeux à la « miraculeuse unité » de l'histoire et de la vérité, du temps et de l'éternité (74). Le philosophe et le théologien liront avec le plus grand intérêt l'étude « *Gottesprache und Menschensprache bei J. G. Hamann* ». La pensée centrale de Hamann y est présentée sous un angle particulier, qui en fait apparaître toute l'actualité aussi bien théologique que philosophique, en même temps que la lucidité avec laquelle le « Mage » a discerné — et attaqué — le centre même de l'idéologie et de la critique religieuse rationaliste. Il voit que la parole de Dieu est toujours et nécessairement « en forme de serviteur », et que loin d'être une dégradation, c'est là au contraire la marque indubitable de son caractère révélé. Plutôt que de camoufler son humanité par rationalisation ou par les artifices de l'harmonisation, Hamann la met brutalement en évidence, puisque c'est elle le signe de la condescendance de Dieu : « *Dei dialectus soloecismus* » et en ce sens « *vox populi, vox Dei* » (89). Peut-être le lecteur curieux des grandes lignes de l'histoire de la théologie regrettera-t-il que l'auteur de ces études ne situe Hamann face à l'orthodoxie luthérienne de son siècle que par de brèves allusions dispersées. Sans doute le « Mage » a-t-il vu en elle plus une alliée qu'une ennemie (71), mais une discussion de cet aspect du problème aurait pu, semble-t-il, souligner d'un trait de plus l'actualité de ce penseur. Excellente introduction à Hamann, dense, claire, stimulante.

CHRISTOPHE SENFT.

KURT GUGGISBERG: *Über christliche Geschichtsdeutung.* Rektoratsrede. Bern, Paul Haupt, 1955, 23 p.

Deux types d'interprétation font violence aux faits et faussent la compréhension de l'histoire. Celle, d'abord, qui à la suite du *De Civitate Dei* soumet l'histoire au schéma dogmatique du plan divin. Référée au Royaume, vue comme le triomphe progressif de Dieu sur l'homme et le péché, l'histoire est singulièrement simplifiée. L'imagerie biblique garde certes toutes sa force symbolique et religieuse, mais il faut reconnaître qu'elle oblitère la signification des événements réels. L'autre adversaire est la philosophie de l'histoire à la manière de Hegel, rationalisation radicale de l'histoire, dont on fait l'épiphanie progressive de la raison. Elle ignore délibérément ce qui sort du schéma, l'individuel disparaît et la puissance destructive du mal est niée par un optimisme sans mystère. Mais l'auteur refuse également de ne voir dans l'histoire que chaos et échec, le « musée des erreurs de l'esprit humain ». Elle est régie par la polarité du bien et du mal « qui féconde la vie de l'esprit ». Nous ne savons pas ce que signifie pour Dieu cet antagonisme, et ne saurions nous prononcer définitivement sur tel ou tel événement ou fait de l'histoire. Cependant, dans la visée et l'activité de Jésus apparaît la vérité qui peut servir de norme : l'idée chrétienne d'humanité (die christliche Humanitätsidee). Là, et dans la révélation du pardon divin, on saisit le sens de l'histoire et la possibilité d'échapper à ses énigmes douloureuses. Il faut « croire en l'homme créature et image de Dieu » et cultiver « le respect de la dignité et l'idée d'une fraternité humaine ». Une nouvelle création se réalise, quand les hommes se laissent saisir par l'esprit d'amour, de compréhension et de service total, dont Albert Schweitzer est l'exemple.

CHRISTOPHE SENFT.

GUSTAF WINGREN: *Die Methodenfrage der Theologie.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 161 p. Collection « Theologie der Oekumene », 5.

« Le titre de ce livre n'est pas *Die Methode der Theologie*. Dans le rejet de ce titre, il y a déjà presque une thèse » (p. 1). L'auteur veut montrer que la méthode de la théologie dépend de questions théologiques moins formelles, principalement de l'interprétation que l'on donne de la doctrine de la loi (doctrine du « weltlicher Regiment » de Luther). Ce qui revient à dire que le problème méthodologique ne peut être tranché indépendamment des affirmations que la méthode contribue à élaborer. La méthode doit toujours être reprise, contrôlée, ajustée aux exigences de la pensée biblique.

Si G. Wingren accorde une telle importance à la doctrine de la loi, c'est parce que la théologie actuelle lui semble en défaut sur ce point. Pour le montrer, il fait la critique des présupposés anthropologiques et herméneutiques inhérents aux positions méthodologiques de Nygren, Barth et Bultmann, qui tous trois travaillent selon un schéma arrêté avant (pro-légomènes !) de passer à l'exposé de la doctrine chrétienne proprement dite. Chez ces trois théologiens, les présupposés de la méthode entraînent un gauchissement, un rétrécissement même, des affirmations bibliques relatives à la loi, et corrélativement au péché et à la justification.

Comme on le voit, le vocabulaire de G. Wingren est celui de l'orthodoxie, ce qui est normal chez un représentant du néo-luthéranisme. C'est probablement pourquoi sa critique nous a paru toucher beaucoup plus juste quand il parle

de Barth que lorsqu'il discute les idées de Bultmann. (Pour Nygren, nous ne pouvons guère juger, la majorité des livres cités n'ayant pas été traduits du suédois ; l'ouvrage de G. Wingren a cependant pour nous le grand mérite de situer très clairement *Eros et Agapè*, le seul livre de Nygren qui, à notre connaissance, ait paru en français.) Quoi que cette critique puisse avoir d'unilatéral — et l'auteur en est très conscient — nous avons particulièrement apprécié ce qu'il dit de l'anthropologie de Barth, reprenant en cela les analyses de B. E. Benktson : l'homme est négativement caractérisé par une « Erkenntnislosigkeit » à l'égard de Dieu, d'où il s'ensuit une réduction de l'Evangile à une conception surtout noétique de la révélation. En revanche, nous pensons que G. Wingren n'a pas touché si juste en critiquant la conception bultmannienne de la mort à partir de la doctrine de la résurrection. Plus heureuse est la manière dont il montre que la démythisation entraîne une « spiritualisation de la loi », par quoi il faut entendre une absence de corporéité, caractéristique du kérugma bultmannien ; mais H. Ott (*Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns*) nous a déjà donné de ce fait une démonstration beaucoup plus pénétrante.

Très clair, bien ordonné, sachant toujours s'en tenir à l'essentiel, ce qui n'est pas un moindre mérite, ce livre est cependant contestable sur le point même où il devrait être original. L'auteur prétend en effet confronter la pensée des trois théologiens les plus significatifs du moment avec la doctrine biblique. Mais ici, la doctrine biblique n'est autre que la théologie luthérienne de G. Wingren lui-même. Pour intéressants que soient ses développements sur la doctrine de la loi, il n'en reste pas moins que cela revient à confronter trois théologies avec une quatrième, aussi discutable que les trois autres. C'est pourquoi, malgré le très grand intérêt de ses conclusions méthodologiques, conçues surtout en fonction de la théologie suédoise, son diagnostic et la médication qu'il propose pour la situation théologique actuelle nous laissent quelque peu sceptique.

BERNARD REYMOND.

H. VAN OYEN : *Theologische Erkenntnislehre. Versuch dogmatischer Prolegomena*. Zürich, Zwingli Verlag, 1955, 244 p.

Ce livre entend répondre à la question : comment la théologie doit-elle se comprendre elle-même en tant que science dogmatique, à la lumière de l'Ecriture ? Pour atteindre ce but, il faut partir de la certitude, fondamentale, de la révélation de Dieu en Christ, Sauveur et Seigneur. — La tâche essentielle de la recherche ainsi comprise : examiner le contenu biblique de la connaissance envisagée sous son aspect de vérité, de foi, de liberté, d'amour. L'expression *recognitio* désigne la reconnaissance du croyant — reconnaissance ayant valeur épistémologique — qui naît au travers de la *μετάνοια*, sitôt que l'homme est mis en relation avec le Christ. — Cet ouvrage se situe dans le cadre de la théologie protestante. Il entend aller *son* chemin, en mettant en pleine lumière le rôle du Saint-Esprit dans la confession de la foi de l'Eglise et dans la vie de l'individu. L'auteur saisit chaque occasion de confronter ses thèses essentielles avec celles d'un Bultmann (demythisation du N.T.) et celles d'un Barth (opposition entre *analogia entis* et *analogia relationis*). La position commandée par l'Ecriture lui paraît exprimée au mieux par le terme *analogia participationis*. Par là, il pense éclairer d'une lumière nouvelle la situation de l'homme au sein de la création, et il cherche à creuser l'idée de « Beheimatung der Erde ». — L'intention est donc de renouveler les prolégomènes à une dogmatique

fondée sur la Bible. Dans une large mesure, le professeur de Bâle y a réussi. Le premier chapitre *Orientation* aborde six sujets de taille : tâche de la théologie ; la théologie chrétienne et les religions ; la théologie comme science ; dogme et dogmatique ; dogmatique et apologétique ; la tâche spécifique des prolégomènes. Le second *Développement* comprend trois sections : la révélation en Christ ; l'homme mandataire de Dieu ; le rôle du Saint-Esprit. Le troisième n'est qu'une trop courte conclusion. — La thèse centrale : valeur de connaissance de la *recognitio* nous paraît juste et d'un réel intérêt. En revanche, dans certains passages la pensée laisse une impression de flottement. Pages 26, 27, par exemple, nous croyons discerner comme une confusion entre sens religieux et religion naturelle, données point identiques à notre avis. Page 117, la révélation est définie : « Ce qui était caché est maintenant découvert. » Nous remonterions plus haut et parlerions d'abord de l'enlèvement du voile (du péché), voile qui cache à l'homme l'amour infini de Dieu. — Riche de substance, l'étude de M. van Oyen clarifie nombre de problèmes, sans les simplifier arbitrairement.

EDMOND GRIN.

FRANZ J. LEENHARDT : *Catholicisme romain et protestantisme*. Genève, Labor et Fides, 1957, 47 p. Les cahiers du Renouveau, XV.

Après d'autres publications sur des sujets de controverse (*Le protestantisme tel que Rome le voit*, *L'Eglise et le Royaume de Dieu*, parues chez le même éditeur), M. Leenhardt confronte la piété romaine et la piété évangélique à la lumière de la parabole de l'enfant prodigue, et à partir de la querelle des indulgences : d'un côté, nécessité pour l'homme de coopérer à son salut, dans l'obéissance au magistère de l'Eglise ; de l'autre, reconnaissance de l'amour gratuit du Dieu sauveur et accueil du Saint-Esprit. D'où deux conceptions de la foi, de la Parole de Dieu et de l'Eglise. L'attitude intérieure du catholicisme ne relève-t-elle que de la tradition philosophique grecque et celle du protestantisme de la mentalité hébraïque et biblique (p. 44) ? On nous permettra d'en douter.

GABRIEL WIDMER.

MAX GEIGER : *Geschichtsmächte oder Evangelium ?* Zollikon, Evangelischer Verlag, 1953, 97 p. Theologische Studien, 37.

Ce cahier est un examen critique de la monumentale Histoire de la théologie moderne de Hirsch, qui a depuis lors achevé de paraître. En sa première moitié (p. 6-46), on montre quelles sont, selon Hirsch, les quatre facteurs de l'évolution théologique de l'orthodoxie au protestantisme moderne : la politique et la naissance de l'Etat moderne sécularisé, la science moderne et sa notion de vérité, les systèmes philosophiques et la position privilégiée de la raison, le piétisme avec son intériorité et son moralisme. L'importance de ces facteurs étant reconnue, l'auteur pose la question de la légitimité de leur influence, et il reproche à Hirsch de leur concéder sur toute la ligne la priorité sur les vérités et options essentielles de la théologie traditionnelle. La seconde partie de l'ouvrage (p. 47-96) développe cette critique. La nécessité de réviser les positions de l'orthodoxie étant admise, ne faut-il pas reconnaître que la critique qu'en a faite le XVIII^e siècle a eu pour résultat non de purifier la théologie, mais de l'annexer à la pensée du siècle ? Le conservatisme rigide et l'évolutionnisme accommodant ne sont pas, comme Hirsch a l'air de l'admettre, les seules positions

possibles. D'une plus grande fidélité à l'objet même de la théologie résultera à la fois une critique fondée de l'orthodoxie et une large compréhension pour la pensée du siècle, voire une mise à profit de ses lumières. En terminant, l'auteur montre sur deux points particuliers, la destinée de l'Ancien Testament dans le protestantisme moderne et la doctrine du Saint-Esprit, les conséquences inacceptables de la capitulation néoprotestante devant les « puissances de l'histoire ». Un regret : l'auteur n'a pas jugé utile de préciser davantage sa propre position, en disant de quelle manière lui-même tirerait parti, dans l'intérêt de la théologie, de la pensée du siècle. Un éclectisme, comme celui qu'il préconise p. 74, est-il vraiment une solution possible ? N'est-ce pas, au fond, malgré tout, une façon de refuser le dialogue ?

CHRISTOPHE SENFT.

EMILE BRUNNER : *Le malentendu de l'Eglise* (Das Missverständnis der Kirche). Traduit de l'allemand par François Jéquier. Neuchâtel, H. Messeiller, 1956, 169 p.

L'édition allemande de cet ouvrage a fait l'objet d'un compte rendu dans cette Revue (1952-I, p. 63-65) ; nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur. Rappelons la valeur de la partie historique et critique du livre ; la discussion avec les théologiens catholiques et anglicans sur la doctrine des ministères, notamment, est remarquable. Mais la conclusion de ce grand effort laisse une déception ; E. Brunner a raison de montrer le danger de l'ecclésiasticisme et du cléricalisme, mais n'y a-t-il pas, dans la recherche œcuménique de l'unité, aussi le souffle du Saint-Esprit, et non principalement une préoccupation de sécurité dogmatique ou administrative ? Et les mouvements para-ecclésiastiques ne risquent-ils pas tout autant un durcissement de structure, et le repliement sur soi ?

FRANCIS BAUDRAZ.

JEAN DANIÉLOU : *Dieu et Nous*. Paris, Bernard Grasset, 1956, 251 p.
Collection « Eglise et Temps présent ».

On se réjouit toujours de lire les ouvrages du P. Daniélou, parce que sa pensée nuancée et informée a le don de renouveler les positions traditionnelles. Dans cette brève, mais substantielle somme sur Dieu, son propos « n'est pas de dire ce que je dis de Dieu, mais ce que Dieu a dit de lui-même » (p. 10).

Mais si pour la pensée réformée, Dieu ne parle sans équivoque qu'en Jésus-Christ, pour la pensée catholique, il y a une « révélation cosmique, dont les religions païennes sont l'expression déficiente et qui est de toute manière une révélation imparfaite, incomplète » (p. 22), et dont les valeurs authentiques sont assumées par la révélation biblique, qui en redresse les déviations polythéistes et panthéistes.

Dieu dit aussi quelque chose de lui-même à travers les investigations des philosophes, car « comme pour le Dieu des religions, nous constatons qu'il a un bon et un mauvais usage de la philosophie, qu'il y a un faux Dieu des philosophes et pourtant une vraie philosophie de Dieu » (p. 56). Ce Dieu est l'objet et la limite de la philosophie, qu'elle oublie malheureusement quand elle se transforme en rationalisme ou en agnosticisme.

Après le Dieu des religions et celui des philosophies, le Dieu de la foi est celui qui « intervient dans l'histoire sainte, qui se prolonge dans les sacrements, les décisions infaillibles du magistère, la conversion et la sanctification des

âmes » (p. 101). Inséparable de ses alliances, Dieu s'y révèle comme le Dieu aimant et juste. En Jésus-Christ, il dévoile les opérations de la Trinité, tandis que l'Eglise, « organe infaillible de la tradition » (on trouvera dans ce chapitre la réponse du P. Daniélou à Cullmann), nous transmet la Révélation suprême, re-présentée dans les sacrements, agissante dans les mystiques par les dons du Saint-Esprit.

Illustration vivante de la continuité, de la cohérence entre la religion naturelle et la religion surnaturelle (ce qui n'exclut nullement une dialectique du dépassement du stade inférieur au stade supérieur), cette démonstration si riche de levain évangélique ne nous convainc cependant pas : si le christianisme assume, à la suite d'ailleurs du judaïsme, certaines valeurs des religions et des philosophies ambiantes, n'est-ce pas toujours en fonction de la prédication de l'Evangile, de sa pénétration dans une mentalité qui lui est étrangère, à laquelle la Bonne Nouvelle doit se rendre accessible ? Dans un monde saturé de mythes et d'idéologies, de telles assumptions ne risquent-elles pas d'anticiper, en opérant des discriminations, le Jugement définitif de Dieu ? Variables, provisoires et successives, ne manifestent-elles pas le caractère nécessairement relatif de toute « philosophie de Dieu », de toute théologie qui se constituent en dehors de la révélation de Dieu en Jésus-Christ ? Par fidélité à la Parole conçue dans un sens beaucoup plus restrictif que ne l'entend le P. Daniélou, nous ne pouvons pas accepter sans grandes réserves sa notion de révélation.

GABRIEL WIDMER.

A. DE QUERVAIN : *Ehe und Haus. Ethik II/2.* Zollikon-Zürich,
Evangelischer Verlag, 1953, 232 p.

Dans cet ouvrage riche et dense, l'auteur donne une sorte de « somme » des problèmes si controversés aujourd'hui concernant le mariage et le foyer. — Il commence par se distancer des sociologues et des psychologues, dont la tâche est différente de celle des théologiens. Puis il aborde ces grands sujets : mariage et amour conjugal ; indissolubilité du mariage chrétien ; le mari et la femme, enfants de leurs parents, et parents à venir ; vie conjugale et vie au foyer ; parents et enfants ; la foi peut-elle être un héritage familial ? Le volume s'achève par un bref appel de la communauté chrétienne à l'Etat, en faveur de l'établissement de mesures protectrices pour l'épouse et pour la mère, et aussi de l'institution de secours plus effectifs aux familles qui ont encore le courage d'avoir plusieurs enfants. — Les cinquante pages liminaires s'appliquent à définir clairement la tâche particulière de l'éthique théologique. Sa marque distinctive : enseigner quelle est la volonté de Dieu sur la base des affirmations de l'Ecriture. Sans faire fi ni de la sociologie, ni de la philosophie, ni de la psychologie, l'auteur insiste sur ce fait : il est des lumières que la théologie chrétienne est seule à pouvoir apporter aux hommes d'aujourd'hui. — Le chapitre III (le caractère indissoluble du mariage chrétien) appelle particulièrement l'attention. M. de Quervain s'y sépare et des littéralistes, si nombreux actuellement, qui s'imaginent pouvoir trancher toutes les difficultés à coups de citations bibliques, et des « libéraux » aux yeux desquels tout est affaire de bon sens et d'humanité. Sa conclusion : Décider que l'Eglise refusera toujours de « bénir » des époux divorcés contractant une nouvelle union, c'est se mettre en marge de l'Evangile, et oublier la signification véritable d'une « bénédiction » nuptiale.

EDMOND GRIN.

A. DE QUERVAIN : *Ruhe, Arbeit, Lohn, Eigentum.* Ethik II/3, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1956, 196 p.

Avec une persévérance jamais en défaut, le professeur de Quervain a poursuivi la publication de son Ethique chrétienne. Ce volume marque l'achèvement de l'œuvre. — Nous avons signalé la parution d'*Ehe und Haus* (II/2). Nous ne nous étendrons donc guère sur ce quatrième tome, de la même venue et de la même valeur que les trois premiers. — Les théologiens qui s'occupent de théologie morale s'entendent souvent reprocher de manquer de hardiesse. Ce grief n'atteint pas M. de Quervain. Avec un beau courage, il aborde des questions aujourd'hui brûlantes, n'admettant pas que les problèmes des loisirs, du travail, du salaire, de la propriété, et tant d'autres soient abandonnés par l'Eglise aux « spécialistes ». Il entend les examiner à la lumière de l'Evangile. Il convient de l'en féliciter. — Les pages consacrées à la relation intime entre le travail et la détente, par exemple (81 ss.), sont d'une heureuse actualité.

EDMOND GRIN.

JACQUES DE SENARCLENS, W. A. VISSER 'T HOOFT, JACQUES COURVOISIER : *Remède de cheval.* Textes publiés à l'occasion du 70^e anniversaire de Karl Barth. Genève, Labor et Fides, 1956, 86 p. Les cahiers du Renouveau, XIII.

Les trois études réunies dans cette brochure ont paru dans *Antwort*, le gros volume publié en hommage à K. Barth, et dont les mille pages ne seront guère lues par le public de langue française ; c'est une bonne idée de lui en rendre accessibles quelques extraits, de théologiens de chez nous — si on nous permet d'annexer M. Visser 't Hooft.

J. de Senarclens — « La concentration christologique » — explique l'intention de Barth de soumettre toute la théologie à la christologie, afin de bâtir non une théologie naturelle, une théologie de l'homme, mais une théologie de la grâce de Dieu en Jésus-Christ.

W. A. Visser 't Hooft relève l'influence de Barth sur le changement de climat dans le mouvement oecuménique entre les conférences de Stockholm (1925) et d'Oxford (1937).

J. Courvoisier rapproche de Barth le caractère et la pensée de Zwingli, homme mal connu, dit-il, dont Luther a fait une caricature rationaliste. Il faut noter le rôle de l'Ascension dans la doctrine de la cène, joint à la signification ecclésiologique du sacrement : le corps humain de Jésus est dans le ciel, non dans les éléments de la cène ; et c'est l'Eglise qui est son corps présent.

Ces trois études sont encadrées par une préface de Fernand Ryser et une postface de Willy Donzé, respectivement traducteur principal et éditeur de la Dogmatique de Barth en français.

FRANCIS BAUDRAZ.

Les morales non chrétiennes. Journées « Ethnologie et Chrétienté », Paris, 1954. Bruges, Editions de l'Abbaye de Saint-André, 195 p.

Le titre de ce livre est trop ambitieux : il ne s'agit pas des morales non chrétiennes, mais plutôt de quelques-unes d'entre elles. — J. de la Croix Kaelin analyse les possibilités qui s'ouvrent à l'étude des morales ethniques du point de vue strictement catholique. — A. Cazelles retrace le développement de la conception du « bien et du mal moral en Israël », depuis J. E, les prophètes

du VIII^e siècle, et D jusqu'à la littérature apocryphe ; généralement, « le bien et le mal sont conçus comme la fidélité ou l'infidélité à une loi révélée », mais vers la fin de l'histoire vétérotestamentaire se prépare une conception plus universelle, à savoir une notion qui « séparera la morale naturelle de la morale surnaturelle ». — E. Drioton apporte un essai bien documenté sur la sagesse morale en *Egypte*, qui cherche à assurer la vie dans l'au-delà et qui aboutit à des idées très semblables à celles du N.T. dans la parabole de Lazare et du riche. — De même, la morale *iranienne*, d'après J.-P. de Menasce, est une morale de tendance eschatologique, mais aussi une morale de choix, convaincue que le bien l'emportera sur le mal. — La dialectique de la notion du bien et du mal moral dans le *Bouddhisme* (et spécialement dans l'amidisme) est préservée par H. de Lubac : à l'insistance sur la vie morale correspond sa relativisation. — La contribution de Humbertclaude a trait à un sujet charmant : la morale au *Japon* — morale familiale du foyer — et elle restera peut-être le plus profondément dans la mémoire du lecteur. — Enfin, le chapitre sur la morale de *quelques populations de l'Afrique noire* (G. van Bulck) fait songer à l'« anima naturaliter christiana ». — En résumé : volume très varié, très utile, donnant envie de continuer les recherches. On s'étonne, cependant, de voir rangée parmi les morales non chrétiennes la morale biblique de l'Ancien Testament.

CARL A. KELLER.

WERNER JAEGER : *Humanisme et théologie*. Traduction de l'anglais par H. D. Saffrey. Paris, Les Editions du Cerf, 1956, 125 p.

Pour l'illustre exégète de Platon et d'Aristote, il y a deux formes d'humanisme : une forme anthropocentrique (l'homme est mesure de toute chose) ; issue des Sophistes et se confondant avec l'idéal d'une culture générale, elle dégénère en relativisme. L'humanisme théocentrique par contre (Dieu, mesure de toute chose), instauré par Socrate, Platon et Aristote, développé et achevé par saint Augustin et saint Thomas, s'appuie sur une théologie, « construction rationnelle » de l'idée qui fait de Dieu « la règle absolue de perfection et le principe suprême de l'être ». Historiquement, cet humanisme conserve et préserve l'intention de l'humanisme anthropocentrique, que ce soit au V^e siècle avant Jésus-Christ, durant les premiers siècles de l'ère chrétienne ou aux XV^e et XVI^e siècles. Il implique, aussi bien chez les chrétiens que chez les grecs, une conception de la nature humaine définie par la raison désireuse de connaître la vérité et d'accéder à l'éternité. — Cette remarquable conférence donnée à l'Aristotelian Society de Marquette (Etats-Unis) apprendra beaucoup au lecteur sur les relations entre l'hellenisme et le christianisme, et l'obligera à la lumière d'une information très sûre à repenser la thèse de la continuité entre l'idée grecque de culture (*paideia*) et les intentions de la théologie chrétienne.

GABRIEL WIDMER.

FÉLIX RAVAISSE : *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Fragments du tome III (Hellénisme - Judaïsme - Christianisme). Texte établi par Charles Devivaise. Paris, Vrin, 1953, 158 p.

On sait la place importante qu'occupe Ravaïsson dans la lignée spiritualiste de la philosophie française, entre Maine de Biran et Bergson. Ainsi que le rappelle ce dernier dans un article bien connu sur la vie et l'œuvre de son maître (*La pensée et le mouvant*, IX), l'Académie des sciences morales et poli-

tiques ayant mis au concours, en 1832, une étude sur la *Métaphysique* d'Aristote, Ravaïsson obtint le prix, puis refondit, élargit son mémoire, « en fit un livre admirable ». Malheureusement, les deux premiers volumes seuls parurent. Deux autres volumes annoncés ne vinrent jamais. Tel que nous l'avons, l'ouvrage n'en est pas moins fondamental. Il nous montre en Aristote autre chose et plus qu'un témoin du passé, « le fondateur de la métaphysique et l'initiateur d'une certaine méthode de penser qui est la philosophie même » (Bergson). — Si l'on en croit une déclaration orale de l'auteur, le troisième volume aurait été entièrement rédigé. Hélas, il ne nous en reste que des fragments. Sachons gré, du moins, à M. Devivaise de nous les restituer d'excellente manière. Ils nous révèlent un Ravaïsson fortement influencé par la *Mythologie* de Schelling. Les pages les plus importantes sont groupées sous ce titre : *Hellénisme, judaïsme, christianisme*. L'une des thèses centrales est que le christianisme, par le mystère de l'Incarnation, a distingué et réconcilié à la fois deux idées extrêmes entre lesquelles se partageait le monde antique : la nécessité pure et la liberté pure. Une seconde série de fragments concernent la Révélation telle qu'elle fut transmise par l'intermédiaire des Anges, de la loi mosaïque, des prophètes et du Verbe. Viennent enfin de nombreux *textes complémentaires*, qui gravitent autour de la pensée grecque et chrétienne.

RENÉ SCHÄFER.

ARNOLD REYMOND : *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine*. 2^e édition revue et complétée. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 258 p.,

Quel plaisir de relire ce « classique » ! Deux chapitres sont nouveaux : celui qui concerne la préhistoire, et celui qui traite des rapports entre sciences occultes et sciences rationnelles. — On admire — et réadmire — l'érudition de l'auteur, sa maîtrise des difficiles problèmes de la science antique, et cette clarté extraordinaire de l'intelligence qui donne aux profanes l'impression de devenir, à leur tour, très intelligents. Toute cette Histoire est en réalité structurée par des thèmes philosophiques : perennité et identité de l'esprit humain sous ses diverses manifestations ; primat du rationnel sur le sensible, de la pensée déductive sur l'analogie ; interpénétration des domaines scientifiques et métaphysiques ; pouvoir créateur de l'esprit ; bref, on y lit *Philosophie spiritualiste* en filigrane. — Le pivot systématique de cette évolution de la science semble être, pour l'auteur, à la fois l'apparition, au temps de Pythagore, des irrationnelles, et le refus, depuis Zénon, d'inclure l'infini dans les mathématiques. Historiquement, l'auteur, très objectif dans ses jugements de valeur, semble cependant dévaloriser l'importance d'Archimète et revaloriser la science aristotélicienne ; mais de tels jugements de valeur, est-il besoin de le dire, sont autant de jugements de réalité, et l'optique personnelle d'Arnold Reymond est le gage de la portée universelle de ses analyses. J.-CLAUDE PIGUET.

GERHARD LEHMANN : *Geschichte der Philosophie. X. Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts*, I. Berlin, de Gruyter, 1957, 128 p. Sammlung Göschen, Band 845.

La réputation de l'*Histoire de la philosophie* publiée par la collection Göschen n'est plus à faire. Ce nouveau fascicule ordonne sa matière en trois parties : le *nouvel idéalisme* (Eucken, Boutroux, Dilthey, Simmel, Rickert, Natorp),

le *nouvel hégelianisme* (Croce, Gentile, Glockner), l'*irrationalisme et l'intuitionnisme* (Nietzsche, Klages, Losski, Bergson). Reprochera-t-on à l'auteur l'orientation trop germanique de ses thèmes, de ses analyses, de ses références ? Louons-le plutôt d'avoir condensé beaucoup de matière sous un petit volume.

RENÉ SCHÄFER.

ANTONIO ROSMINI : *Théorie de l'assentiment*. Traduction, introduction et notes par Marie-Louise Roure. Paris-Lyon, Vitte, 1956, 210 p. Collection « Problèmes et doctrines ».

Dans l'importante introduction à sa traduction du I^{er} Livre (Degli assensi) de *La Logica* (1850-1851) de Rosmini, M^{me} Roure expose avec un sens averti des problèmes, la théorie rosminienne de la connaissance comme un idéalisme objectif, qui, à la différence de l'idéalisme kantien, se fonde sur une intuition primitive de l'être et qui, proche en cela du cartésianisme, fait une place à la volonté (actions) à côté de la perception (passions). — Dans ce contexte métaphysique original, Rosmini définit l'assentiment comme « un acte par lequel l'homme, doué de raison, adhère à un jugement possible qu'il a conçu » (p. 169). Il en donne une analyse très fouillée et montre en examinant sa nature qu'il appartient à une « faculté spéciale du sujet », la faculté immédiate d'assentir (p. 125). Pareille théorie comme la *Grammar of assent* de Newman n'éclaire-t-elle pas les substructures logiques de la croyance et de l'acte de foi ?

GABRIEL WIDMER.

Studia Philosophica, Volume XVI, 1956. Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 280 p.

Signalons ici la publication du *Symposium* de la Société suisse de philosophie, tenu à Berne en 1956 et consacré à la psychologie. Ajoutons-y les contributions de G. Dubois, qui défend le finalisme en biologie, de F. Bonsack, qui réinterprète le principe de causalité en sciences, et de W. Stegmüller, qui étudie les rapports de la logique contemporaine et de l'ontologie. Ernst Haenssler décèle l'équivoque de certains concepts métaphysiques, E. von Schaenk s'interroge sur la responsabilité, M. Fierz sur l'essence de la physique théorique et H. Barth sur la nature de l'esthétique. F. Brunner retrace l'itinéraire spirituel de R. Le Senne.

J.-CLAUDE PIGUET.

GENEVIEVE RODIS-LEWIS : *La morale de Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 132 p. Initiation philosophique.

On connaît les importantes contributions de l'auteur aux recherches cartésiennes ; elles sont une garantie de la valeur de ce petit livre. — M^{me} Lewis prend, en effet, toutes les précautions possibles pour tenter de restituer la « vraie morale » de Descartes, sans tenter une seule fois de la compléter ; car on sait assez que Descartes ne l'a jamais écrite. — La morale apparaît alors comme une composante capitale du cartésianisme ; elle corrige l'image traditionnelle qu'on s'en fait. Au champion des distinctions de raison et de l'intelligence séparée succède en effet, en morale, l'homme *incarné*, dont la spéulation se fait empirique, la sagesse temporelle, et la méditation engagée dans les mille et une contingences de la vie concrète. L'âme n'est plus séparée radicalement du corps, mais unie à lui « comme un seul tout » (*6^e Méditation*). De

même la vertu est moins de « bien penser » (abstrairement) que de garder son attention toujours en éveil : « D'une virtualité qui sommeille en chacun, écrit M^{me} Lewis, le vertueux fait une puissance positive, toujours prête à passer à l'acte. »

J.-CLAUDE PIGUET.

PAUL MENZER : *Goethes Aesthetik*. Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1957, 223 p. Kantstudien, Ergänzungshefte.

Il ne s'agit pas d'esthétique, mais d'art ; ni de philosophie, mais de critique littéraire. C'est une histoire des influences artistiques subies par Goethe, et des idées de Goethe sur les arts, sur les artistes et sur les écoles. — L'idée générale est que Goethe s'est abstenu constamment de préoccupations théoriques : il redoutait tout ce qui est systématique, et la spéculation esthétique tout particulièrement, qui était alors fort à la mode. Comme le dit M. Menzer, « contre l'esthétique rationnelle de son temps, Goethe affirme le droit de l'artiste » (p. 217). — Ce livre est un livre d'histoire ; on y suit Goethe dans son évolution, de la période *Sturm und Drang* aux années de Weimar et à la rencontre avec Schiller. C'est dire aussi ce que ce volume doit à son origine, qui est un cours universitaire, et au tour très analytique de la pensée de son auteur.

J.-CLAUDE PIGUET.

Histoire générale des sciences. Tome I : La science antique et médiévale. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 627 p.

Depuis que Tannery a suscité des vocations d'historiens des sciences, il y a eu de nombreuses études portant sur l'histoire d'une discipline ou d'une autre pour une période donnée, mais presque toutes les fois qu'il y a eu des tentatives embrassant l'ensemble de la vie scientifique des origines à nos jours la mort venait interrompre l'historien avant que son œuvre fût achevée ; de plus une œuvre d'ensemble entreprise par un seul auteur repose nécessairement en partie du moins sur des travaux de seconde main. Pour échapper à ces inconvénients, cette histoire générale des sciences est une œuvre collective où seuls ont collaboré des spécialistes capables de travailler sur des textes originaux. M. René Taton a assuré l'unité du volume en assumant l'orientation et la direction de l'ensemble. De nombreuses illustrations agrémentent ce volume qui est muni de deux index (noms et notions) et d'une table explicative des illustrations.

Les sciences chinoise, indienne, précolombienne ont fait l'objet d'études aussi bien que les sciences phénicienne, égyptienne, hellène, arabe, juive ou occidentale.

Le fait d'avoir groupé ces divers articles dans un même volume rend plus sensible la nature du progrès scientifique : chacun est à même de constater que, malgré l'influence qu'exercent entre eux les divers domaines de la science (interaction signalée par Jean Piaget dans son « Epistémologie génétique »), bien souvent un progrès dans un domaine n'entraîne pas nécessairement un progrès dans un autre domaine. Ainsi, on voit les Egyptiens faire preuve d'esprit scientifique en médecine, spécialement en chirurgie : les Instructions du papyrus Smith, « rédigé avec un soin extrême, presque scientifiquement » (p. 66)... « ne sont pas seulement remarquables par la méthode d'exposition, qui fait valoir la rigueur de l'examen, la justesse du diagnostic, la fermeté du pronostic : elles le sont encore par ce qu'elles nous apprennent des procédés

mis en œuvre pour soulager, et bien souvent, sauver leurs malades » (p. 67). En revanche, un jugement sévère a pu être porté sur leurs mathématiques parce qu'aucun des textes que nous possédons ne témoigne du moindre souci de la preuve ni de la démonstration (p. 50).

De même, en confrontant ces diverses investigations, on est amené à porter des jugements plus nuancés sur les diverses périodes étudiées. On se souvient de la conclusion de M. Gilson à son étude sur la philosophie au moyen âge : « Pour toute pensée occidentale, ignorer son moyen âge, c'est s'ignorer elle-même... » On y songe en lisant la conclusion de cet ouvrage : « Il nous semble impossible d'accepter la double accusation de stagnation et de stérilité portée contre le moyen âge latin. Certes l'héritage antique n'a pas été totalement connu, ni toujours judicieusement exploité ; certes les hommes les plus éminents comme Léonard de Pise, Pierre de Maricourt ou Thierry de Freiberg n'ont pas fait école ; il n'en reste pas moins que d'un siècle à l'autre — d'une génération même à une autre à l'intérieur d'un même groupe — il y a évolution et généralement progrès.

» L'Eglise (dont l'attitude face à la Science est peut-être blâmable à d'autres époques) a, pour le moyen âge, beaucoup plus sauvé et encouragé qu'elle n'a freiné ou détourné. Aussi, bien qu'elle ne veuille se recommander que de l'antiquité, la Renaissance est bien la fille ingrate du moyen âge. »

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

JEAN-FRANÇOIS REVEL : *Pourquoi des philosophes ?* Paris, Juillard, 1957, 174 p.

Quel délicieux pamphlet que voici, et comme il vient à son heure dans une philosophie qui, en France au moins, s'épuise de plus en plus dans des querelles d'apothicaires ou des discussions de mandarins. L'auteur, qui est professeur de philosophie dans un lycée, connaît fort bien le milieu intellectuel parisien, et fort bien la philosophie aussi. Ce qui lui permet de violentes satires.

Fatuité de philosophes : « Y-a-t-il jamais un problème philosophique qui ne soit résolu ? On peut même dire, hélas, qu'ils le sont tous. Il se trouve, dans toutes les disciplines, des problèmes qui restent sans solution ; en philosophie, jamais. » (p. 16).

Confusion des historiens de la philosophie, qui tiennent pour acquis ce qui est en question, et poussent à leur comble « la confusion entre le langage dont on se sert pour exposer les faits et celui dont on se sert pour analyser les théories » (p. 19).

Goût de l'élucubration surtout : « La chaise n'est pas dans la conscience, dit Sartre. Mais qui a jamais pensé qu'elle y fût ? et ... truisme que ... L'idée que lorsque je regarde une chaise c'est effectivement la chaise que je vise et non son image dans la conscience » (p. 39).

Et ainsi en va-t-il des sociologues et des psychologues. La satire contre la psychanalyse est féroce (ajoutons qu'elle est facile)... Celle contre Heidegger est à certains points de vue plus réussie, mais d'autre part il ne faut jamais oublier que le jargon de Heidegger, pour être du jargon, cache une véritable philosophie (on en dirait de même de Bergson, injustement traité).

La conclusion est pessimiste : « La plupart des problèmes que la philosophie se posait aux XVII^e et XVIII^e siècles ont été résolus — ou pulvérisés — par la physique, par la psychanalyse, par l'économie politique, par l'histoire, par la biologie, et... par les événements », (p. 33), tandis que la philosophie « reste

un cas particulier de la magie imitative » (p. 74) — et alors à quoi bon des philosophes ?

L'atmosphère générale de ce livre est agréablement progressiste ; l'auteur est un essayiste averti, qui, pourtant, reste encore à la surface du véritable problème.

J.-CLAUDE PIGUET.

DENIS HUISMAN et ANDRÉ VERGEZ : *Métaphysique*. Préface d'André Le Gall. Paris, Nathan, 1957. 175 p. Court traité de philosophie.

Signalons ici ce manuel, destiné à rendre de grands services non seulement aux écoliers, mais encore à l'honnête homme. Le contenu recouvre le programme dit de « philosophie générale », mais deux appendices ouvrent à l'univers philosophique contemporain : « Qu'est-ce que le matérialisme dialectique ? » et « Qu'est-ce que l'existentialisme ? ».

J.-CLAUDE PIGUET.

ARNOLD REYMOND : *Les Principes de la logique et la Critique contemporaine*. Nouvelle édition augmentée. Paris, J. Vrin, 1957, XXV-277 p.

Il est rare qu'un livre qui porte sur une discipline en pleine évolution garde, vingt-cinq ans après sa parution, une valeur autre qu'historique. C'est toutefois le cas des *Principes de la logique* de M. Reymond, publiés pour la première fois en 1932 à la suite de cours faits à la Faculté des Lettres de Paris. Non seulement le développement de la logique n'a en rien infirmé les thèses maîtresses de l'ouvrage, il a plutôt contribué à les confirmer.

Sans doute, depuis les *Principia mathematica* de Whitehead et Russell, depuis les travaux de Hilbert, la technique logique a-t-elle considérablement progressé. Mais cela n'importe pas ici, la valeur du livre de M. Reymond reposant sur ses analyses philosophiques et non pas sur tel exemple particulier.

Je ne chercherai pas à faire sentir en si peu de place toute la richesse de l'ouvrage. Je me bornerai à signaler les deux points qui me paraissent fondamentaux.

1. Les mathématiciens, à qui l'on doit presque exclusivement la logique moderne, tendent le plus souvent à séparer radicalement la forme et le contenu, la syntaxe et la sémantique. Cela les conduit à construire un système purement formel, c'est-à-dire à donner un ensemble de règles qui servent à manipuler des signes en principe dépourvus de toute signification et à ne chercher qu'ensuite à interpréter ces signes qui deviennent alors des symboles. Cette façon de faire permet de constituer facilement des logiques de différentes sortes : logiques à n valeurs de vérité, logique sans négation, logique sans tiers exclu, etc. Il s'ensuit que les principes mêmes de la logique semblent être remis en question, perdre en tout cas leur caractère de nécessité.

C'est ce que M. Reymond va contester en faisant voir que le point de vue initial de cette façon de procéder est illégitime et que rien ne nous autorise à séparer pour les isoler la forme et le contenu. Croire qu'on peut rejeter les fondements de la pensée ou ne les accepter que par commodité, c'est confondre les conditions qui rendent la vérité possible avec les propositions vraies qui sont élaborées grâce à elles. Ces dernières peuvent changer si notre information sur le réel se modifie, elles peuvent être tenues pour conventionnelles dans la mesure où nous les limitons à certains aspects des choses plutôt qu'à d'autres. Mais « les conditions de la vérité demeurent absolues » (p. 255).

2. Une autre question fondamentale dont s'occupe M. Reymond est celle du rapport entre la logique et les mathématiques. On sait que le statut des mathématiques est encore un sujet de controverses. Trois tendances principales se sont fait jour : le *logicisme* selon lequel les mathématiques ne seraient qu'une partie de la logique, l'*intuitionnisme* qui fait reposer les mathématiques sur l'intuition irréductible de la suite des nombres et qui tiendrait plutôt la logique pour une partie des mathématiques, le *formalisme* enfin qui cherche à formuler les mathématiques comme une théorie axiomatique formelle dont on doit prouver la consistance.

M. Reymond montre que chacune de ces théories contient une part de vérité, mais qu'aucune n'est tout à fait satisfaisante. Il y a en effet différence de nature entre la logique et les mathématiques. La première se sert de *classes*, c'est-à-dire de collections d'objets qui ne doivent qu'être distincts les uns des autres. Les secondes font usage d'*ensembles* qui sont aussi des collections d'objets distincts mais qui possèdent encore des propriétés numériques définies. Il faut donc reconnaître un donné mathématique spécifique, faute duquel on ne saurait rendre compte des rapports réels entre la logique et les mathématiques.

JEAN-BLAISE GRIZE.

MARTIN HEIDEGGER : *Qu'est-ce que la philosophie ?* Traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jean Beaufret. Paris, Gallimard, 1957, 54 p.

Cet opuscule reproduit une conférence prononcée à Cérisy-la-Salle, en Normandie, en août 1955, sous le titre : *Was ist das — die Philosophie ?* L'éditeur nous promet, en outre, une version française des *Holzwege*. Traduire Heidegger est une gageure. Réjouissons-nous cependant de voir pénétrer en France une pensée qui a suscité, jusqu'à maintenant, plutôt la surprise que le dialogue¹. — Partant d'une exégèse du mot φιλοσοφία, M. Heidegger constate que la philosophie est un chemin et que ce chemin est spécifiquement grec. « Nous ne pouvons poser la question : qu'est-ce que la philosophie ? — que si nous nous adonnons à un dialogue avec la pensée du monde grec » (p. 17-18). Cette question elle-même est déjà grecque, car elle implique un τι ἔστιν. Ainsi, demander : qu'est-ce que la philosophie ? — c'est poser une question grecque relative à une chose grecque. — Il y a plus. Poser cette question, c'est être déjà philosophe. Nous voici dans un cercle : l'ami de la sagesse (philosophe) cherche ce qu'il connaît déjà, puisqu'il l'aime. Quelle est cette chose cherchée ? C'est l'être de l'étant, c'est « l'étant visé dans son être » (p. 28). — Cette tension nostalgique vers l'être de l'étant apparaît, non avec Héraclite ou Parménide, qui furent « les plus grands penseurs », mais avec les premiers *philosophes*, Platon et Aristote. Elle se poursuit sous la forme de la subjectivité cartésienne, où l'étonnement devant l'être s'accompagne d'une certitude fondée sur l'indubitable. — Que sera dès lors la réponse à cette question ? Non une réponse quelconque, fondée sur l'examen des solutions

¹ Signalons, récemment parue aux Editions Aubier, la *Lettre sur l'humanisme* dont la revue *Fontaine* (nov. 1947) avait déjà donné un extrait. Sous le titre *Vers la fin de l'ontologie*, M. Jean Wahl a publié un commentaire à l'*Einführung in die Metaphysik* (Paris, 1956) qui reprend et discute les thèses heideggeriennes.

proposées dans l'histoire, mais une « réponse philosophante » (p. 34), une réponse qui philosophie par elle-même et nous met en chemin vers l'être de l'étant par le moyen d'un dialogue avec les philosophes. — Certes, cet être de l'étant que nous visons en tant que philosophes, nous sommes déjà établis dans sa correspondance par notre rattachement à l'essence d'hommes, correspondance qui « demeure sans cesse notre séjour » (p. 39). Mais il est rare qu'elle devienne « une tenue assumée en propre par nous et ouverte à un déploiement » (p. 39). La philosophie n'est donc pas simple correspondance, mais correspondance accordée à l'appel de l'être de l'étant. Elle est, conformément à la définition de Platon et d'Aristote, étonnement ; mais plus qu'étonnement initial, étonnement constant. « L'étonnement porte et régit d'un bout à l'autre la philosophie » (p. 42). — Le langage de cette correspondance est *logos*, c'est-à-dire éclosion, éclatement de l'être en dire, langage non moins privilégié que celui de la poésie. — Que penser de ces pages ? Elles tendent à exprimer simplement des choses profondes. Le lecteur a parfois le sentiment de retrouver difficilement des choses simples. Le recours à l'exégèse de formules grecques est traité avec une telle liberté qu'il ne prouve rien, ou guère¹. Des notions importantes sont proposées sans rien qui les légitime. Qu'est-ce au juste que ce « recueillement » auquel doit conduire l'appel de l'être de l'étant ? (p. 51). On nous le laisse ignorer. D'où l'impression gênante qui se dégage d'une méditation à la fois trop philologique et trop poétique pour satisfaire véritablement le philosophe.

RENÉ SCHÄFER.

ANDRÉ DARBON : *Les catégories de la modalité*. Publié par Madeleine Lagarce-Darbon. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, VIII + 164 p.

Ce très bel ouvrage, suite de cours professés à la Faculté des Lettres de Bordeaux en 1940-1941, prend le prétexte d'une étude de la modalité pour préciser un aspect fondamental de la pensée de son auteur. Il s'agit de soutenir une philosophie où la volonté est l'analogie la meilleure pour imaginer le fond des choses.

La nécessité en effet, prise au sens strict, n'existe qu'entre les hypothèses et la conclusion d'un raisonnement logique. Les hypothèses n'ont jamais en elles-mêmes un caractère de nécessité. Les lois mêmes de la science, si elles parviennent à indiquer que l'état d'un système découle nécessairement de l'état qui le précède immédiatement, n'apportent aucune information sur les conditions initiales du système et la vérité du Réel est ainsi purement contingente. Quant au possible, il serait faux de lui dénier toute réalité ontologique à la manière de Spinoza. Bien au contraire, chaque fois qu'il y a invention, création artistique, choix moral, bref dans chacune des activités qui font la dignité humaine, le déterminisme causal strict est en échec. L'acte qui est accompli aurait pu ne pas être. Pour l'action il y a réellement des possibles dont l'un seulement, celui qui est voulu, se réalise. Et c'est la condition même du choix, la condition de la liberté.

JEAN-BLAISE GRIZE.

¹ Le texte s'achève sur ce mot d'Aristote : τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς, traduit ainsi : « L'Etant-Etre arrive en manières multiples à l'éclat du paraître. »

GEORGES GUSDORF : *La vertu de force*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 120 p. Initiation philosophique, 26.

Le but de ce petit ouvrage est de réhabiliter la *force*, dont l'idée évoque trop souvent des résonances fâcheuses, et de montrer qu'il s'agit d'une véritable vertu, requise par toute vie morale : « la restauration de l'exigence morale dans son authenticité implique une redécouverte de la vertu et de la force » (p. 3). La force véritable permet à l'homme d'être maître de soi et de réaliser son unité personnelle ; elle lui permet également d'être le maître de l'événement, ou, plus exactement, du sens donné à l'événement, et de réaliser la valeur dans un monde sans cesse hostile.

On trouvera dans ce livre d'excellentes pages : sur la santé et la maladie, sur la faiblesse et ses variétés, sur la bonne et la mauvaise violence. Des exemples vivants, des formules bien frappées, un style aisément rendent la lecture attrayante. Mais on ne fait qu'effleurer les questions sans en approfondir aucune, et l'on reste sur sa faim.

ANDRÉ VOELKE.

RAYMOND BAYER : *Traité d'esthétique*. Paris, Colin, 1956, 300 p.

C'est là un livre riche et touffus, où pour chaque problème étudié les positions prises au cours des siècles sont rappelées et discutées.

L'auteur se rapproche des positions de M. Gonseth en affirmant que l'œuvre d'art est une ouverture, et que « le symbole est pour ainsi dire l'image ouverte » (p. 51) ; de plus il accorde le plus grand poids au *schématisme*.

L'idée centrale est que « toute œuvre de l'art n'est que le tracé d'une activité » (p. 223) ; dès lors « toute valeur esthétique est pour nous le centre d'un problème opératoire ; ce qu'il faut y chercher, c'est le réalisme particulier des réussites, et ceci par une investigation de l'univers des effets » (p. 288).

La discussion des thèses contenues dans cet ouvrage dépasserait de loin les possibilités d'un compte-rendu.

J.-CLAUDE PIGUET.

GASTON BACHELARD : *La formation de l'esprit scientifique*. Paris, Vrin, 1957, 256 p.

M. Jules Vrin a eu l'heureuse idée de rééditer pour la troisième fois cet ouvrage de M. Bachelard. Savoureux et original comme le sont tous les livres du célèbre épistémologue, ce volume étudie comment se forme l'esprit scientifique, inséparable du « sens du problème » (« Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question », p. 14).

L'ouvrage est un véritable itinéraire des obstacles à franchir pour accéder à la connaissance scientifique : obstacle de l'expérience empirique à laquelle s'oppose l'expérimentation scientifique, obstacle de l'érudition qui fait exposer de nombreuses théories, jugées fausses par l'auteur, avant d'exposer la sienne jugée bonne (« La masse d'érudition que devait charrier un livre scientifique au XVIII^e siècle fait obstacle au caractère organique du livre », p. 27), obstacle de la connaissance générale (l'explication par le général a le tort d'éliminer les anomalies, or « un des aspects les plus frappants de la Physique contemporaine, c'est qu'elle travaille presque uniquement dans la zone des perturbations », p. 58), obstacle verbal : Réaumur compare l'air à une éponge, comparaison qui offrira un obstacle sérieux au progrès scientifique, les auteurs n'arrivant pas à se débarrasser de cette comparaison. De même la connaissance unitaire

et pragmatique, les divers substantialismes de l'occulte, de l'intime, de la qualité évidente forment des barrières plus ou moins difficiles à franchir pour que l'on parvienne à la connaissance scientifique. Il y a également des obstacles dans le réalisme (p. 148), dans l'animisme, dans la connaissance quantitative (p. 237). Pour finir l'auteur conclut en nous invitant à voir avec lui que dans l'œuvre de la science, on doit être capable de voir s'écrouler les plus belles constructions théoriques et recommencer (p. 252). Destruction qui ne se fait pas au hasard, mais dépend du « principe du plus ample informé », selon la terminologie reymondienne. S'il y a ratures et recommencements, le progrès de la science est « révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature » comme l'écrivait Jean Cavaillès (*Logique et théorie de la science*, 1947, p. 78). Et n'y a-t-il pas en même temps une stabilité de fait de l'édifice scientifique dans ses parties fondamentales ? (Bouligaud et Desgranges : *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, p. 173, 1949, Paris.)

A. VIRIEUX-REYMOND.

Atti del III Congresso internazionale di Estetica, Venezia, 3-5 settembre 1956. Edizioni della Rivista di Estetica, Istituto di estetica della Università di Torino, 1957, 732 p.

Il y a là près de cent cinquante communications, en provenance de presque tous les pays : Italie (75), France (25), U.S.A. (15), Angleterre (6), pays d'Europe, Indes, Japon, Pologne, Cuba...

Relevons dans cet océan la contribution d'Etienne Souriau (*Les limites de l'esthétique*), celle de D. N. Morgan (*Logical Language and Non-Objective Painting*) ; la première est significative du renversement qu'effectue l'esthétique contemporaine relativement à l'esthétique traditionnelle, et la seconde cherche à lier l'art aux pointes extrêmes de la logistique. J.-CLAUDE PIGUET.

FRANÇOIS GRÉGOIRE : *La nature du psychique.* Initiation philosophique, 25, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 133 p.

On s'attend à une introduction à la psychologie, ou tout au moins à la reprise des discussions traditionnelles sur l'existence d'une dimension « psychique » de l'être, et sa différenciation des phénomènes physiques. Mais le livre, malgré sa brièveté, est plus ambitieux : il porte, en fait, sur la nature de l'esprit, « centre et croix de toute la Philosophie depuis des millénaires » (113). Partant, pour s'en évader aussitôt, du « point de vue scientifique », il suit l'émergence de l'« esprit » au sein de la sensation (de la sensation au jugement), le débusque, plus près de sa nature, dans le raisonnement et l'invention, opposant ensuite deux formes de compréhension, l'une par modèles symboliques (constituant la science), l'autre par intuition « chaleureuse » (constituant l'expérience), arrivant ainsi à un point dont la phénoménologie part volontiers, mais s'en dégageant hâtivement pour affronter l'esprit à ces situations limites que sont l'expérience mystique et l'intuition bergsonienne. En définitive, l'auteur dégage trois aspects essentiels du « spirituel » : opposition bi-polaire (le monde, l'individu), processus structurant et même auto-structurant, transcendance à tout le mondain (« moi » compris) (115).

Au passage, des remarques ingénieuses sur les mathématiques, sur la phénoménologie, sur la philosophie néo-finaliste de Ruyer, une foule de citations et

d'allusions. Mais je ne suis pas sûr que le problème, et le mode de le traiter, conviennent à une « initiation » : d'une part, il faudrait plus de développements pour simplement l'exposer, comme il le mériterait, et est-ce même concevable sinon en fonction d'une philosophie complète et développée ? Et d'autre part, le scintillement des références, la hâte alerte de l'exposé déconcertent, et éparpillent l'attention. Trop court pour ce qu'il a de bon, et trop long pour ce qu'il réussit à dire.

PHILIPPE MULLER.

JACQUES SCHERER : *Le « Livre » de Mallarmé*. Premières recherches sur des documents inédits. Préface de Henri Mondor. Paris, Gallimard, 1957, 155 + 200 p.

Le « Livre », ouvrage qui eût dû synthétiser tous les livres et vers lequel convergeait le monde entier, était un projet de Mallarmé que l'on connaissait ; mais on ignorait encore qu'il s'y fût réellement appliqué. La publication des notes retrouvées constitue donc un événement.

Mallarmé est le plus métaphysique des poètes, et son « Livre » eût été de surcroit théologique ; sa lecture se serait en effet accompagnée d'un cérémonial aussi religieux que solennellement théâtral.

Les fragments sont édités par M. Scherer avec une minutie égale à celle de Mallarmé lui-même ; ils sont précédés d'une excellente introduction, sobre et probe, tout à fait révélatrice de l'intention mallarméenne.

J.-CLAUDE PIGUET.

KARL JASPERS : *Bilan et perspectives*. Traduit de l'allemand par Hélène Naef et Jeanne Hersch. Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 260 p. Textes et études philosophiques.

Le « bilan » se solde par un passif : on y parle peu de philosophie, un peu plus de la philosophie de Karl Jaspers, et beaucoup de Karl Jaspers lui-même. Certains textes sont même de simples *curriculum vitae*, ou une bibliographie raisonnée des œuvres de Karl Jaspers par Karl Jaspers.

En revanche les « perspectives » s'inscrivent à l'actif ; non qu'elles soient très nouvelles, mais elles rappellent au lecteur de Jaspers ce qu'il aurait pu oublier : espoir d'une Europe, nécessité d'un humanisme véritable, chances de la philosophie, d'une philosophie qui serait moins que la science par la rigueur des méthodes et plus qu'elle par l'ampleur de son objet.

Le tout baigne dans un climat de demi-teinte, assez réconfortant, où pourtant s'émoussent les arêtes des problèmes.

Signalons aux philosophes une étude — connue déjà — sur le mal radical chez Kant, et aux théologiens une étude psychopathologique sur le prophète Ezéchiel.

Les traductrices sont excellentes ; l'on ne sent jamais le passage de l'une à l'autre, et la langue française y est à chaque coup maniée par de véritables stylistes.

J.-CLAUDE PIGUET.

JEAN CHAUVINEAU : *La logique moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 128 p. Collection « Que sais-je ? ».

La collection « Que sais-je ? » contenait déjà un ouvrage consacré à la logique (M. Boll et J. Reinhart, No. 225). Son titre toutefois, *Les étapes de la logique*, ne correspondait en rien à son contenu. L'ouvrage se bornait à

présenter sommairement les procédés de calcul semi-mécaniques que ses auteurs avaient étudiés. Aussi, le petit livre de M. Chauvineau est-il le bienvenu. Il est à la fois clair et précis et constitue une excellente introduction à la logique moderne. — Dans la première partie, l'auteur présente le calcul des propositions en le fondant sur les tables de valeurs. Un intérêt tout spécial est porté à la réduction en formes normales. Le calcul des prédictats du premier ordre (appelé ici logique fonctionnelle) est présenté intuitivement et quelques théorèmes fondamentaux sont énoncés. — La deuxième partie est consacrée à l'organisation déductive de ces deux calculs. On y démontre leur cohérence (non-contradiction), que le calcul des propositions est saturé (syntaxiquement au sens fort) et que le problème de la décision y est soluble. La terminologie est systématiquement celle utilisée par E. W. Beth dans *Les fondements logiques des mathématiques* (Paris, 1950). — Notons encore que les systèmes d'axiomes rapportés par l'auteur sous les noms de Russell, Frege, Brentano et Nicod (pages 93-94) ne doivent pas être considérés comme des documents historiques, les systèmes originaux en différant considérablement.

JEAN-BLAISE GRIZE.

JEAN LADRIÈRE : *Les limitations internes des formalismes*. Louvain et Paris, E. Nauwelaerts et Gauthier-Villars, 1957, XIII + 715 p. Collection de logique mathématique, Série B, № II.

Cet ouvrage est l'un des livres importants qui aient paru ces dernières années dans le domaine de la logique. C'est qu'il fait le point sur un sujet difficile et fondamental : celui des limites que la logique est parvenue à s'assigner à elle-même. Il porte en sous-titre «Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements mathématiques». Sa portée cependant dépasse largement le champ des mathématiques pour toucher à des problèmes proprement philosophiques. Il établit, de l'intérieur même de la logique et avec toutes les exigences de sa méthode, l'impossibilité de placer toute la pensée hors du temps, de ramener tout le rationnel à des mécanismes purs, celle encore d'assigner un sens absolu aux concepts les plus fondamentaux des mathématiques, comme ceux d'égalité ou de dénombrable. — Il était extrêmement délicat d'écrire un livre comme celui-ci en le destinant à un public plus large que celui des logiciens de métier. C'est que les théorèmes du type de celui de Gödel exigent pour leur démonstration un appareil technique considérable mais indispensable pour éviter les pseudo-raisons. Il s'ensuit que les mémoires originaux sur ces questions sont réservés aux spécialistes. M. Ladrière a tourné la difficulté en reprenant chaque notion à sa base, en ne supposant aucune connaissance technique préalable, en commentant autant qu'il le fallait et en mettant au point un ensemble de notations particulièrement précis et systématique. — Les chapitres I et II précisent les notions fondamentales et les techniques utilisées, les chapitres III à IX contiennent les théorèmes proprement dits et leur démonstration, le chapitre X tire les conclusions. L'ouvrage est suivi de notes, d'une bibliographie complète jusqu'à fin 1955 et de nombreuses tables de référence. — Signalons enfin qu'il est rare qu'un ouvrage qui offre une telle difficulté typographique ne contienne, comme celui-ci, pratiquement aucune erreur. Ce détail permet de juger du soin avec lequel l'ensemble du travail a été conduit.

JEAN-BLAISE GRIZE.

ANDRÉ GAVILLET : *La littérature au défi : Aragon surréaliste.* Neu-châtel, La Baconnière, 1957, 331 p.

C'était là primitivement une thèse de philosophie, et c'est pourquoi elle retient notre attention. De cette destination première l'*Introduction* est le seul vestige, mais il est de poids. — L'auteur traite du langage, et part de Descartes ; il met à l'épreuve le Cogito par le langage : « Je ne suis pas. » Qu'est-ce à dire ? Ou bien, dit M. Gavillet, cela ne veut rien dire (l'auteur est un sot), ou bien le lecteur rectifie d'emblée — comme on rectifie une « coquille ». — La parole est donc prise entre l'auteur et le lecteur ; mais si, dans son usage quotidien, le monde qui nous entoure est lieu où tous se retrouvent, en poésie, en revanche, la parole est à elle-même son propre monde. Où est alors la poésie ? Dans la parole écrite par l'auteur, ou lue par le lecteur ? Y a-t-il encore « communication » possible ? — Le succès et les éloges qui accueillirent cette thèse de critique littéraire font regretter (et espérer) les développements philosophiques de cette *Introduction*.

J.-CL. PIGUET.

IVO SUPICIC : *La musique expressive.* Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 130 p.

Dans le débat entre formalistes et expressionnistes, l'auteur prend parti pour l'expression. Il a raison, même si les arguments avancés ne satisfont pas toujours, à l'inverse de la présentation du problème qui est excellente. L'idée générale est de concilier le réalisme artistique et l'humanisme, contre un art abstrait et formel au point de quitter la nature, et contre la sentimentalité de l'expression facile.

J.-CL. PIGUET.