

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 18 (1968)  
**Heft:** 2

**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:** 31.01.2026

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

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

THÉOLOGIE  
CONTEMPO-  
RAINE

PAUL TOUILLEUX : *Introduction à une théologie critique*. Présentation de M. D. Chenu, O.P. Paris, Lethielleux, 1967, 127 p.

Traitant d'abord de la possibilité, puis des conditions d'une « théologie critique », cet ouvrage de prolégomènes cherche à donner à la théologie une rigueur épistémologique qui soit conforme et (analogiquement) parallèle aux exigences de la philosophie moderne. Premier problème : l'intégration de l'histoire à la pensée ; il est résolu grâce à la notion — centrale dans l'ouvrage — d'*intentionalité* : l'homme comme intentionnalité humaniste devient conscience de soi en créant dans l'histoire ses propres déterminations. De même, l'homme comme intentionnalité surnaturelle (car, en lui donnant le « *lumen fidei* », Dieu se fait désirer comme Fin) devient conscience de soi au cours de l'Histoire sainte, dans le Peuple de Dieu. Ce parallélisme tient au fait que la nature de l'homme comme intentionnalité n'est pas modifiée par la grâce, elle reçoit seulement une autre origine et une autre fin. (Les exagérations auxquelles aboutit ce parallélisme à la p. 121 le rendent fort suspect.) L'auteur suit donc des schémas théologiques classiques en les retirant de leur objectivisme spéculatif pour les insérer dans le sujet humain et son histoire. C'est la ligne de Vatican II (le P. Chenu le dit en préface), mais on pourrait espérer qu'elle fût suivie de manière plus soutenue ; certaines notes annexes en particulier reprennent des arguments classiques sans leur faire subir les transformations qu'exigerait le propos général (par exemple l'incroyable note sur le péché originel). On regrette ce mélange de styles, d'autant plus que cette *Introduction* nous laisse sur notre faim quant à cette intentionnalité du « *lumen fidei* » : tout n'est pas clair, mais on pressent un effort nouveau dans une voie prometteuse. On serait enclin à être plus radical dans le même sens, à donner en particulier un poids plus grand à l'événement historique et eschatologique de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ ; dans une perspective protestante, on ne manquera pas de formuler d'autres critiques encore, mais, irait-on jusqu'à refuser même l'ordre d'exposition choisi, on pourrait sans doute accepter de donner à une « réflexion critique *sub lumine fidei* » le statut qui lui est défini ici.

JEAN-PIERRE THÉVENAZ.

ENRICO CASTELLI : *Existentialisme théologique*. Paris, Hermann, 1966, 105 p.

Signalons la réédition de ce livre, dont la première parution date de 1948 déjà. Son auteur y aborde des thèmes qui lui sont restés chers, tels que celui de l'antagonisme entre l'histoire profane et l'histoire sacrée, les différents aspects du problème du mal, les conditions de possibilités et les choix préalables d'une philosophie « d'intonation chrétienne », comme dit son auteur. Cette édition est augmentée d'une préface et, en particulier, d'un appendice important consacré à l'actualité de la peur pascalienne et nietzschéenne, la peur de voir l'automate, l'homme façonné par l'esprit scientifique, entraîner l'humanité vers cette « seconde innocence » que serait son autodestruction.

CHRISTIAN PAYOT.

JAMES M. CONNOLLY : *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*. Paris et Fribourg, Saint-Paul, 1966, 239 p.

Publié en Amérique en 1961, traduit en 1966, ce panorama de la « nouvelle théologie » catholique est à cheval sur trois périodes : préconciliaire, conciliaire, postconciliaire. Faut-il regretter sa traduction ou s'en réjouir ? On pourrait la regretter — et l'éditeur le sait, qui admet qu'après le Concile il serait bon de « modifier certaines perspectives » (p. 9) : tous les jugements de valeur sont portés selon la norme pontificale telle que l'exprimait Pie XII, ce qui conduit l'auteur à émousser et niveler sérieusement les pensées étudiées. Cet ouvrage est pourtant conciliaire par son objet, car le « renouveau » en question a déterminé la théologie du Concile ; on peut donc se réjouir de sa traduction, qui lui donne une portée postconciliaire : la diffusion et la vulgarisation de cette théologie. En Amérique, il a peut-être involontairement préparé la voie aux idées du Concile, car son intention profonde (qui ne s'explique qu'aux dernières pages) semble être de montrer aux catholiques américains, plutôt portés à la méfiance, que ce « progressisme » français, cet « esprit français », n'est pas hérésie et n'est plus gallicanisme ! Le style du livre est celui d'un article d'encyclopédie, simpliste parfois, trop riche en noms propres, titres et dates ; six auteurs retiennent l'attention (10-15 pages chacun) : Lagrange, Dondeyne, de Lubac, Congar, Teilhard et Daniélou ; les autres méritent rarement plus de vingt lignes, et l'avant-propos de l'édition française (qui fait plusieurs critiques, sans pourtant cesser de défendre l'ouvrage présenté) déplore avec raison l'absence des noms de Blondel, Chenu, Duméry, Lacroix, Nédoncelle... Le lecteur protestant, non sans remarquer au passage le coup de chapeau à Cullmann et les phrases nuancées sur Bultmann, s'étonne de trouver Barth et Tillich classés ensemble avec les existentialistes ; mais surtout il est frappé par la convergence (qui tient peut-être à un parti pris de l'auteur) de tous les théologiens étudiés sur un thème presque unique : l'Eglise. Un véritable « renouveau théologique » ne part-il pas d'une réflexion sur autre chose ? Il y a certes le renouveau biblique, mais le renouveau ne doit-il pas être encore plus fondamental si l'on veut aborder ce que le P. Connolly considère avec raison comme le problème d'aujourd'hui : le défi du marxisme ?

JEAN-PIERRE THÉVENAZ.

MARC-E. KOHLER : *Vivre la Cène*. Préface du pasteur Jean-Philippe Ramseyer. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, 109 p.

Le pasteur de l'Eglise française de Bâle a réuni ici neuf méditations destinées à expliquer à sa paroisse le sens de la Cène. Dans un langage direct et à l'aide d'images suggestives, il répond d'abord à des objections souvent entendues, puis évoque les grandes dimensions du sacrement eucharistique avant de définir ses incidences concrètes. Ce livre, que l'auteur a dédié à ses enfants « en vue du jour où ils partageront à leur tour le repas du Seigneur », sera utile non seulement aux jeunes, mais à tous ceux qui ont besoin d'une catéchèse sacramentelle simple et chaleureuse pour découvrir la plénitude de ce qui leur est déjà donné.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

HANS KÜNG : *Die Kirche*. Freiburg, Herder, 1967, 605 p. Coll. Oekumenische Forschungen, erste Abteilung.

Ce dernier ouvrage de l'éminent théologien catholique romain est sans doute le plus complet, le plus équilibré et le plus impressionnant de tous ceux qu'il a écrits. Le lecteur est frappé dès le début par plusieurs qualités exceptionnelles. D'abord et surtout la volonté soutenue de se soumettre rigoureusement à l'autorité de l'Ecriture, dans son historicité et sa spiritualité, et ceci pour être vraiment actuel (p. 567). Ensuite le courage de reprendre tous les problèmes par la base, sans éviter aucune des difficultés les plus redoutables. Les défauts de l'Eglise sont énumérés avec une franchise et une lucidité stupéfiantes, et pourtant toujours dans un esprit de charité, qui fait la santé de ce livre (voir la liste de ces défauts aux p. 39-40, puis les remarques sur la messe, p. 262, sur l'Inquisition, p. 299-301, sur les méfaits d'une politique de puissance de la part de la papauté, p. 546-547, sur la différence effrayante entre la constitution actuelle de l'Eglise et celle des origines, p. 487). On signalera également l'intelligence avec laquelle l'auteur évite les affrontements trop brutaux, pour favoriser une évolution vers le mieux, au lieu de bloquer la discussion et surtout le progrès par des jugements trop tranchés. Enfin l'étendue de l'information force l'admiration. — Quant au fond, nous nous contenterons de mentionner ici quelques-uns des grands thèmes, qui reçoivent dans ces 600 pages une solution particulièrement heureuse. La fameuse opposition entre Eglise visible et Eglise invisible est dépassée (p. 49). Les relations entre Eglises locales et l'Eglise dans son ensemble sont parfaitement remises en place (p. 104-105). L'Eglise est définie avec décision comme un peuple vivant et une vraie communauté, contre les quatre « malentendus » d'une institution cléricale ou sécularisée, hypostasiée ou idéale (p. 151 ss.). L'auteur milite pour une structure charismatique (p. 215 ss.) : c'est l'Esprit qui fait de l'ordre (p. 227). Bien qu'il n'aborde pas d'une manière systématique le problème brûlant du sacramentalisme (voir note p. 448) — ce qui est d'ailleurs fort dommage, et l'on attend un nouvel ouvrage sur ce sujet, surtout après la publication du dernier volume de la *Dogmatique* de K. Barth (IV/4) — ce qu'il dit du baptême (p. 250 ss.), de la sainte Cène (p. 253 ss. ; le mot messe est tout à fait inadéquat, p. 262) et de la pénitence (p. 395 s.), est déjà fort intéressant. La critique de l'adjectif « mystique », si fréquemment accolé au mot « corps » est de nouveau pleine de pertinence (p. 283). — Pour ce qui est de la définition des quatre marques classiques de l'Eglise, elle pourrait être sur certains points encore plus claire, mais l'essentiel s'y trouve magnifiquement exposé : l'unité et la diversité sont bien conjuguées (p. 327) ; la catholicité est l'identité de l'Eglise avec elle-même (p. 359) ; la sainteté commence par une confession sans réserve du péché de l'Eglise (p. 379 ss.) et l'apostolice est le critère de sa fidélité (p. 408 ss.). Tous les membres de l'Eglise sont prêtres et le mot « hiérarchie », qui n'est pas biblique, n'est apparu que tardivement dans l'histoire de l'Eglise (p. 458, 486). Les différences entre les ecclésiologies paulinienne et jérusalémite sont soigneusement établies (p. 475 ss.). Peut-être la seconde finit-elle par l'emporter sur la première ? Enfin le chapitre sur la papauté est extrêmement suggestif. La direction d'un seul n'est pas contraire à l'Ecriture (p. 543). Tout le problème est qu'elle soit un service et non l'exercice d'un pouvoir (Petrusdienst contre Petrusmacht). Ces pages méritent toute notre attention, mais on se demande tout de même, finalement, si une telle structure, pour autant qu'on puisse démontrer qu'elle ne contredit pas explicitement l'Ecriture, n'est pas trop proche de la tentation

de puissance pour être adoptée ? Enfin, dans tout ce livre, consacré à l'Eglise, nous n'avons pas trouvé le moindre développement sur Marie ! — Un ouvrage exceptionnel donc, sur lequel le dialogue devrait être sérieusement engagé. Nous nous trouvons enfin sur un terrain commun et l'avenir de l'œcuménisme dépend éminemment de l'usage qui sera fait des deux côtés de cette base de discussion. Evidemment le plus grave problème — après la discussion — restera celui de la réalisation, de la mise en pratique, car plus que partout ailleurs, la théorie ne vaut ici que dans la mesure où elle devient une réalité vécue.

JACQUES DE SENARCLENS.

*Glauben heute. Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart.* Sonderband in der Reihe der Stundenbücher. Herausgegeben von Gert Otto. Nr. 48. Hamburg, Furche Verlag, 1965, 331 p.

Un ouvrage auquel ont collaboré seize auteurs différents ne se résume pas. Quant à prétendre qualifier les divers articles, ce serait pur arbitraire. — L'introduction de Gert Otto (Théologie pratique, Mayence), très brève, est d'un vif intérêt. Il y indique avec clarté l'esprit et le but d'un livre destiné non aux spécialistes, mais aux fidèles cultivés. Jadis, écrit-il, la plupart des croyants n'éprouvaient pas le besoin de se poser des questions à propos de leur foi : toute leur existence en était imprégnée. A l'heure actuelle la situation est bien différente. L'effort historico-critique accompli par les théologiens a montré à quel point les affirmations des auteurs de nos deux Testaments sont tributaires des idées de leur temps : socialement, religieusement. Non seulement il y a un écart entre leur façon de penser et la nôtre. Mais, dans l'Écriture même, il est nécessaire de distinguer entre les textes les plus anciens, proches des événements dont ils parlent, et les textes plus récents, sorte de « traduction » à l'usage de ceux auxquels ils s'adressaient. La Bible ne peut donc plus être pour nous une espèce de livre d'oracles, ayant valeur de « décret » ; elle est un processus, une marche dans lesquels nous sommes entraînés dès que nous nous soumettons à elle. — Impossible aussi, bien qu'on l'ait fait souvent, de dresser la foi contre la pensée. Toute prière, si simple soit-elle, implique une pensée. Mais il importe de mettre un terme à la séparation survenue, à notre époque, entre la pensée théologique et la piété de la communauté. La tâche n'est certes pas facile. Pour l'accomplir il faut oser poser des questions, et aussi oser dialoguer loyalement. Cela amène à abandonner des représentations auxquelles on tient, et à faire une critique serrée des notions prétendument nouvelles. Il s'agit de bien autre chose que d'un changement de vocabulaire. C'est pourquoi les exposés qui composent ce *Lesebuch* visent tous le même but : permettre un authentique « Gespräch » entre la théologie chrétienne et la problématique d'aujourd'hui : c'est le meilleur service que l'on puisse rendre au lecteur contemporain possédant quelque culture. — L'énoncé des titres et des noms des auteurs donnera envie de lire le volume : *Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit* (EBELING) ; *Krise um die Bibel ?* (K. KOCH) ; *Das A. T. in der Verkündigung* (ZIMMERLI) ; *Die Vergegenwärtigung des A. T.* (M. NOTH) ; *Glaube u. Geschichte in den Evangelien* (BORNKAMM) ; *Das Problem des historischen Jesus* (KÄSEMANN) ; *Vom Verstehen des N. T.* (H. BRAUN) ; *Programm der Entmythologisierung* (E. FUCHS) ; *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (BULTMANN) ; *Über die Religionslosigkeit* (BONHOEFFER) ; *Wer ist das eigentlich — Gott?* (M. MEZGER) ; *Über das Gebet* (H. BUHR) ; *Christentum inkognito* (H. J. SCHULTZ) ; *Was der Glaube ist* (TILLICH) ; *Das Wagnis im Offenen der Freiheit* (P. SCHÜTZ).

— De très heureuse façon, ce « manuel théologique » s'achève par une liste des expressions en langues non allemandes et par une brève biographie de chacun des collaborateurs.

EDMOND GRIN.

**EMIL BRUNNER** : *La doctrine chrétienne de l'Eglise, de la foi et de l'achèvement*. Dogmatique, t. III. Genève, Ed. Labor et Fides, 1967, 550 p.

Le public cultivé de langue française — et pas seulement les théologiens de métier et les pasteurs — saluera avec joie et gratitude la publication du tome troisième et dernier de la traduction du grand œuvre du professeur de Zurich, sa Dogmatique. Tous ceux qui ont reçu de lui, et ils sont nombreux, souffriront à la pensée qu'il n'aura pas eu la joie de tenir dans ses mains la partie terminale de cet exposé de sa foi « traduit dans la langue de Vinet », comme il aimait à dire. — En 1961, peu après la publication du texte allemand, nous avons présenté avec quelque détail ce beau volume dans cette Revue (1961, p. 283-284). Cela nous permet d'être très bref aujourd'hui. Nous rappellerons seulement que si, des nombreux ouvrages qu'Emil Brunner a écrits, *Gerechtigkeit* était le « livre de son cœur », le tome III de la Dogmatique lui paraissait d'une actualité toute particulière : c'est là qu'il a repris et développé ses vues non conformistes (et par là même si utiles) sur l'Eglise ; précisé le sens des termes : « justifié par la foi seule », et « nouvelle naissance » ; proposé une vision de la résurrection, du jugement dernier et de l'éternité. Enfin — gardons-nous de l'oublier — c'est là également que, dans une « digression » (*Exkursus*) d'une quinzaine de pages (p. 267 ss.) — d'un vivant intérêt — l'auteur s'est attaché à caractériser l'effort des chefs de file de la théologie contemporaine : Barth, Bultmann, Gogarten, Tillich, Heim et Nygren, ainsi qu'à se situer lui-même dans la recherche dogmatique d'aujourd'hui. — On doit une grande reconnaissance à M. Frédéric Jaccard, le traducteur fidèle, et aussi aux Editions Labor et Fides qui ont estimé que, à côté de la volumineuse *Dogmatique* de Karl Barth, si riche, il y avait place pour une œuvre systématique plus brève, mais renfermant elle aussi des trésors.

EDMOND GRIN.

**JACQUES ROSSEL** : *Mission dans une société dynamique*. Genève, Labor et Fides, 1967, 150 p.

Le laïc a de la Mission une vue trop souvent courte et déformée ; il en reste à une vision idéaliste tempérée par des conditions politiques. Le mérite du livre de Jacques Rossel réside dans une prise de conscience de l'essence du fait missionnaire, dont la valeur tient à son enracinement dans la vie de la culture. Alors que ce serait une tentation (somme toute assez fallacieuse) que de fonder l'acte missionnaire sur des résultats scientifiques fournis par les sciences humaines, l'auteur, sans les négliger, les réinterprète du point de vue de la foi vivante ; cela lui permet d'écrire des pages fort intéressantes sur les grandes capitales, pour marquer de l'intérieur ce qui fait qu'une ville, ou un pays, sont « autres » que nous. La mission du chrétien dans le monde d'aujourd'hui dépasse alors l'idée habituelle qu'on peut se faire de la mission de l'Eglise : elle repose tout d'abord sur une compréhension du monde qui est nôtre, et sur la prise de conscience de la révolution qu'est le christianisme dans ce monde : « accorder les exigences de l'Evangile à celles de la situation dans

laquelle le chrétien se trouve » (p. 63). Dès ce moment, la mission du chrétien est dans une *présence à autrui*, affirmation qui, bien entendu, décolonialise l'effort missionnaire et l'universalise en proportion.

J.-CLAUDE PIGUET.

**LOUIS BOUYER** : *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Histoire de la spiritualité chrétienne, t. 3. Paris, Aubier, 1965, 309 p.

Après les premiers volumes de « L'histoire de la spiritualité chrétienne », admirables par leur sérieux et leurs notes bibliographiques, on ne peut être que déçu par cette dernière livraison consacrée à la spiritualité orthodoxe, protestante et anglicane. Les notes tout d'abord, sont extrêmement sommaires, voire tendancieuses : la notice bibliographique de Zwingli, par exemple, ne fait état que des articles du *Dictionnaire de théologie catholique* (p. 109), et, au sujet de Calvin, autre exemple, l'auteur affirme froidement : « La meilleure étude sur la doctrine de Calvin reste le volume IV des *Origines de la Réforme* de P. Imbart de la Tour... » En ce qui concerne le fond, on doit regretter qu'aucune place n'ait été ménagée à la piété populaire russe, certainement aussi importante que celle des saints moines ; d'autre part, on peut s'étonner que le seul aspect positif de la spiritualité protestante dépende de son lien avec le catholicisme (cf. le jugement sur Wesley, p. 259, et la conclusion, p. 289) ; enfin la Réforme est jugée fort sévèrement, sans nuances, et, semble-t-il, sans recours aux textes originaux des réformateurs eux-mêmes. On soupçonne un peu le Père Bouyer d'avoir voulu, par ce livre, justifier son itinéraire personnel lorsqu'il affirme que le mouvement déclenché par la Réforme « ne pouvait être effectivement brisé sinon par un retour à la tradition catholique véritable » (p. 130). D'autres travaux catholiques nous avaient habitué à plus de compréhension. Voilà donc, bien que tout neuf, un livre qui date.

GILBERT RIST.

**JACQUES LECLERCQ** : *La liberté d'opinion et les catholiques*. Paris, Le Cerf, 1963, 367 p.

On sait combien âpres ont été, au dernier Concile du Vatican, les discussions relatives à la liberté religieuse, car la doctrine traditionnelle de l'Eglise romaine à ce sujet est simple : la religion catholique est la seule vraie religion, or l'erreur ne saurait prétendre aux mêmes droits que la vérité ; donc dans un « Etat chrétien », l'Eglise romaine doit jouir d'une position privilégiée, afin que les hommes soient préservés du risque de se tromper en matière de foi. Mais le catholicisme ne pouvait pas — en raison même de sa théologie ! — ne pas se laisser influencer par deux siècles et demi de libéralisme, de Voltaire à la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ennemi des abstractions, l'auteur replace dans leur contexte historique les différentes déclarations des papes au sujet de la liberté, pour montrer contre qui elles étaient dirigées et pourquoi elles se présentaient ainsi. La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la « démythologisation » de quelques « mots et locutions » (thèse et hypothèse, vérité et liberté, etc.). La conclusion du chanoine Leclercq reste très nuancée : certes la décision de la foi doit toujours être libre et l'Eglise ne saurait contraindre les incroyants à croire ; en même temps l'homme est un être social, vivant dans une société qui, par tous les moyens, cherche à l'intégrer : tout le problème consistera donc à créer dans la société des « milieux dilatants » et non étouffants. Enfin, il est normal que « l'Eglise impose sur certains points, une

ligne de conduite à ses fidèles. Elle ne prétend rien imposer aux autres » (p. 352). — Publié au moment où ce problème était soumis à l'attention des Pères du Concile, ce livre ne pouvait pas prendre de positions révolutionnaires. Malgré certaines longueurs, il constitue cependant un bon état de la question dans le catholicisme contemporain, tiraillé entre sa lourde tradition et la nécessité de son « aggiornamento ».

GILBERT RIST.

*Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Aus-einandersetzung in Theologie und Gemeinde.* Herausgegeben von Bertold Klappert. Wuppertal, Aussaat Verlag, 1967, 319 p.

Il est impossible de passer sous silence la parution d'un tel ouvrage. Il a le double intérêt de toucher, d'une part, au fondement même et au problème central de la foi chrétienne — la croix et la résurrection — et, d'autre part, de présenter une anthologie reflétant les positions les plus caractéristiques de la théologie allemande contemporaine sur ce sujet : Bultmann, Barth, H. Zahrt, Künneth, Jeremias, von Campenhausen, L. Goppelt, O. Weber, Pannenberg, Moltmann, W. Kreck, H. H. Iwand. Comme ces noms l'indiquent, il s'agit aussi pour B. Klappert d'instaurer une véritable confrontation entre les recherches exégétiques et dogmatiques : l'intelligence de la foi, si modeste qu'elle soit, ne peut échapper à cette double approche. Le choix des textes est extrêmement judicieux. Klappert n'a pas cherché à minimiser et à harmoniser les oppositions existant entre les positions théologiques des théologiens nommés mais, au contraire, à les mettre, avec beaucoup d'intelligence, en valeur. Outre l'introduction, qui explicite avec rigueur et de façon pénétrante les différents aspects de l'événement de la résurrection selon le Nouveau Testament, et la conclusion qui rassemble les principales thèses défendues par l'auteur, celui-ci a très utilement fait précéder chacun des textes cités par un avant-propos qui situe ceux-ci à l'intérieur de la problématique générale propre à chacun des théologiens cités. Par sa forme même, ce livre s'adresse à un public très large. Il doit permettre à quiconque, intéressé par le débat qui s'est déroulé durant ces trente dernières années en Allemagne autour de cette question fondamentale de la foi, de mieux en apprécier l'enjeu et les lignes de faîte.

CHRISTIAN PAYOT.

RENÉ LAURENTIN : *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2 : 48-50.* Paris, Gabalda, 1966, 280 p.

L'abbé Laurentin, auteur de nombreux ouvrages de mariologie, s'est livré ici à une étude exégétique de l'épisode du recouvrement. Le nœud du problème se situe dans l'expression : ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου (v. 49), dont la traduction la plus répandue : « Il faut que je m'occupe des affaires de mon Père » (Segond, Osty, etc.) obscurcit le sens de toute la péricope. D'une manière convaincante, l'auteur démontre, à l'aide notamment des Pères grecs, que cette expression a le sens local : « Chez mon Père. » — L'incompréhension des parents de Jésus tient au fait que cette parole est prophétique et annonce le mystère pascal. Luc, ici comme dans le reste de l'Evangile de l'enfance, voit l'avenir préfiguré. « Jésus « retournera » chez son Père, plus tard, lors d'une autre Pâque, la dernière » (p. 133). C'est cela que ses parents ne pouvaient pas alors comprendre. — Tout en avouant que c'est sur le Christ que Luc concentre l'attention, l'auteur s'interroge également sur la foi de Marie et la connaissance qu'elle pouvait

avoir de son Fils. Après avoir rendu hommage, en passant, aux réformateurs qui n'ont nullement minimisé la portée de l'Annonciation, il conclut que la mère de Jésus, sans rien ignorer de l'essentiel de sa mission divine, n'en avait pas encore une science explicite. C'est précisément parce que, comme le dit la Constitution « *Lumen gentium* », « Marie a progressé dans le pélerinage de la foi » qu'elle est exemplaire pour l'Eglise. — Ce livre honnête, où la recherche exégétique est menée indépendamment des préoccupations dogmatiques qui l'ont suscitée, témoigne que la mariologie peut devenir aussi une entreprise œcuménique.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

**ANDRÉ MALET :** *Le traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*. Paris, Société Les Belles Lettres, 1966, 318 p.

L'originalité et le profond intérêt de ce livre tiennent à ceci que son auteur ne s'est pas satisfait de commenter Spinoza mais a cherché à confronter la lecture spinoziste de la Bible à l'interprétation qu'A. Malet fait sienne et qui, on le sait, doit beaucoup à la pensée de R. Bultmann. Le lecteur trouvera dans l'étude si remarquable qu'il a consacrée au théologien allemand, *Mythos et Logos, La pensée de Rudolf Bultmann*, des analyses complémentaires qui lui permettront de mieux apprécier le point de vue profond ou le parti pris à partir duquel A. Malet relit l'œuvre de Spinoza. L'approche de cette dernière est menée sur un double front : la première partie est consacrée à l'étude de la pensée religieuse de Spinoza telle qu'elle apparaît dans le Court Traité, les *Cogitata*, l'*Ethique* et les Lettres et de son rapport avec la Bible ; la seconde partie détermine, selon une méthode analytique, ce rapport uniquement d'après le Traité théologico-politique. De la première partie il se dégage essentiellement l'affirmation que la pensée spinoziste concorde profondément avec la Bible en ce qu'elle n'est ni panthéiste ni théiste mais essentiellement antihumaniste et antianthropocentrique ; l'homme et la raison spinoziste se caractérisent tout entier dans leur rapport à Dieu. Sur deux points importants, A. Malet décèle aussi une surprenante parenté entre Calvin et Spinoza : dans le refus d'accorder aux êtres une réalité qui les placerait si peu que ce soit en dehors de la souveraineté divine et dans leur conception du langage anthropomorphique biblique qui manifesterait de la part de Dieu la volonté de s'adapter à la faiblesse humaine. Cette parenté, A. Malet pense qu'elle tire avant tout son origine de la Bible elle-même. Quant à la seconde partie, son grand intérêt apparaît déjà dans les têtes de chapitres qui en indiquent le parcours : Le miracle, l'interprétation de l'Ecriture, la Parole de Dieu, la foi et l'essence absolue de Dieu, théologie et raison, l'Etat et le droit, le Christ... selon le *Tractatus* et la Bible. De cette confrontation, analysée avec rigueur et de façon détaillée, trois conclusions générales se dégagent : si, d'une part, l'exégèse spinoziste paraît, dans ses résultats, dépassée, sa méthode (philologique, historique et critique) ne l'est pas : sur ce point Spinoza se présente comme le précurseur de ceux qui, aujourd'hui, fondent la possibilité d'une lecture démythologisante de l'Ecriture, non point sur le rejet ou l'imitation, mais sur l'interprétation de celle-ci. Ajoutons qu'A. Malet démontre avec beaucoup de probabilité que la connaissance profonde que Spinoza a du Nouveau Testament est surtout due aux contacts approfondis qu'il eut avec ce groupe de protestants, séparés du calvinisme officiel, les collégiants. D'autre part, l'interprétation spinoziste de la Bible semble se résumer en « une condamnation du judaïsme et une apologie du christianisme » : l'Ancien Testament est rejeté du côté de l'imagination alors

qu'au contraire le Nouveau Testament est considéré comme la vraie Parole de Dieu. Enfin, il reste que dans sa compréhension du miracle, de la condition de l'homme pécheur et du don du salut, de la christologie, la pensée spinoziste diverge profondément de la pensée biblique. Mais peut-on penser avec A. Malet que seule une compréhension trop exclusivement noétique du salut et l'absence de catégories « historiques » chez Spinoza permettent d'expliquer ces divergences ? On pourrait, à ce propos, regretter qu'A. Malet ait davantage abordé cette pensée avec les questions du théologien qu'avec celles du philosophe de la religion. Mais n'aurait-il pas alors évacué ce qui fait l'originalité propre de son approche ? Assurément. En ce sens, cette remarquable étude vient avec bonheur combler une lacune parmi les études spinozistes.

CHRISTIAN PAYOT.

PHILOSOPHIE  
CONTEMPO-  
RAINE

MANFRED BRELAGE : *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin,  
Walter de Gruyter, 1965, 256 p.

Cet ouvrage posthume contient la thèse d'habilitation de M. Brelage : « Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität. Eine Studie zur Geschichte der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert », ainsi que plusieurs essais qui devaient être intégrés dans une synthèse plus vaste. Le trait le plus intéressant de cette philosophie est sans doute la manière dont elle propose de traiter l'histoire de la philosophie allemande au XX<sup>e</sup> siècle. Les oppositions en apparence irréductibles sont dues le plus souvent à l'incompréhension mutuelle des tenants des différents courants ; bien qu'il soit impossible de construire le système qui en ferait la synthèse (p. 212), il est néanmoins possible de montrer la complémentarité plutôt que l'incompatibilité des différentes problématiques. De plus, il s'agit de faire un sort à la partialité introduite par certaines modes philosophiques et notamment de souligner que la philosophie heideggérienne n'a ni réfuté ni rendu caduques les problématiques des néo-kantiens et de Husserl. — Les rapports de la philosophie transcendantale avec la subjectivité concrète sont étudiés successivement chez les néo-kantiens, chez Husserl, Höningswald, N. Hartmann et Heidegger. La conclusion que Brelage tente de faire admettre est d'un intérêt et d'un enjeu considérables puisqu'elle consiste à poser que la problématique de la philosophie transcendantale n'est pas exclusive mais au contraire complémentaire de celle de la subjectivité existentielle. Dans la querelle entre Heidegger et le criticisme, par exemple, celui-ci a tort de limiter l'extension de la pensée au seul domaine de la science, et d'abandonner à la psychologie de larges domaines de l'esprit humain, mais il a raison de prétendre que la pensée est la racine de toute vérité. Heidegger, de son côté, a raison de référer la vérité à l'être-au-monde, et tort en ceci que le concept de la logique qu'il admet est trop étroit (p. 215-216). — Il en va de même des rapports entre Heidegger et Husserl. Si, pour celui-ci, l'analytique existentielle doit être rangée dans l'histoire de l'objectivisme et du naturalisme, pour celui-là, en revanche, la phénoménologie transcendantale appartient à l'histoire de la métaphysique de la subjectivité (p. 218). Pourtant, le retour husserlien de l'intention vide à l'évidence n'exclut nullement le retour heideggérien de l'attitude théorique de l'homme face au monde aux modes originaires de l'être-au-monde (p. 219). — A n'en pas douter, l'ouvrage de Brelage aborde avec une compétence et une pertinence égales l'un des problèmes les plus ardus et les plus importants de la philosophie du continent.

PIERRE-ANDRÉ STUCKI.

MARCEL DESCHOUX, JACQUES GAGEY, PIERRE BIGLER : *Philosophie dernière* (Métaphysique). Paris, Presses Universitaires de France, 1965, 195 p.

L'ordre et la disposition des matières dans ce manuel de philosophie restent fidèles aux programmes scolaires français. Cela peut paraître un défaut, qui oblige à traiter un très grand nombre de points de doctrine et de philosophie dans l'histoire, selon des raccourcis contestables. Mais le renouveau dans la manière est très remarquable : la France nous avait trop habitués à des manuels où la perspective se voulait intemporelle et systématique, alors qu'un peu de réflexion montrait à l'évidence qu'elle n'était, hélas, que *trop* datée. Le souci de l'historique, l'appui sans cesse cherché dans le mouvement des idées, renouvellent ici un programme d'études qui n'en demeure pas moins excessivement vaste et soumis à des exigences systématiques vieillies.

J.-CLAUDE PIGUET.

GABRIEL MARCEL : *Foi et Réalité*. Paris, Editions Aubier-Montaigne, 1967, 219 p.

*Foi et réalité* : ce titre reproduit celui du second tome du « Mystère de l'Etre », qui est réédité ici. Il comprend dix leçons prononcées à l'Université d'Aberdeen en 1951, qui sont autant de méditations métaphysiques. Dans une langue prestigieuse et évocatrice, l'auteur dialogue avec lui-même. Il faut à son lecteur un certain effort pour entrer dans le cheminement de sa pensée et le suivre jusqu'à ses conclusions en passant insensiblement de l'ontologie à la foi. Mais de quelle foi peut-il s'agir, quand son objet reste implicite ? Les titres successifs illustrent l'ambiguïté de la position de l'auteur et de son dessein : Qu'est-ce que l'être ? Prière et humilité ; liberté et grâce. Cet existentialisme qui met sans cesse l'accent sur l'intersubjectivité rejoue finalement le platonisme et un « orphisme renouvelé » (p. 211). La mort n'est plus qu'un écran momentané qui sépare deux mondes. — Il reste des pages très belles et pénétrantes où le philosophe parle en chrétien et le chrétien en philosophe. Mais pourquoi l'affirmation du caractère interpersonnel de la réalité ultime devrait-elle s'accompagner du refus de l'histoire et d'une nostalgie du passé ?

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

BERNHARD WELTE : *Heilsverständnis*, Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums. Freiburg im Breisgau, Herder, 1966, 230 p.

L'auteur commence par invoquer la tâche herménétique de la théologie. La foi est faite d'écoute et de compréhension de la Parole de Dieu, mais pour que cette compréhension soit possible, il faut que l'homme ait le pouvoir de comprendre, et ce pouvoir lui est donné par la compréhension de l'être, qui est la condition de toute connaissance. Cette compréhension de l'être s'explique en une compréhension du salut : le monde, du fait qu'il est là, doit être sensé et ordonné ; il implique un principe englobant, un, infini, immuable. Dans la troisième partie, l'auteur montre comment cette compréhension du salut est un pur possible, fort distant de la réalité de l'existence humaine, essentiellement marquée par la mort et par la faute. La conscience de cette différence entre ce qui est et ce qui devrait être peut jouer comme précompréhension du message évangélique, le concept de message devant être opposé à celui de doctrine (p. 64) ; le contenu de ce message est défini ainsi : « La révélation salutaire de

Dieu est advenue de manière décisive dans le Jésus historique » (p. 63). La foi qui répondra à ce message sera comprise comme une conversion radicale (p. 168) et comme l'instauration d'un rapport Je-Tu avec Dieu, événement qui doit être compris comme une rencontre personnelle, et qui engage l'ensemble de la vie concrète. — Dans le cadre de l'herméneutique théologique contemporaine, cet ouvrage reste quelque peu en retrait des difficultés les plus épineuses, dans la mesure où il ne se propose pas d'engager le dialogue avec la théologie. Il conjugue, de manière quelquefois surprenante, les influences de Heidegger, de Jaspers et de Buber, et l'analyse de l'existence y est constamment freinée par la reprise de la théologie naturelle (dans la deuxième partie).

P.-A. STUCKI.

*Recherches de philosophie*, VII. Idée de monde et philosophie de la nature. Recueil de textes de STANISLAS BRETON, DOMINIQUE DUBARLE, OLIVIER COSTA DE BEAUREGARD, JEAN-JACQUES LATOUR. Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 214 p.

On s'étonnera de trouver dans les premières pages de l'étude de M. S. Breton deux affirmations qui sont objectivement fausses : « Le monde du phénoménologue, quelle que soit l'obéissance dont il se réclame, se présente, en fin de compte, comme l'inconditionné sur lequel se fonde tout le reste » (p. 12), et « La phénoménologie ne s'intéresse pas, primordialement, aux conditions des jugements scientifiques » (p. 11). Quelle que soit l'obéissance dont se réclame le phénoménologue, il ne peut ignorer que l'œuvre de Husserl commence par les *Recherches logiques*, même s'il ignore la *Philosophie de l'Arithmétique* ; il ne peut ignorer que la problématique du sens de la science se poursuit jusqu'à *Logique formelle et logique transcendantale*, et à la *Krisis* ; il ne peut manquer d'avoir connaissance d'une opération assez clairement définie que l'on appelle la réduction transcendantale, dont on peut s'instruire en lisant les *Méditations cartesiennes*, et qui consiste à subordonner l'évidence de l'existence du monde à l'apodicticité du cogito, ou, en d'autres termes, à montrer qu'elle est conditionnée par la subjectivité constituante. On nous comprendra de ne pas résumer un raisonnement qui part de prémisses fausses. — L'étude de M. D. Dubarle, *Epistémologie et cosmologie*, nous conduit, après un rappel de l'histoire du problème, à constater que les développements de l'épistémologie moderne interdisent le retour d'une cosmologie ontologique telle que les Anciens la concevaient. En revanche, une cosmologie anthropologique pourrait être élaborée dans la voie d'un Teilhard de Chardin, de même qu'une cosmologie théologique qui serait remise en chantier « de l'intérieur même d'une pensée croyante assumant sa foi de façon consciente et sans ambage en vue de se construire son système intellectuel à partir du donné même de cette foi » (p. 135). — Le recueil se termine par une étude sur le problème de la finalité dans le cadre de la science moderne, et par une étude fort intéressante sur l'ouvrage de Whitehead : *The Concept of Nature*.

P.-A. STUCKI.

HEINZ HEIMSOETH : *Transzendentale Dialektik, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil : Vierfache Vernunftantinomie ; Natur und Freiheit ; intelligibler und empirischer Charakter*. Berlin, Walter de Gruyter, 1967, p. 199-410.

Après les commentaires assez personnels, et souvent tendancieux, auxquels les néo-kantiens et les kantiens anglais nous avaient habitués, et faisant suite,

dans un esprit différent, aux travaux partiels de Vaihinger et de Vleeschauwer, Heinz Heimsoeth achève ici son commentaire très littéral de la *Dialectique transcendante*. Cet ouvrage relève franchement de l'explication de texte, et limite autant que possible les renvois, d'ailleurs nombreux, aux œuvres de Kant lui-même ; il suit régulièrement, et toujours de très près, l'articulation que le philosophe a donnée aux thèmes, finalement très riches et divers, de sa *Dialectique*. Seul un appendice (p. 397-406), sans doute rédigé après coup, et concernant l'idée de liberté humaine, est à replacer dans le contexte qui lui correspond (p. 345 sq.) ; pour le reste, le lecteur de la *Critique de la raison pure* dispose maintenant d'une sorte de commentaire perpétuel qui l'aidera beaucoup dans un effort de compréhension approfondie de la pensée de Kant.

DENIS ZASLAWSKY.

**PLACIDE GABOURY : *Matière et structure. Réflexions sur l'œuvre d'art.***  
Préface de Jacques Brault. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1967, 184 p.

La thèse de l'auteur est qu'il y a *identité de structure* (et non seulement « correspondance », selon le mot d'Etienne Souriau) entre les divers arts. Son but est « une étude structurale d'une matière, une étude technique de la matière d'art » (p. 16). Son présupposé, c'est que l'art s'oppose radicalement au monde : « L'artiste seul est cause de l'œuvre d'art » (p. 16, c'est moi qui souligne). Précisons que l'auteur appelle « matériau » ce que d'ordinaire on nomme « matière », et qu'il réserve le terme de « matière » à ce qu'on appelle habituellement « sens » ou « signification » ; pour lui en effet, c'est la matière qui est le sens (cf. p. 27). Une telle modification terminologique n'obscurcit ni n'éclaire le propos de l'auteur ; car tout le problème demeure de savoir quels sont les rapports entre ces deux couches de l'œuvre d'art, c'est-à-dire entre ce que d'ordinaire on appelle la matière pour l'opposer à la forme, et ce que l'auteur appelle le matériau pour l'opposer à la matière. Or, pour prendre un exemple en musique (p. 32), ce que dit l'auteur n'innove en rien sur les difficultés classiques du problème : il affirme en effet la préexistence du matériau sur la matière, et croit entre autres que la gamme (une gamme quelconque, précise-t-il, « atonale, diatonique, à tons entiers, japonaise, modale ou sérielle ») *préexiste* à l'action de composer, comme si un compositeur commençait par se fixer une gamme pour ensuite se demander ce qu'il pourrait bâtir comme musique sur ce matériau ! Vue bien simpliste du problème de la composition musicale. — Plus loin, l'auteur appelle structure ce que chacun a toujours appelé forme, et « récurrence » le principe de symétrie ou de retour au même. Je veux bien, mais où réside alors l'avantage ? Le mot de structure n'est, à ce niveau, guère plus éclairant que celui de forme. En tout cas, l'auteur débouche sur un véritable *formalisme* : « Il n'y a rien de sous-entendu dans l'œuvre », s'écrie-t-il p. 94. Or cela n'est vrai que de celui qui aurait tout *entendu* dans une œuvre. Cet auditeur idéal existe-t-il ? — On mesure assez bien dans cet ouvrage la difficulté qu'il y a à se servir de la notion de structure, qui peut aller de la plus petite cellule atomique aux prédicats les plus abstraits et les plus généraux ; dans le cas particulier, c'est l'abstraction qui fait danger : dire que la musique est « une sonorité structurée de façon émouvante » (p. 99), que la poésie est « une parole structurée de façon émouvante », la peinture une couleur, et la sculpture un espace « structurés de façon émouvante », c'est s'enfermer dans des concepts abstraits que la dénomination par le terme de « structure » ne

concrétise nullement. — Arrivé au terme de son étude sur l'œuvre d'art, l'auteur se dit et nous dit que « celle-ci nous demeure aussi mystérieuse qu'au départ ». Et il ajoute : « Du moins nous l'espérons. » Pour moi, je le crois aussi.

J.-CLAUDE PIGUET.

*Kritik und Metaphysik : Studien, Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag.* Berlin, W. de Gruyter, 1966, 396 p.

*Kritik und Metaphysik* réunit les contributions de vingt-trois spécialistes, en majorité allemands, à la *Festschrift* offerte à l'un des grands interprètes contemporains du kantisme. Avec Wundt et Hartmann, Heimsoeth fut, après et contre le mouvement néokantien, l'initiateur d'un retour à la compréhension métaphysique du criticisme. L'inspiration générale des essais, par ailleurs assez divers, que nous trouvons ici marque bien le succès de ce renouveau ; et le titre de cet ouvrage collectif n'est pas à entendre dans le sens où la Critique serait d'abord jugement, et jugement négatif, de la métaphysique, mais plutôt dans celui d'une constitution plus ferme, ou alors d'une reconstitution, de cette discipline. Parmi les onze premiers articles, qui touchent de près à la philosophie kantienne et qui sont aussi les plus importants, relevons trois titres. — Dieter Henrich (*Zu Kants Begriff der Philosophie*, p. 40-59) présente le commentaire d'un texte inédit des dernières années du philosophe. L'intérêt de ce texte — le projet d'un *Prospectus* — réside avant tout dans les renseignements qu'il nous donne indirectement, et grâce à la comparaison avec les divers états connus par ailleurs du même passage, sur la méthode de Kant et sur les difficultés considérables qu'il semble avoir rencontrées dans la rédaction de ses derniers travaux. On ne lit pas sans émotion ces lignes où réapparaissent, dans un ordre hésitant et même confus, les grands thèmes qui avaient reçu une expression si ferme et si sûre dans les *Critiques* (opposition de la philosophie comme doctrine ou connaissance et comme théorie de la sagesse, c'est-à-dire de la fin dernière de la raison ; distinction toujours approfondie du pratique, qui trouve sa fin en lui-même, et du théorique, etc.). — Répondant en quelque sorte aux premiers essais de Heimsoeth, qui concernaient autant Leibniz (et Descartes) que Kant, G. Martin, G. Tonelli, Y. Belaval et J. Schmucker étudient, sur quatre points particuliers, les rapports du kantisme et du leibnizianisme. Faute de place, ne mentionnons que les deux premiers. Gottfried Martin (p. 99-105) reprend, en passant par Wolff, la question des représentations confuses, et met bien en lumière les présuppositions épistémologiques qui expliquent la prise de position kantienne dans le débat : si la connaissance des phénomènes n'est pas nécessairement confuse, c'est que l'espace et le temps ne sont pas des « concepts confus » (*verworrrene Begriffe*) ; et s'ils ne sont pas des concepts confus, c'est « parce qu'ils ne sont simplement pas des concepts, mais des intuitions » (p. 105). — Giorgio Tonelli, dont le problème, strictement historique, est de savoir comment s'est constituée, à travers la table des jugements, celle des catégories, inscrit son étude (p. 134-158) dans le prolongement direct de ce qu'a établi H. J. de Vleeschauwer (*La déduction transcendante*, I, p. 217-248). Il confronte systématiquement les textes kantiens et les nombreux manuels de logique contemporains (de 1725 à 1777) : l'un de ses mérites est de montrer combien la logique a été cultivée et développée durant cette période, et singulièrement en Allemagne où on dénombre près de quarante traités importants. Et sa conclusion est que, si Kant a innové et n'est resté fidèle à aucune doctrine établie avant lui, il ne se distingue pas en cela de la

majorité de ses contemporains, qui trouvaient dans la logique une sorte de « terrain neutre et d'importance secondaire » (p. 158) où aucune orthodoxie — à l'exception peut-être de celle de l'école de Crusius — ne venait entraver l'esprit d'invention. — Le recueil est utilement complété d'une bibliographie de Heinz Heimsoeth, compilée par F. Nicolin (p. 383-395).

DENIS ZASLAWSKY.

G. GUSDORF : *Les sciences de l'homme sont-elles des sciences humaines ?*  
Strasbourg, Publication de la Faculté des lettres, 1967, 294 p.

Il s'agit d'un recueil de textes épars, destinés à démythifier le mythe des sciences de l'homme, pour imposer l'idée d'une culture interdisciplinaire. — On ne résume pas un tel type d'ouvrage, surtout pas s'il a pour auteur un polémiste aussi ardent que G. Gusdorf. Ce qu'il faut affirmer, en revanche, c'est le plaisir du lecteur, et l'obligation dans laquelle il est placé de choisir : car si Gusdorf a raison, ceux qu'il attaque doivent bien avoir tort. Et inversement. — Voici quelques exemples : *Critique du scientisme* : « L'*exactitude* rigoureuse des procédures scientifiques, si elle n'est pas associée à une essentielle *fidélité* à l'humain, ne peut procurer que des résultats illusoires. On en trouve la preuve dans le fait que la multiplication du nombre des savants et l'accumulation de leurs travaux présente tous les caractères d'une inflation morbide, qui appauvrit le savoir au lieu de l'enrichir » (p. 69). — Ou bien cette critique acerbe de Lévi-Strauss : « Le premier homme est un Lévi-Strauss qui s'ignore, acharné à mettre en équation le domaine humain, selon les exigences rigoureuses de la fonction sémantique... Le sous-homme rabougri des ethnologues d'autrefois apparaît à nos yeux émerveillés comme un génie leibnizien, uniquement épris de l'art combinatoire et de la caractéristique universelle... Pourquoi donc n'y a-t-il pas eu d'Aristote nambikwara, de Leibniz papou et de Norbert Wiener hopi ?... » (p. 141-155, *passim*). — Et enfin cette critique du savant acharné à travailler sur cartes perforées : « La grande espérance du savant d'aujourd'hui est de se faire poinçonner de tickets de métro » (p. 152). — Qu'on excuse ce compte rendu en forme de florilège ; mais une polémique demande à être lue, et non racontée.

J.-CLAUDE PIGUET.

CHAÏM PERELMAN : *Justice et raison*. Bruxelles, Presses Universitaires, 1963, 255 p.

S'il est vrai que la justice, telle qu'elle nous est ici présentée, oblige à traiter d'une même façon les êtres qui appartiennent à une même catégorie (p. 26), l'auteur de cet important recueil d'articles a de quoi se juger injustement traité par nous. Car, pour des raisons regrettables et contraires à nos habitudes, nous publions cette notice avec un retard qu'elle n'avait pas mérité. Puisse M. Perelman répondre à l'offense en nous faisant l'aumône de cette vertu qui, « directement opposée à la justice », s'exerce « spontanément, sans calcul » : la charité (p. 56). — C'est en effet vers une définition claire et globale de la justice que conduit par étapes le premier chapitre de l'ouvrage, qui en contient seize autres. La justice apparaît comme l'application d'une règle. Mais, quand peut-on dire d'une règle qu'elle est juste ? (p. 61). Le problème ne se pose pas en science, où les liaisons logiques et l'autorité des faits ne sauraient être mis en doute. Dans les systèmes normatifs, en revanche, la valeur intervient avec

son coefficient d'arbitraire. Il s'ensuit qu'un système nécessaire et parfait de justice est irréalisable ; l'homme vraiment juste ne perdra jamais de vue cette inévitable imperfection et conclura « qu'une justice imparfaite, sans la charité, n'est pas la justice » (p. 80). — Bien que traitant de sujets divers, les autres essais présentent une remarquable unité. Partout les exigences de la philosophie sont distinguées de celles de la science, en ce sens que la méthode démonstrative n'y est pas applicable. Mais l'auteur n'en défend qu'avec plus de force une thèse qui nous semble profondément juste, à savoir que les énoncés philosophiques, s'ils échappent à tout contrôle expérimental et à toute preuve démonstrative, n'en obéissent pas moins à un impératif de rigueur et de clarté. La démarche du philosophe relève d'une dialectique invitant les interlocuteurs à considérer comme valable ce qui, sans être ni évident ni fantaisiste, réclame jusqu'à preuve du contraire une commune adhésion. — C'est dire que le facteur subjectif de la décision intervient pour trancher entre des opinions considérées comme plus ou moins probables. M. Perelman en tire deux conclusions importantes. L'une, de caractère pédagogique, s'inscrit en réaction contre la tradition cartésienne et rousseauiste qui n'attribue à l'éducateur qu'un rôle négatif, comme s'il suffisait de mettre les enfants dans de bonnes conditions, d'empêcher que leur raison soit déformée par des préjugés (p. 113-115). Avant d'être libérée, la raison doit être formée. L'autorité du maître joue donc un rôle indispensable et positif. L'autre, de caractère juridique, tend à rapprocher les démarches du philosophe de celles qui entrent en jeu dans l'opération judiciaire. Différentes des mathématiques, les sciences humaines fondent leurs raisonnements sur une logique du probable qui leur est propre et dont on ne saurait se passer sans rendre « un mauvais service à la philosophie et à l'humanité » (p. 223). — Cet ouvrage tient les promesses de son titre et forme un complément aux beaux travaux de M. Perelman sur la logique, la rhétorique et la théorie de l'argumentation.

RENÉ SCHÄFER.

**PAUL HALMOS : *The Faith of the Counsellors*.** Londres, Constable and Company Ltd., 1965, 220 p.

On commence à prendre conscience du rôle toujours plus important joué dans le monde contemporain par les psychiatres, psychothérapeutes, psychologues, conseillers conjugaux, assistants sociaux... que Halmos groupe sous le terme général de « conseillers ». Ces derniers ont pris la place des guides spirituels du passé, particulièrement dans les cas où leur action s'exerçait d'une manière maladroite et inefficace. Cette constatation est vérifiée par les chiffres, puisqu'on constate qu'en Grande-Bretagne — le champ d'investigation de notre auteur avec les Etats-Unis — le nombre d'habitants par rapport à celui des ecclésiastiques augmentait de 46 % entre 1901 et 1951, alors qu'il diminuait de 54 % pour les « conseillers » durant la même période. Le succès de ces derniers, à part la raison donnée plus haut, s'explique à la fois par le développement des sciences de la vie et par les progrès de la médecine (chapitre II). A cela il faut encore ajouter le discrédit jeté sur les solutions politiques. L'auteur consacre son premier chapitre à ce problème. Il montre que l'homme d'aujourd'hui qui est préoccupé par l'amélioration du sort de son prochain ne s'appuie plus sur la politique pour atteindre ce but. Il constate, en effet, que les mesures sociales utilisées pour régler des situations très complexes sont trop générales et trop anonymes pour atteindre vraiment l'individu en difficulté. Il se tourne alors vers les sciences sociales qui lui permettent d'établir avec son vis-à-vis des relations humaines

concrètes, débarrassées de toutes considérations de tactique politique. — L'apparition des « conseillers », pour le professeur de sociologie de Cardiff, est le signe d'un important changement social. Aux idéologies se substitue une philanthropie institutionnalisée et sécularisée, qui ne contredit pas la morale chrétienne, mais qui est le fait de « conseillers » dont la formation scientifique leur permet d'être agissant sous n'importe quel régime politique. Le besoin de leurs services ira croissant et par conséquent l'influence de leur morale ira aussi en augmentant. Halmos consacre plus de la moitié de son ouvrage à la description de cette morale, ou mieux de cette foi (chapitre III). La matière de cette description s'organise autour de deux thèmes (p. 116). Dans le premier, le sociologue anglais s'efforce de démontrer que le « conseiller », quoiqu'il prétende souvent le contraire, use dans son action thérapeutique d'une méthode qui est à cheval sur la métaphysique et la science. Il a recours à des techniques, mais en même temps il sait qu'il ne peut comprendre son patient qu'en établissant avec lui un climat de confiance et d'intimité qui ressemble à celui des contacts entre parents et enfants. La foi du « conseiller », comme toute foi, est pleine de paradoxes et de contradictions. Il croit en la science, mais en même temps en le triomphe des forces positives, en la victoire de l'amour sur la haine. — Le second thème est consacré à l'artifice de la distinction entre les observations subjectives et objectives. Pour comprendre le patient et poser le diagnostic, le « conseiller » doit utiliser sa personnalité. Comme il n'a jamais le temps de réunir tous les éléments pour établir avec certitude le mode d'intervention, il doit opérer un choix qui repose autant sur ses ressources scientifiques que sur la nécessité d'aider au plus vite. Ainsi écrit Halmos : « Les sciences sociales ne nous libéreront jamais de la nécessité de prendre des décisions morales » (p. 122). — En analysant de nombreux textes écrits par des « conseillers », Paul Halmos nous livre peu à peu le portrait d'un homme qui, contrairement à ce que l'on croit généralement, emploie l'amour comme moyen thérapeutique et qui comme le pasteur ou le prêtre a la conviction que son action doit être continue et qu'elle n'est jamais achevée. Son influence sur la morale occidentale — c'est l'objet du quatrième et dernier chapitre — sera d'autant plus grande qu'elle la renforce plutôt qu'elle ne l'affaiblit. Cet optimisme sur le rôle positif du « conseiller », optimisme que partage un autre sociologue, américain cette fois, Maurice R. Stein (*The Eclipse of Community*) est quelque peu tempéré par des considérations sur la psychologie dite « mécaniste » qui, à la différence de la psychologie « vitaliste » — l'auteur sous cette étiquette range tous les « conseillers » empiristes ou cliniciens, sans considérer que parmi ceux-ci il y a des « behavioristes », des disciples de Rodgers... et pas seulement des « vitalistes » — réduit par exemple la notion d'amour à celle de stimulation sensorielle qui pourrait être administrée sans la participation personnelle totale d'un être humain. Halmos, toutefois, ne fait qu'attirer l'attention sur cet autre courant de la psychologie contemporaine, sans tirer de conclusions définitives sur ses conséquences. Cet ouvrage a le mérite de nous faire entrer de plein pied dans un problème dont l'intérêt est évident. On regrettera cependant, sur le plan de la méthode, que l'auteur ne nous dise pas comment il a choisi les témoignages écrits dont il fait état dans sa démonstration et s'ils sont représentatifs de l'ensemble des différentes écoles de psychologie. On aimerait aussi qu'il nous apporte plus de données sur le « Credo » du conseiller qui pratique son art, mais n'écrit pas. Ces réserves faites, il importe de souligner en terminant que ce livre rendra de grands services, en particulier à ceux qui ont charge d'âmes, aux pasteurs qui découvriront en ces « conseillers » des partenaires avec qui le dialogue doit être engagé

aux « conseillers » qui seront invités à s'interroger sur le rôle de leurs convictions dans l'exercice de leur profession et leur influence grandissante dans la société contemporaine.

ROLAND J. CAMPICHE.

JEAN LACROIX : *Panorama de la philosophie française contemporaine*.  
Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 248 p.

La réputation de la chronique philosophique de Jean Lacroix dans *Le Monde* n'est plus à faire, et l'on ne peut que se féliciter de trouver réunis dans ce recueil une trentaine d'articles — traitant chacun d'une œuvre précise — dont la plupart ont paru dans ce quotidien au cours des vingt dernières années. A la suite de chaque article, une brève bibliographie mentionne les ouvrages les plus utiles à la compréhension de l'auteur étudié. — Une première partie présente les philosophies de la réflexion, « qui continuent la plus authentique tradition française » (p. 1), et pour lesquelles J. Lacroix a une sympathie particulière : Jean Nabert est même à ses yeux « le plus grand penseur français de ce temps » (p. 15). Une deuxième partie réunit sous le titre « Les philosophies de l'existence » le marxisme, l'existentialisme et le personnalisme. Quant à la troisième et dernière partie, elle est consacrée à des recherches plus spécialisées, de caractère épistémologique, anthropologique et psychologique. Ces trois parties sont encadrées par une introduction générale consacrée à l'évolution de la philosophie française et par une conclusion où J. Lacroix s'interroge sur la condition du professeur de philosophie dans l'enseignement secondaire français. — On s'étonnera peut-être de constater que ce *Panorama* qui prétend ne négliger aucun des grands thèmes discutés en France depuis 1944 (cf. l'avant-propos) ne présente aucune œuvre de R. Ruyer ni de Teilhard de Chardin. Est-ce à dire que pour J. Lacroix les thèmes traités par ces auteurs, et que l'on aurait de la peine à retrouver chez d'autres penseurs présents dans le recueil, n'ont qu'une importance mineure ?<sup>1</sup> — Toutefois la valeur des articles rassemblés ici fait vite oublier certaines lacunes. Par la clarté et l'objectivité des analyses, la profondeur et l'originalité des jugements critiques, cet ouvrage est l'une des meilleures voies d'accès à la connaissance de la philosophie française d'après-guerre.

A. VOELKE.

---

<sup>1</sup> D'après une chronique postérieure au recueil (*Le Monde*, 7-8 mai 1967), le silence de J. Lacroix sur Teilhard est dû à la difficulté de juger de son œuvre en toute indépendance, et non à la méconnaissance ou au parti pris.