Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 21 (1971)
Heft: 3

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: 04.12.2025

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

JEAN DANIÉLOU : *Les Evangiles de l'Enfance.* Paris, Le Seuil, 1967, 141 p.

De présentation attrayante et d'un langage accessible à tous, voici une série de brèves études sur les premiers chapitres des évangiles de Matthieu et de Luc. L'auteur conteste principalement les conclusions de l'école de Bultmann, et de la critique moderne en général lorsque celle-ci surévalue le Christ de la foi au détriment du Jésus de l'histoire. En soi, une telle étude se justifiait pour des textes qui font souvent figure de parents pauvres dans l'exégèse néotestamentaire. Et l'auteur démontre la bonne connaissance qu'il a du milieu judaïque contemporain. Il ne néglige pas non plus de mettre en lumière l'intention théologique des textes. Mais on peut se demander s'il établit la valeur des évangiles de l'enfance en y distinguant sans cesse, comme il le fait, ce qui relèverait de témoignages oculaires et ce qu'il faut considérer comme une élaboration théologique ultérieure. Est-il possible de faire ainsi la part, dans les textes de l'enfance, entre le noyau historique et l'interprétation ? Une telle distinction a-t-elle d'ailleurs l'intérêt que l'auteur lui attribue ? Peut-on tenir avec l'auteur que plusieurs notations sont biographiques parce que « certainement empruntées aux archives de la famille de Jésus » (p. 19 ; 46) ? Plusieurs interprétations n'emportent pas la conviction. Ainsi, le passage de Luc 1 : 34, qui déclare que Marie est vierge, « paraît signifier sa volonté de le rester » (p. 23). Est-ce sûr ? D'ailleurs Matthieu 1 : 18, que l'auteur ne relève pas, paraît signifier plutôt le contraire. Ou encore : « L'annonce à Joseph n'a pas pour objet la conception virginale. Celle-ci est connue de lui. Il n'y a donc aucun trouble psychologique chez lui quant à l'attitude qu'il doit avoir à l'égard de Marie » (p. 44).

BERTRAND ZWEIFEL.

H. KAHLEFELD : *Paraboles et leçons dans l'Evangile,* tome 1. Traduit de l'allemand par Georges Bret. Paris, Le Cerf, 1969, 152 p. (Lectio Divina, 55).

H. Kahlefeld présente un commentaire très détaillé des paraboles et leçons de Jésus qu'il classe par grands thèmes : L'Evangile et son efficience — Les temps messianiques — Israël, écoute ! — Etre prêt — Le don total. Paraboles et leçons sont deux formes littéraires très proches mais différentes, aussi l'auteur s'efforce-t-il de retrouver la parabole telle que Jésus avait dû la présenter. — Il faut souligner son effort pour discerner l'évolution que la parabole a suivie par la suite, en tentant de démontrer que la foi vivante a donné naissance à une tradition qui s'est ajoutée au texte primitif à tel point que bien souvent elle l'a envahi. « Il y a manifestement une façon de penser plus ancienne, plus proche des paroles de Jésus, donc prééminente, qui considère ce procédé comme un moyen de compréhension, prononcé avec l'intention d'amener l'auditeur à la vérité, de lui indiquer la voie, de le convaincre, de le gagner. Mais il y a aussi

une conception plus tardive et secondaire ; elle est probablement issue de la méthode exégétique du judaïsme tardif qui admettait un sens multiple de l'Ecriture et tendait à voir la parole proprement révélée dans le sens qui n'était pas évident, mais qui se cachait derrière les mots, « entre les lignes » (p. 29). C'est un ouvrage de qualité, un second volume nous est promis, nous l'attendons avec une certaine impatience.

MARCEL FALLET.

RICHARD S. MCCONNELL : *Law and Prophecy in Matthew's Gospel.* The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew. Basel, Reinhardt, 1969, 224 p. Theologische Dissertationen, Band II.

Richard McConnell divise sa thèse en deux parties correspondant à son titre général. Son but est de discerner à travers les références et les allusions vétérotestamentaires du 1er évangile l'autorité conférée respectivement à la loi et aux prophètes de l'Ancien Testament. Le terme loi désigne ici à la fois la tora en tant que telle et ses applications vécues dans le judaïsme tardif. Le terme prophétie, qui n'est jamais défini de manière claire, renvoie aux citations des textes prophétiques de l'Ancien Testament et, à un sens large, aux espérances vétérotestamentaires et juives tardives concernant le salut. Or, bien que le contexte de l'évangile matthéen soit constamment présent par de longues références aux conceptions rabbiniques et juives, le milieu matthéen n'est jamais étudié ni utilisé dans la recherche en tant que tel — ce qui entraîne un manque de clarté regrettable à propos de ce que l'on entend par « l'Ancien Testament dans l'Evangile de Matthieu ». En effet, au fur et à mesure que l'on avance dans la lecture de ce travail, on a l'impression que l'évangile matthéen offre une confrontation entre les lois « religieuses » du 1er siècle, issues des lois de l'Ancien Testament, et les espérances messianiques du judaïsme tardif, issues des prophéties vétérotestamentaires, avec la liberté et la volonté de Dieu telles qu'elles se manifestent dans la vie et l'enseignement de Jésus que Matthieu nous présente. — En ce qui concerne l'usage de l'Ancien Testament, l'auteur fait ressortir le motif apologétique et missionnaire qui guide l'évangéliste (p. 66, 76, 138, 160...) dans le cadre d'une histoire du salut (« Heilsgeschichte »). En ce qui concerne l'autorité de l'Ancien Testament, l'auteur se réfère à la personne et à la prédication de Jésus lui-même. Jésus possède une connaissance directe de la volonté de Dieu et une autorité divine qui, d'une part remplacent la loi et d'autre part déterminent le contenu réellement prophétique de l'Ancien Testament (p. 97 ss, 214). Par conséquent c'est à partir de la vie et du ministère de Jésus que l'évangéliste peut interpréter l'Ancien Testament et non le contraire. L'Ancien Testament n'a pas d'autre autorité que celle qui lui est conférée souverainement par Jésus. Cela explique à la fois l'abrogation de certaines parties de la loi et le choix opéré parmi les prophéties. L'auteur parle d'une « révélation plus avancée de la volonté de Dieu » en Jésus (p. 51, 54, 91, 94 ss) et établit un parallélisme entre l'interprétation de la loi vétérotestamentaire par l'enseignement de Jésus et l'interprétation des prophéties vétérotestamentaires par la vie de Jésus (p. 218). — Le travail de Richard Mc Connell comporte une mine de renseignements et de références. On peut lui reprocher d'avoir trop gardé un caractère de compilation et d'entretenir un certain nombre de confusions. N'y aurait-il pas — par exemple — une distinction de départ à faire entre les différents usages de l'Ancien Testament dans l'Evangile de Matthieu = l'usage du judaïsme tardif auquel est confronté la prédication de

Jésus, l'usage de l'évangéliste dans le cadre de sa christologie de l'accomplissement, et l'usage du Christ matthéen lui-même (en particulier dans les récits de controverses) ? L'on pourrait peut-être alors non plus étudier séparément mais mettre en relation loi et prophétie dans l'évangile de Matthieu et se demander si le Christ matthéen n'a pas mis en évidence l'élément prophétique contenu dans la loi de l'Ancien Testament.

CHRISTIANE DIETERLÉ.

RAYMOND E. BROWN, S.S. : *The Gospel According to John (I-XII). Introduction, Translation and Notes.* New York, Doubleday & Company, Garden City, 1966, CXLVI-538 p. (The Anchor Bible, 29).

Sous le titre *The Anchor Bible* paraît à New York depuis 1964 une nouvelle série de commentaires bibliques qui comprendra 38 volumes (25 pour l'Ancien Testament, 13 pour le Nouveau). Cette série est internationale et, pour la première fois, interconfessionnelle. Elle est rédigée par des savants juifs, catholiques et protestants. C'est notamment le professeur D. Flusser, de l'Université hébraïque de Jérusalem, qui commentera l'Epître aux Hébreux. La collection veut atteindre le public cultivé sans rien sacrifier de ses exigences scientifiques. On peut, sur ce point, faire confiance à ses directeurs, W. F. Albright et D. N. Freedman. Au reste l'ouvrage que nous présentons ici est d'une haute tenue. Son auteur, professeur à St. Mary's Seminary à Baltimore, est un exégète qui a fait ses preuves. Le volume renferme une Introduction à l'évangile johannique et l'exégèse des chapitres I à XII. Un second tome, annoncé pour le printemps 1970, contiendra la fin de l'évangile et les trois épîtres de Jean. — Dans son Introduction l'auteur aborde les questions classiques touchant la forme et le fond de l'œuvre johannique. Insistons surtout sur les éléments les plus neufs. Pour expliquer l'origine et l'état présent de l'évangile, le P. Brown écarte la théorie des déplacements et celle des sources et développe de manière originale l'hypothèse déjà proposée (par W. Wilkens, Parker et Boismard notamment) que l'évangile est devenu peu à peu ce qu'il est. Selon le P. Brown il a passé par les cinq étapes suivantes. 1. A l'origine, un ensemble de matériaux relatifs aux paroles et aux actes de Jésus, indépendants de la tradition synoptique. 2. Durant quelques décades une école, dirigée par un maître éminent, a utilisé ces matérieux dans sa prédication et son enseignement et leur a donné une expression littéraire et théologique nettement caractérisée. 3. Le maître de l'école johannique a trié ces matérieux et a mis en forme ceux qu'il a retenus pour en faire une première édition de l'évangile. 4. Plus tard, ce maître — l'évangéliste — a fait de son œuvre une seconde édition pour répondre aux problèmes nouveaux, nés dans l'Eglise au cours des années 80 à 90. 5. Un rédacteur, disciple de l'évangéliste, a donné à l'œuvre sa forme définitive, en y introduisant d'une part des matériaux datant de la deuxième étape et formant doublets avec les éléments que l'évangéliste avait retenus (par exemple : 6 : 51-58 à la suite de 6 : 35-50 ; 14-17 à la suite de 13-14, etc.), et d'autre part quelques morceaux rédigés par des disciples du maître, notamment l'épilogue (chap. 21) et l'hymne au Logos (le prologue actuel) qui existait comme pièce indépendante dans l'école johannique. En outre les références plus explicites aux sacrements et l'accent mis sur l'eschatologie réalisée appartiennent aussi sans doute à la dernière rédaction de l'évangile. De cette composition par étapes découle ce qui suit

touchant la date et l'auteur. Les premiers matériaux destinés à l'évangile ont été réunis durant les années 40 à 60 par le disciple bien-aimé, qui est sans doute l'apôtre Jean. Le maître de l'école johannique, responsable des étapes deux à quatre, doit être le disciple le plus doué de l'apôtre. La première édition de l'évangile se place dans les années 75 à 85 (en même temps que les évangiles de Matthieu et de Luc), la seconde édition, au début des années 90, et c'est vers l'an 100 que l'évangile a reçu du rédacteur sa forme définitive. — Cette manière d'envisager la naissance de l'évangile johannique, si hypothétique qu'elle soit, est fort séduisante. Elle explique en même temps et l'unité de l'œuvre et les niveaux différents d'élaboration littéraire et théologique qu'elle révèle. L'hypothèse gagnerait peut-être en vraisemblance, si l'on supposait que les éditions dont parle le P. Brown ont pu être des rédactions parallèles autant que successives, et des rédactions privées ou locales qui n'ont pas dépassé un cercle restreint. Car il est à peu près certain que l'évangile n'a pas été répandu sans l'épilogue qu'est le chapitre 21. En tout cas le P. Brown s'est engagé dans la bonne direction. — La traduction qui précède l'exégèse est très bonne. Elle a la simplicité et le relief que donne à son style un homme qui sait écrire. Le commentaire comporte deux registres. D'abord les difficultés du texte sont élucidées verset par verset. Signalons que là où le texte présente des variantes, les choix sont judicieux ; c'est ainsi que la leçon des papyrus Bodmer (P. 66 et P. 75) : « *le* prophète », est retenue en 7 : 52. Ensuite, dans un second registre, vient l'explication d'ensemble, où l'auteur excelle à dégager et à exposer la pensée de l'évangile. Bref, nous avons là un grand commentaire, à la fois scientifique et théologique, qui sera sans doute pour notre temps ce que fut, il y a trois quart de siècle, l'œuvre de Westcott.

PHILIPPE-H. MENOUD.

F. M. BRAUN : *Jean le Théologien. III : Sa théologie, 1 : Le mystère de Jésus-Christ.* Paris, J. Gabalda & Cie, 1966, XXIV-276 p. (Etudes bibliques).

Le Père F. M. Braun arrive au cœur de ses études johanniques. Après avoir examiné la place tenue par le quatrième évangile dans l'Eglise des premiers siècles (*Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, 1959 ; cf. *RThPh.* 1960, p. 240-241), après avoir décrit l'arrière-fond spirituel de l'évangéliste (*Jean le Théologien et les grandes traditions d'Israël*, 1964 ; cf. *RThPh.* 1965, p. 108-110), l'éminent exégète aborde l'exposé de la pensée johannique, qui comprendra deux volumes. Celui que nous présentons ici est consacré à la personne et à l'œuvre du Christ de l'incarnation à la glorification ; un second volume traitera de l'Esprit, de l'Eglise et de la vie du croyant. — Dans son étude de la christologie johannique le P. Braun suit le plan de l'évangile. Une première partie (*Lumière et ténèbres*, p. 21-52) s'appuie surtout sur le prologue et dégage le but de l'incarnation. Dieu a tout créé par le logos et les ténèbres sont l'état dans lequel s'est mis le genre humain qui, mésusant de la liberté, a résisté à la lumière. Cependant le monde reste l'objet de l'amour divin et Dieu lui offre à nouveau la lumière par le logos incarné. Le but de la rédemption reprend celui de la création. La deuxième partie (*Le Christ en son temps*, p. 53-134) exploite les chapitres I à XII et décrit comment, au cours de son ministère, Jésus a compris sa mission. Envoyé du Père, il appelle les hommes à connaître par la foi sa qualité de révélateur manifestée par son enseignement et ses miracles et à renaître à la vie divine et éternelle. Mais ce n'est pas seulement par son œuvre de révélateur, c'est aussi par le sacrifice de la croix qui en est l'accomplis-

sement, que le Fils glorifie le Père, comme l'auteur le montre dans sa troisième partie (*La croix et la gloire*, p. 135-240). Selon Jean la croix est un sacrifice, comme pour Paul. L'aspect sacrificiel de la croix, déjà indiqué par les images du bon berger et du grain mis en terre, est souligné par les paroles sur l'immolation du Fils unique (Jean 3 : 16, marqué par l'idée juive de l'*akedah d'*Isaac) et surtout par le thème de l'agneau de la délivrance qui ôte le péché. Ainsi, selon Jean, le salut n'est pas seulement une révélation de la lumière, il est aussi une rédemption par la mort du Christ et son exaltation glorieuse auprès du Père. Des *conclusions générales* (p. 241-250) résument le présent livre et annoncent le suivant. Le Christ en son temps a révélé et accompli le salut, ou plutôt la première phase du salut. Dès le retour du Christ au Père commence la seconde phase, non par accroissement de ce qui fut accompli une fois pour toutes mais par un déploiement de puissance rédemptrice. C'est le temps de l'Esprit et de l'Eglise. — Ces quelques lignes ne peuvent donner qu'un aperçu des richesses contenues dans ce volume, où tout est nuancé et profond. Comment en serait-il autrement ? Il y a trente-cinq ans que l'auteur publiait son commentaire du quatrième évangile dans la Bible de Pirot, et dès lors il n'a cessé de lire et de relire l'œuvre johannique en savant et aussi en croyant. Car, selon ses propres mots, « la seule connaissance de l'évangile qui vaille est celle de son mystère. Et de même la joie que nous éprouvons à le relire. Mais cela n'est pas donné à une étude purement rationnelle... Cependant l'audition qu'il réclame n'en doit pas moins engager l'intelligence, appliquée selon ses règles, à discerner le sens de ce qui est écrit » (p. 241). Ce sens, le P. Braun excelle à le mettre en valeur et nous ne songeons point à contredire son exégèse. Nous nous bornons à poser quelques questions. Comment concilier l'affirmation du prologue que dès la création les hommes ont résisté à la lumière et les déclarations du corps de l'évangile que le péché n'existe vraiment qu'à partir du moment où l'homme refuse la vérité offerte par le révélateur incarné (9 : 41 ; 15 : 22. 24) ? L'auteur se réserve sans doute de reprendre ces textes dans son second volume, quand il traitera de la réponse de l'homme à l'appel divin. D'autre part, le but de l'incarnation est-il seulement de « remettre le monde d'en-bas dans le rayonnement de la vraie lumière » (p. 99) ? Si l'incarnation doit ôter le péché, ne doit-elle pas aussi achever la création première et la hausser à un niveau supérieur par le don de l'Esprit réservé au temps qui suit la glorification du Christ, au fond comme chez Paul. Enfin, n'est-il pas normal que le thème juif de la ligature d'Isaac sur l'autel ne soit pas mis en valeur par Paul et par Jean (en dépit de Rom. 8 : 32 et de Jean 3 : 16, qui placent en parallèle Dieu et Abraham livrant leur fils unique et non Jésus et Isaac), car Isaac n'ayant pas été sacrifié en réalité, ce thème aurait favorisé une christologie docète. On le voit, l'œuvre du P. Braun est de celles qui suscitent la réflexion et il est certain qu'elle va constituer pour la pensée johannique le digne pendant de l'ouvrage du P. Prat sur saint Paul.

PHILIPPE-H. MENOUD.

JACQUES DUPONT : *Les sources du livre des Actes*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 168 p.

L'auteur est un des meilleurs spécialistes des recherches récentes sur le livre des Actes des apôtres. Il avait publié en 1950 un excellent petit ouvrage intitulé *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents* (Louvain, 1950). Il en développe aujourd'hui les analyses consacrées aux sources générales des Actes, à l'exclusion des sources particulières concernant tels passages limités, comme les discours de Pierre et de Paul. L'ouvrage est divisé en deux

grandes parties : Critique des sources, Critique des formes. Aucune étude importante parue dès la fin du siècle dernier n'est négligée ; plus de cent quatre-vingt-dix auteurs sont cités. Tout au long de l'analyse, de précieux aperçus exégétiques jalonnent la démonstration. Ce sont évidemment les pages consacrées à la critique des formes, à l'analyse des fameux « passages en nous » surtout, qui étaient les plus attendues : « La critique des formes porte son intérêt sur les matériaux qui ont été incorporés dans un récit, celui des évangiles ou celui des Actes ; elle cherche à classer ces matériaux d'après leur type littéraire, puis à déterminer l'origine de chaque groupe » (p. 50). La conclusion de l'auteur est que Luc n'a pas utilisé diverses sources écrites mais « des notes que lui-même avait rédigées antérieurement » (p. 157) ; et plus loin : « Nous considérons comme un progrès important, accompli par les travaux récents, la prise de conscience du fait que le « nous » doit trouver son explication au niveau de la rédaction, non à celui de la documentation qui a servi à composer l'ouvrage » (p. 160). Jamais, à notre connaissance, la position traditionnelle au sujet des Actes n'avait été défendue avec un tel brio.

PIERRE BONNARD.

MAX WILCOX : *The Semitisms of Acts.* Clarendon Press ; Oxford University Press, 1965, XIV-206 p.

La présence de sémitismes dans le livre des Actes qui n'est apparemment pas l'œuvre d'un Juif, a toujours étonné. On a supposé que l'ouvrage était au moins en partie traduit de l'araméen ou que l'auteur, nourri de la version grecque de l'Ancien Testament, introduisait sciemment des « septuagintismes » dans son œuvre. Mais ces explications trop massives ne se sont pas imposées. Le problème est complexe et demande une solution plus nuancée. C'est le mérite de M. Wilcox de l'avoir aperçu. Il relève que les sémitismes des Actes sont de différents types et par conséquent d'origines différentes. Les sémitisme proprement dits sont si peu nombreux qu'on doit écarter la supposition que l'auteur lui-même aurait utilisé des sources hébraïques ou araméennes. Les septuagintismes abondent, mais ils n'expliquent pas tout. Certaines citations de l'Ancien Testament, surtout dans les discours, réflètent l'influence des targums ou d'une source plus ou moins comparable aux Testimonia de Qumran. Tout cela suggère que Luc met en œuvre des matériaux très divers, en particulier des traditions sur la prédication des apôtres et sur la vie liturgique des fidèles, provenant des Eglises de Jérusalem et de la diaspora, surtout d'Antioche. Luc a retravaillé ses sources, mais la présence de sémitismes indique que certains au moins de ses matériaux sont anciens. — Cette excellente étude, rigoureuse dans sa démarche, prudente dans ses conclusions, répond bien dans l'état actuel de notre information aux questions posées par la présence d'éléments sémitiques dans l'œuvre de Luc. Enrichi d'index, l'ouvrage de M. Wilcox est un instrument de travail indispensable à qui s'occupe du livre des Actes.

PHILIPPE-H. MENOUD.

GERHARD LOHFINK : *La conversion de saint Paul.* Traduction de Jean-Louis Klein. Paris, Le Cerf, 1967, 139 p.

L'auteur de cette étude, collaborateur de R. Schnackenburg et assistant à la Faculté de théologie catholique de Würzburg, poursuit un double but. Il compare les récits relatant la conversion de Paul, question relativement peu étudiée de nos jours. Il cherche aussi à tracer un chemin au lecteur moderne

de la Bible, qui évite à la fois l'écueil du littéralisme et celui de la critique radicale aboutissant à vider le texte biblique de sa substance même. En première partie nous avons une fine analyse des trois récits du livre des Actes relatant la conversion de Paul (Act. 9 : 1-19, 22 : 3-21, 26 : 9-18), et quelques remarques sur les données des épîtres pauliniennes. Tant les ressemblances que les différences entre tous ces textes sont instructives, et mettent en lumière l'évolution et l'enrichissement de la visée théologique de leurs auteurs. Notons au passage qu'à la différence de Paul, Luc distingue nettement les apparitions pascales de l'apparition du Christ à Damas. Parmi les intentions propres à Luc, soulignons celle-ci : « montrer qu'au temps où l'Eglise se tournait vers les païens pour les convertir, Dieu lui-même dirigeait le cours des événements pas à pas » (p. 96). En deuxième et troisième parties Lohfink aborde les questions de méthode de lecture. Il démontre les difficultés inextricables auxquelles aboutit le littéralisme conservateur, comme aussi l'insuffisance de la méthode dite de la critique littéraire : les difficultés de ces récits ne sauraient être résolues par le seul recours à la théorie des sources. Au contraire la méthode des « formes littéraires » permet de mettre en lumière « la libre activité de l'écrivain Luc » (p. 74), différente de celles de l'historien et de l'écrivain modernes, et analogue à celle de certains écrivains de son temps, notamment lorsqu'ils relatent des discours historiques (p. ex. Tacite).

BERTRAND ZWEIFEL.

LUCIEN CERFAUX : *L'itinéraire spirituel de saint Paul.* Paris, Le Cerf, 1966, 210 p.

Dans ce petit ouvrage de lecture fort agréable, l'auteur a résumé le contenu de ses grandes études, aujourd'hui classiques, sur Paul et le paulinisme : *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul, Le Christ dans la théologie de saint Paul* et *Le chrétien dans la théologie paulinienne.* Après chaque chapitre de cette esquisse, il renvoie le lecteur aux « justifications » de ces ouvrages monumentaux, ainsi qu'aux *Recueils Cerfaux* parus en 1954 et 1963. Réagissant contre des descriptions trop synthétiques et dogmatiques du paulinisme, l'auteur a toujours préconisé un retour à la méthode historique stricte, d'où le terme heureux et adéquat d'« itinéraire » paulinien : « C'est dire que notre étude progressera en fonction des expériences apostoliques de Paul en Macédoine, à Corinthe, en Asie-Mineure, puis à Rome » (p. 12). On ne craint pas, dans cette perspective, de montrer les transformations profondes survenues dans la pensée de Paul au cours des ans. Ainsi, passant des Thessaloniciennes aux Corinthiennes, « les idées fondamentales de Paul se décantent progressivement, l'imagerie (apocalyptique) s'affaiblit et disparaît » (p. 61). Ainsi encore, à propos de II Cor. 5, « ... Paul abandonna l'étroitesse de vue du judaïsme pour embrasser, dans un moment d'illumination intellectuelle intense, la perspective du dualisme grec » (p. 86). « Ce n'est pas purement grec, mais ce n'est sûrement plus sémite. C'est paulinien, et par là propriété chrétienne » (p. 83). On voit la gravité des problèmes posés par de telles appréciations. Moins originaux et convaincants nous ont paru les derniers chapitres sur les épîtres de la captivité romaine et les Pastorales où la notion de « dépôt » ne saurait être ainsi appliquée à la théologie paulinienne (p. 192).

PIERRE BONNARD.

THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

MAX SCHOCH : *Verbi Divini Ministerium.* 2. Band. Ministerium. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1969, XIII + 202 p.

Sans avoir résolu les divergences entre Luther et Zwingli dans leur compréhension de la Parole de Dieu (communication respectivement connaissance du salut ; v. notre recension du vol. 1 dans la RThPh, N° II, 1970), les Eglises doivent accomplir aujourd'hui le service du Christ dans un monde sécularisé où l'accent ne porte plus sur la relation Parole–Eglise, mais sur la relation Eglise–Monde. Toute la discussion œcuménique tourne autour du Christ-Seigneur en tant que serviteur de Dieu et des hommes, et des implications de la « Nachfolge » dans tous les domaines de la société contemporaine. Une Eglise servante dont le ministère est par définition service, diaconie, manifestant la présence du Christ (p. 10-36). Mais service ne signifie nullement servitude. S'il est libre pour le monde, le chrétien l'est parce que l'Evangile le libère du monde. Son service consiste à communiquer au monde l'intentionnalité de Dieu, qui est son Royaume, tant par le service désintéressé que par la critique des structures aliénantes (p. 37-94). La réflexion théologique exige comme corollaire la réflexion sociologique, car le service de l'Eglise s'accomplit à l'intérieur des processus de socialisation, d'enculturation et de personnalisation (p. 95-133). Le mandat confié par l'Eglise a certains ministres ne doit jamais cacher le fait que le service du Christ est accompli par l'Eglise tout entière et que le «laos» et le «kleros» sont fondamentalement identiques. Le service de la Parole exige l'équipement théologique et la vocation extérieure. En revanche, il n'y pas a de raison de réserver l'ordination au seul ministère de la Parole (p. 134-197). M. Schoch confronte constamment la réflexion théologique et sociologique à la pratique du ministère pastoral. C'est là que réside l'intérêt principal de l'ouvrage.

HARTMUT LUCKE.

MICHAËL SCHMAUS : *Vérité et rencontre de salut.* Toulouse, Privat, 1967, 120 p. (Questions posées aux catholiques).

Faut-il croire que la fameuse devise « Ni pour ni contre, bien au contraire » soit véritablement le dernier recours du dogmaticien ? La théologie condensée que tente ici le professeur Schmaus (auteur d'une « Dogmatique catholique » en plusieurs volumes) vise une fois de plus à retrouver un apparent équilibre entre la simple affirmation de « la vérité » (pure théologie) et la simple expression existentielle de « la rencontre de salut » (pure anthropologie), tentative intéressante sans doute, mais prisonnière de son schéma (maintien d'une « zone intangible », p. 15 ; changements au seul plan du « style de représentation », p. 58 ; herméneutique non historique, conduisant donc à une critique vaine de Bultmann). — Trois parties : (I) La Parole, le Message, l'enseignement ; (II) Porteurs du Message et destinataires ; (III) Absoluité et relativité du Message. — Un « bon progressisme » à la portée de tous !

JEAN-PIERRE THÉVENAZ.

JEAN MOUROUX : *A travers le monde de la foi.* Paris, Le Cerf, 1968, 270 p. (Cogitatio Fidei, 31).

Toute la richesse et toute l'ambiguïté de cette description de la foi viennent de ce que ce livre est constitué, dirions-nous, par un *entassement*, supposant donc une grille de lecture multiple : lecture selon l'histoire de l'auteur (trois chap. datent des années 30, trois inédits, trois des années 50), lecture selon l'histoire

de l'Eglise (*entassement* des références pré- et post-conciliaires), lecture selon les perspectives (*entassement* de l'aspect « essentiel » et ontologique, et de l'aspect « existentiel », lui-même réparti entre le vécu de l'instant décisif de conversion et le progrès d'une foi « pérégrinale »), lecture selon l'histoire de la théologie (*entassement* de réflexions tirées de la Bible, des Pères, du Moyen Âge, avec des points de vue nouveaux qui ne sont pas signalés comme tels), ... et l'on pourrait poursuivre ! — *Entassement* méthodique ? Oui et non : oui, car la construction, très dialectique, a un souci de totalité dans l'analyse ; les trois chapitres inédits, par exemple, développent la présence de la raison dans la foi, son sacrifice dans la foi, enfin son achèvement dans la foi, et cela toujours sous trois angles : les conditions générales, la structure théologale, l'aventure concrète. Mais on ressent un défaut de méthode dans l'apport de points de vue nouveaux : noyés dans une forme d'expression et dans une démarche de pensée qui ne les font pas ressortir, ces éléments d'un « sens chrétien de l'homme » (ce fut le titre d'un précédent ouvrage de l'auteur) se trouvent malheureusement assimilés à une structure théologique caduque et « idéologique ». Ce défaut de méthode tient sans doute à la faiblesse de la conscience historique des théologiens que nous sommes ! Nous avons peine à prendre conscience des changements à l'extérieur de l'Eglise — même un « apologiste » comme M. Mouroux, publiant dans la collection Cogitatio Fidei, dans laquelle (on le lit sur la couverture du livre) « aucun des renouvellements..., aucune des questions de l'homme et du monde, ne peuvent demeurer étrangers à une théologie vivante » ! L'incompréhension presque méprisante à l'égard des critiques modernes de la religion, une conception très insatisfaisante de « l'incroyant » (chap. VIII) et une incroyable sécurité dans l'ensemble des affirmations : c'est là le revers de la médaille lorsque l'on cherche, sans conscience historique, une description globale des dimensions de la foi, fût-elle aussi « ouverte à l'humain » que celle-ci.

JEAN-PIERRE THÉVENAZ.

JEAN-CLAUDE BARREAU : *La reconnaissance ou Qu'est-ce que la foi ?* Paris, Le Seuil, 1968, 110 p. (Connaissance du christianisme).

Spécialiste du dialogue avec l'incroyant depuis que son livre *La foi d'un païen* a reçu un prix, l'auteur tente ici un cheminement vers la foi à partir de l'incroyance, en disant quant à lui : « Païen par mon milieu, ma sensibilité, je ne pouvais être chrétien sans une perpétuelle contestation » (p. 12). Et la recherche d'un nouveau langage, l'affrontement (quoique superficiel) des critiques modernes de la religion, la volonté d'une « reconstruction de la vie de l'Eglise » sont les signes d'un effort intelligent. Mais cet effort a ses limites, dont le signe est que l'on peut sans crainte renverser le titre et dire : Qu'est-ce que la reconnaissance ? — La foi !... Le nouveau langage ne serait-il que vernis de surface ? L'auteur n'a-t-il pas senti combien son entreprise d'un cheminement sans heurts vers la foi est marquée de contradictions ? La proximité avec l'incroyant au départ voile avec quelque hypocrisie l'obstacle même à cette proximité, à savoir la foi traditionnelle en Dieu, à laquelle on aboutit malgré tout. Il n'y a guère plus de conscience historique dans ce cheminement pédagogique que dans les descriptions théologiques de M. Mouroux recensées également ici-même, les deux auteurs se trouvant en outre d'accord dans leur conception de l'incroyant : n'est-ce pas pourtant être bien loin de l'incroyant

réel que de subdiviser les incroyants en deux étages, ceux « de bonne volonté » et ceux « de mauvaise volonté », en prenant pour critère non pas la foi, mais une recherche morale de Dieu ? L'auteur, dans son acceptation d'une « perpétuelle contestation », s'est arrêté à mi-chemin... juste avant d'être vraiment contesté !

JEAN-PIERRE THÉVENAZ.

PHILIPPE ROQUEPLO : *La foi d'un mal-croyant ou mentalité scientifique et vie de foi.* Paris, Le Cerf, 1969, 352 p.

Dans ce livre, qui fait suite à « Expérience du monde : expérience de Dieu ? » l'auteur a rassemblé un ensemble d'articles rédigés de 1961 à 1968. Il nous les présente comme un témoignage et un itinéraire de son effort d'élucidation des difficultés auxquelles la foi est affrontée dans notre monde imprégné de mentalité scientifique. Ph. Roqueplo tente de répondre à cette question : « ... comment être pleinement honnête et loyal devant ce Dieu que, peut-être, je n'entends parce que, peut-être, il n'existe pas, mais qui cependant, peut-être, existe et continue de me parler, de m'appeler, de me sauver ? » (334). Pour ce faire, il s'efforce de mettre à jour ce qu'il nomme la « mal-croyance », et après avoir donné des conseils pratiques pour mener la discussion entre scientifiques et théologiens, doublés d'une analyse théorique très élaborée, il conclut en disant : « la négativité qui installe la mal-croyance au cœur de la croyance fait partie intégrante de la foi ; elle exprime l'impossibilité de ramener la transcendance à l'immanence ; l'impossibilité d'enclore l'infini dans le fini, le créateur dans la créature, l'aimé dans l'aimant : elle est la signature de l'appel infini qui nous sollicite » (335).

MARCEL FALLET.

Des chrétiens interrogent l'athéisme, tome I, vol. 1, 2, tome II, vol. 1. Paris, Desclée et Cie, 1968 s., 503 p., 488 p., 716 p.

Cette édition française est assurée par J.-F. Six. Ensemble de monographies suivies chacune d'une bibliographie tenue à jour, les trois premiers volumes traitent successivement de l'athéisme dans la vie et la culture contemporaines, puis dans la philosophie moderne et actuelle. Chaque exposé s'appuie sur de nombreuses citations, vise à l'objectivité et est souvent suivi d'une discussion. C'est donc un instrument de travail et un ouvrage de consultation indispensable à quiconque veut comprendre, interpréter et apprécier la situation actuelle comme marquée par le passage de l'athéisme doctrinaire, théorique et pratique à l'irréligion généralisée de demain. Or ce passage implique des conditions sociologiques, psychologiques et culturelles. Les premières sont examinées à travers des enquêtes par J. Postel, E. D. Vogt, G. Hourdin, comme étant inhérentes au processus de laïcisation, de désacralisation et de sécularisation avec ses pressions de groupe. A. Vergote, L. Beirnaert, A. Godin et d'autres étudient les secondes à la lumière du freudisme et du jungisme au niveau de l'inconscient et de la conscience. P. Chauchard, Ch. Moeller, P. Modesto, E. Balducci analysent les troisièmes dans la sphère des sciences et dans celle de la littérature française, soviétique, italienne ; on retiendra les contributions de Ch. Moeller et de P. Modesto, le panorama de Duhamel à Mann de l'un, l'initiation à des romans soviétiques ignorés de l'autre ; le cinéma fait l'objet d'une enquête due

à A. Ayfre. On trouvera ensuite une esquisse sur les méthodes et la pédagogie de l'athéisme soit dans les pays marxistes, soit dans les régimes non-marxistes. Ainsi les deux volumes du premier tome atteignent leur but : faire toucher du doigt les manifestations de l'athéisme qui se développe à la suite de l'échec des Eglises. La religion voulait humaniser la société, elle l'aliène ; sa prétendue rationalité cache ses sources irrationnelles ; mais les sciences la démasquent comme la productrice de magie. Or le double passage de la croyance à la conscience et de la conscience à la science définit l'histoire de la philosophie occidentale comme le montrent C. Bruaire à propos de Hegel et C. Fabro, en référence aux avatars de l'athéisme de l'antiquité à la dissolution de l'idéalisme. La réduction du théologique à l'anthropologique et au politique au cours du XIXe s. prélude au triomphe du nouveau scientisme naturaliste des courants néo-positivistes (J. Ladrière), analytiques (J. Charlesworth), structuralistes (P. Blanquart). Ce renouveau de l'empirisme et du logicisme, si remarquablement résumé à la fin du volume I du tome II, apparaît sous son jour véritable à la suite des exposés de G. Cottier sur Marx, Engels, de G. Wetter et L. Fabbri sur Lénine, Staline et les philosophes marxistes de Pologne, Hongrie, France, Italie, etc., à la suite de ceux de G. Siegmund sur Nietzsche, de J.-B. Lotz sur l'existentialisme athée français (Sartre, Camus, Merleau-Ponty) et allemand (Heidegger, Jaspers), de G. Morra sur l'idéalisme italien, français et anglais... On ne peut tout citer de cet important tableau de la philosophie contemporaine déchiffrée sous l'angle de l'athéisme ; tout n'est pas d'égale valeur, mais tout présente un intérêt pour l'information et la réflexion. Au lendemain de Vatican II, Paul VI constituait des secrétariats pour l'étude des problèmes en suspens ; celui pour les non-croyants est chargé entre autres de réunir une documentation aussi vaste que possible sur l'athéisme qui caractérise la fin du XXe s. La publication de cette encyclopédie remplit en partie ce vœu ; elle vient à son heure ; elle comble un vide. En effet, la théologie peut aujourd'hui se constituer en référence non seulement à ses sources bibliques, historiques, à sa tradition, mais aussi à ses négateurs et contestateurs ; elle ne peut qu'affronter le soupçon que jettent sur elle Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, leurs successeurs et ces représentants de la dissolution de tout humanisme que sont les maîtres à penser de ce temps un Lévi-Strauss, un Lacan, un Althusser, un Foucault. C'est dire que cette encyclopédie va à l'essentiel de ce temps sans se bercer d'illusions ; elle sera pour beaucoup plus qu'un consultatif, une sonnette d'alarme qui les réveillera de leur sommeil « dogmatique ».

GABRIEL WIDMER.

ULRICH NEUENSCHWANDER : *Die religiöse Krise des 20. Jahrhunderts.* Bern, Paul Haupt Verlag, 1967, 38 p.

C'est le texte de deux conférences radiophoniques. Ces deux exposés ont vraisemblablement été conçus pour être lus — et entendus — indépendamment l'un de l'autre. Le premier s'attache à analyser la crise religieuse des trois derniers siècles. Analyse dense et sans complaisances. On notera au passage l'exploitation d'une idée chère à l'auteur : *die Abgründigkeit Gottes* (une notion difficile à traduire en français). — La seconde partie de l'ouvrage dénote une forte influence de la pensée de Paul Tillich sur celle du professeur de Berne. La manière dont il définit le doute et la foi (Grundformen der menschlichen Existenz), celle aussi dont il montre la dynamique positive du doute et en fait une expression de la foi, l'apparente indubitablement à l'auteur de *The Dynamics of Faith.*

BERNARD REYMOND.

Christian History and Interpretation : Studies presented to John Knox, éd. par W. R. Farmer C., F. D. Moule et R. R. Niebuhr. Cambridge, University Press, 1967, 428 p.

Il est regrettable que l'œuvre de l'exégète et théologien américain J. Knox soit mal connue en France, en Allemagne et en Suisse. Les Mélanges que viennent de lui offrir ses amis permettent heureusement aux Européens de se familiariser avec cet auteur. — J. C. Bennett, président d'*Union Theological Seminary* (New York), évoque avec talent les années passées à New York par le jubilaire (1943-1966). Ce sont les années de créativité où paraissent quatorze livres, dont *Chapters in a Life of Paul* (1950), *The Death of Christ* (1958), *Jesus Lord and Christ* (1958), *The Church and the Reality of Christ* (1962). Auparavant, J. Knox s'était fait connaître par sa thèse originale sur l'épître à Philémon (1935) et par son livre sur Marcion (1942). Devenu époscopalien, il quitta en 1966 *Union* pour Austin (Texas). En 1967 paraissait sa christologie : *The Humanity and Divinity of Christ : A Study of Pattern in Christology*. — Les Mélanges que voici suivent les grands centres d'intérêt des propres recherches du professeur Knox : la relation entre la foi et l'histoire, la personne de Jésus, la nature de l'Eglise, la pensée paulinienne. Les dix-huit contributions de ce volume sortent de la plume de savants anglo-saxons. Un *curriculum vitae* et une bibliographie complètent utilement ce beau recueil.

FRANÇOIS BOVON.

L'Eglise dans le monde de ce temps. Bruges, Desclée De Brouwer, 1968, 2 vol., 320 + 536 p.

Cet ouvrage considérable est un monument élevé autour de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* de Vatican II, sous la direction de G. Baraula (Brésil). Il a été publié simultanément en six langues et l'édition française a été confiée à H. Crouzel. Le tome I présente les textes latins et français de la Constitution avec ses présupposés historiques et théologiques. Le tome II en fait une analyse détaillée et examine ses implications œcuméniques ; il se termine par l'étude de l'Encyclique *Populorum progressio* sur le développement des peuples dont on sait qu'elle est un prolongement direct du texte conciliaire. — Il n'est pas sans intérêt de lire les pages qui replacent ce texte, dont l'ouverture au monde est exceptionnel, dans le cadre général du Concile et celles qui en explicitent la théologie sous-jacente. Plus captivante encore est l'analyse de ses fondements bibliques. On sait par ailleurs que divers projets de cette Constitution pastorale, connue d'abord sous le nom de Schéma XIII, ont connu d'innombrables avatars au cours du Concile et plusieurs des mutations qui nous sont rapportées sont très révélatrices des courants qui animaient, en cette période, la foi des Pères. — Une bonne connaissance du milieu dans lequel s'élabore la théologie est indispensable pour orienter les comportements temporels du chrétien. La condition de l'homme dans le monde d'aujourd'hui, sa dignité, la nature de la communauté humaine et de son activité, la mission spécifique de l'Eglise dans le monde contemporain, les particularités du mariage et de la famille, de la culture, de la vie économico-sociale et des communautés politiques nationales et internationales font l'objet de chapitres intéressants mais dont on peut regretter qu'ils ne soient pas plus dialectiques : on y retrouve, développée de façon assez uniforme, la conception de l'homme et de la société plutôt statique et évolutive de la théologie romaine. — Lukas Vischer souligne l'importance de la Constitution pour le mouvement œcuménique ; Olivier

Clément en fait une excellente critique à partir de l'orthodoxie ; c'est à nos yeux l'une des meilleures contributions de cet ouvrage.

Les chapitres consacrés aux thèmes et aux idées centrales de la Constitution constituent un large développement de ceux-ci ; ils sont analysés à la lumière de l'histoire ecclésiastique, des Encycliques sociales qui ont précédé le Concile et des circonstances socio-économiques de l'époque. — Cet ensemble de réflexions utiles et intéressantes dues à une quantité d'auteurs différents et souvent éminents repose sur les présuppositions théologiques fondamentales de l'Eglise romaine qui établit une certaine continuité harmonique entre les données de la nature et celles de la révélation. On comprend mal, dans ce schéma, les ruptures dramatiques qui bouleversent la vie des hommes et des sociétés et qui contrastent avec leurs étonnantes performances. Une meilleure relation entre la structure fondamentale de l'Eglise et celle du monde, également dépendante du drame cosmique du Christ et de son triomphe, permettrait une lecture plus dévoilée des mystères humains.

ANDRÉ BIÉLER.

WERNER JETTER : *Über den Geist.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968, 30 p. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 255).

La Pentecôte 1968 a donné l'occasion à l'auteur de tenter, en deux émissions de radio, un survol de tout ce que peut signifier et suggérer la notion d'esprit et de Saint-Esprit, en commençant par les difficultés de compréhension actuelles et en terminant sur une note très « reformatorisch » (c'est d'ailleurs la spécialité de l'auteur, analyste de Luther) : la connexion Esprit-Parole. — Laissons au lecteur le soin de dire si la promesse du sous-titre est tenue : « Deux essais de rendre compréhensible... »

JEAN-PIERRE THÉVENAZ.

FRANÇOIS PERROUX : *Le pain et la parole.* Paris, Le Cerf, 1969, 364 p.

Rares sont les économistes qui osent reconnaître que leur science se prostitue involontairement aux impératifs inavoués des sociétés dans lesquelles ils vivent. Ils affirment l'indépendance de leurs analyses, mais ils oublient que les cadres de références qu'ils utilisent sont le plus souvent des cadres idéologiques si généralement admis dans leur milieu qu'ils n'apparaissent même plus comme tels. — Le recul que François Perroux prend par rapport aux schémas traditionnels est possible grâce à la liberté que lui donne sa foi chrétienne. Professeur au Collège de France, Directeur de l'Institut d'Etudes du Développement Economique et Social (IEDES), animateur de plusieurs publications, il nourrit depuis plusieurs décennies les intellectuels catholiques de France d'une réflexion approfondie sur les rapports de la société industrielle et de la foi chrétienne. La rigueur de son esprit scientifique associé au dynamisme de sa foi l'ont convaincu de la complémentarité et non pas de l'incompatibilité de l'Evangile et de la science économique. « Le retour vigoureux à la lettre et à l'esprit de l'Evangile, écrit-il, loin d'étioler la science et la technique, les stimule. » « La Science et le Message ont des vertus de propagation qu'il faut exploiter à fond au lieu de les cultiver en vase clos ». — Parce qu'il croit à l'Evangile, ce dévoilement, cette « psychanalyse intégrale » des hommes et des groupes sociaux, il peut passer au crible de son jugement la société économique de l'Ouest aussi bien que celle de l'Est et en faire le bilan, en nombrer impitoyablement les échecs et en déceler équitablement les promesses. — D'une manière générale, il constate d'abord l'échec de ce qu'on appelle couramment la science économique, parce que celle-ci se

contente d'être la science de l'enrichissement au lieu d'assumer la connaissance des coûts globaux du statut humain, de l'homme et de tous les hommes. Et tandis que toutes les sciences défendent farouchement leur universalité, la science économique se laisse confisquer par les nationalismes qui la transforment en « économie nationale » pour se mettre au service des « états violents et des sociétés avares ». Cette réduction lui fait subir une perte d'efficacité et de signification, ce qui conduit aussi bien les sociétés de l'Ouest que celles de l'Est à un embourgeoisement défini comme la culture et « le sens de l'inessentiel ». On en arrive là parce que, dans chacun de ces deux types de société, la croissance économique y est devenue *sa propre fin*. — Une nouvelle Renaissance, du type de la première, est possible à condition que la science économique prenne conscience des servitudes qu'elle accepte tacitement. — L'Evangile apporte une critique constructive aux deux systèmes parce qu'il dévoile le langage rituel mensonger qu'ils utilisent, ce jargon idéologique grâce auquel on a l'habitude de masquer une partie de la réalité : on passe sous silence certains coûts humains et l'on en maximise d'autres en en faisant une comptabilité exclusive. — « L'ordre du travail » de l'Est est tout aussi contestable que « l'ordre de l'argent » de l'Ouest. Les deux conduisent l'humanité à un échec. Le premier, non seulement parce qu'il « mise sans relâche sur la haine et l'agressivité », mais aussi parce que « toute création est autre chose qu'une accumulation de travail ». Les communautés de travail les plus étroites et les plus élémentaires sont le théâtre de tous les conflits humains et le travail a le pouvoir de séparer autant que d'unir. Ce que l'homme recherche, c'est « l'invention » à tous les niveaux, qui ne s'accommode pas de la contrainte absolue et souveraine de la collectivité. Il ne s'agit pas « de fabriquer au mieux des choses, mais de créer pour des hommes le milieu où eux-mêmes créent et se créent ». « L'homme n'est maître de son œuvre que lorsqu'il est maître de soi ». — L'ordre de l'argent n'apporte pas à l'homme plus de satisfaction. On voulait nous faire croire que le marchand était indépendant du prince. Il suffisait, disait-on, de laisser agir le premier à sa guise pour que l'industrie et le commerce engendrent une société harmonique. Or, « la texture des échanges mercantiles dépend de pouvoirs qui ne sont pas mercantiles sans autre » ; quand on étudie « la grande machine du marché », « on omet de se demander qui la construit et qui en tient les leviers ». « Les disharmonies et les antagonismes sociaux étant intimes à la texture concrète du marché, le recours au marché ne saurait fonder une société harmonique ». Il n'y a donc aucun espoir d'édifier une telle société aussi longtemps que se poursuit la vaine « lutte contre un ordre de l'argent et un ordre du travail » ou qu'on imagine l'illusoire « fusion spontanée des deux ordres » ou l'absorption de l'un par l'autre. Les deux, d'ailleurs, sont aussi colonialistes et impérialistes l'un que l'autre. — Spécialiste des problèmes du développement, F. Perroux dénonce l'illusion qui fait croire aux occidentaux qu'il suffirait d'accroître leur aide scandaleusement insuffisante pour résorber le sous-développement sans modifier fondamentalement les projets de la société industrielle. « Les occidentaux sont trop occupés à préparer la guerre et à se disputer les marchés pour s'appliquer sérieusement au développement ». « Le conflit de deux économies dominantes : la Russie et les Etats-Unis aggrave les misères du sous-développement. La dimension du problème est telle qu'il ne pourrait être pratiquement abordé que par une politique de désarmement et même de coopération limitée entre les deux grands. Elle appartient à un avenir assez lointain ». — Que peut-on faire, alors, pour obtenir une société « harmonique » ? — Il faut constater d'abord que l'échec des sociétés industrielles n'est pas un échec de la

science elle-même. Celle-ci, bien comprise, prépare au contraire toutes les conditions nécessaires à l'avènement d'une société humaine capable d'assurer le développement de tout l'homme et de tous les hommes. Il importe ensuite que les chrétiens prennent conscience non seulement de leur responsabilité mais des limitations dramatiques de leur éthique bornée. « Accepteront-ils de faire leur salut personnel à l'abri d'institutions qui privent la multitude des moyens de se sauver ? ». « La pauvreté, liée à l'aumône et séparée de la réforme fondamentale des institutions, voilà notre erreur ». Or, pour pouvoir faire passer les impératifs de l'Evangile dans les institutions, il faut que les chrétiens reconnaissent que cet Evangile « commande un œcuménisme en actes » et cet œcuménisme doit être étendu « à tous ceux qui, se déclarant non-chrétiens, servent dans leurs intentions profondes et leurs actions quotidiennes le Décalogue et l'Evangile ». Car « les techniques de la construction pacifique et de la destruction massive intéressent toute la terre ». Dans une telle perspective, l'Evangile peut redevenir le sel de la terre ; car « le témoignage des chrétiens individuellement ou en groupes reste fondamental. En un sens, il est toujours a-social. La vérité scientifique est révolutionnaire déjà, le pur Message l'est au second degré. » Une telle vérité révolutionnaire est capable d'engendrer la « démocratie sociale » que tout le monde recherche et qui, « à la limite, se confond avec la pratique du dialogue social dans les sociétés en voie de réconciliation » ; l'établissement de cette démocratie sociale est « la tâche temporelle des chrétiens et le moyen par lequel ils peuvent donner vie à leurs valeurs spécifiques ». Car « construire des sociétés neuves dans un milieu mondial qui ne les a jamais si vigoureusement appelées, sans autre guide que le Décalogue est le pur message évangélique, est à mon sens le devoir de la Communauté chrétienne. Parce qu'elle est gardée des délires par sa foi et sa morale, elle doit être un foyer de l'invention sociale ». — C'est sa tâche aussi de « déshonorer les idéologies ». — Mais les chrétiens ne sont pas seuls à l'ouvrage. Ils doivent collaborer à l'avènement de valeurs profanes dans la société qui correspondent aux conséquences sociales de leur foi et qui peuvent être reconnues également par des humanistes non chrétiens. Il s'agit par exemple de fixer à l'économie des objectifs mondiaux qui l'arrachent au provincialisme des idéologies et des économies nationales. Il faut tendre aussi à « déshonorer l'enrichissement » pour parvenir à une économie qui reconnaisse l'importance des prestations de la gratuité comme il en existe déjà de nombreuses dans les divers transferts de solidarité. Il n'est pas question de minimiser l'importance du projet économique, mais il s'agit de rendre compatibles entre eux les divers projets de l'homme, artistiques, sociaux, spirituels, etc., et de les harmoniser par l'avènement d'une démocratie économique qui prenne en considération tous ces objectifs. Tout ceci entraîne naturellement des modifications importantes dans ce qu'on a coutume d'appeler l'aide au tiers monde qui ne saurait être efficace que si elle est intégrée à un « plan de développement global et mondial ». — Toutes ces indications attestent que François Perroux prend vis-à-vis des diverses économies en présence une position chrétienne juste et équilibrée : elle n'est ni « à gauche » ni « à droite » selon les critères idéologiques qui ont cours à l'Est ou à l'Ouest. Elle est tout simplement chrétienne, c'est-à-dire lucide et critique, libre et positive aussi bien à l'égard de la gauche que de la droite. A vrai dire, cet ouvrage est un ensemble d'articles écrits en des circonstances diverses et réunis pour la publication. L'ensemble est un peu disparate, mais la pensée de F. Perroux est suffisamment profonde, intelligente et substantielle pour qu'il s'en dégage une certaine unité.

André Biéler.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

JOSÉ VIVES, S.J. : *Génesis y evolución de la ética platónica* (estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón). Madrid, Gredos, 1970, 328 p. (Biblioteca hispánica de filosofía).

Le titre se réfère à l'intention générale de l'œuvre : suivre la pensée morale de Platon depuis son apparition dans les premiers dialogues, au travers des diverses « tentations » qui se sont présentées à elle, jusqu'à ce que triomphe, dans la « pédagogie juridique » des *Lois*, l'orientation réaliste et psychologique. Le sous-titre insiste sur le caractère concret de la méthode, qui cherche à éviter toute référence à une morale actuelle, et s'en tient à l'analyse des procédés expressifs auxquels a eu recours Platon : allégorie, et surtout analogie — mot qui résume peut-être mieux que tout autre à la fois le génie d'une époque et ses limites. José Vives est actuellement professeur de philosophie de l'antiquité à l'Université de Barcelone. JEAN-PAUL BOREL.

GILLES DELEUZE : *Spinoza*. Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 126 p. (Philosophes).

Livre original, mais pas toujours convaincant. Il est peut-être vrai qu'il faille « comprendre en un tout la méthode géométrique, la profession de polir les lunettes et la vie de Spinoza » (p. 20). Mais je ne suis pas certain que l'un des grands thèmes spinozistes soit la dévalorisation de la conscience, et la valorisation du corps humain — ce nouveau modèle, dit l'auteur (p. 21), proposé aux philosophes. Je ne suis pas sûr non plus que Spinoza soit défini justement quand on a dit de lui qu'il était matérialiste, immoraliste et athée. N'est-ce pas le lire avec les seuls yeux de Nietzsche ? Enfin j'ai encore beaucoup de peine à faire mienne cette conclusion : « Tout le chemin de l'*Ethique* se fait dans l'immanence ; mais l'immanence est l'inconscient lui-même, et la conquête de cet inconscient » (p. 38). — Un lexique très dense et très développé précède les extraits de l'œuvre. J.-CLAUDE PIGUET.

JEAN LACROIX : *Spinoza et le problème du salut*. Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 125 p. (SUP. Initiation philosophique, 91).

Dans un livre consacré à Spinoza on pourrait s'attendre à découvrir une thèse soigneusement démontrée ; à apprendre à connaître l'auteur de la monadologie et ses idées personnelles ; à assister à la valorisation, souvent abusive, d'un point de vue partiel élevé au rang de principe ; bref, on peut s'attendre à tout, mais c'est une joie que de découvrir Spinoza, tout Spinoza et rien que Spinoza. Telle est la réussite exemplaire de cet ouvrage. De même que, chez Spinoza, l'explication « ne va pas des parties aux parties ni des parties au tout, mais du tout aux parties » (p. 19), de même dans cet ouvrage le sens est indivis, quoique distribué également au cours de 125 pages. Seuls ceux qui réduisent toute philosophie au jeu structurel de thèmes explicites seront d'avis (et j'en connais) que M. Lacroix n'est « pas du tout original ». C'est que la vraie originalité, quand il s'agit de Spinoza, ne réside pas dans la formation (ou la malformation) de thèmes rationalisés, mais dans le *sens* de cette philosophie et de toute philosophie. C'est à ce niveau que tente de s'accrocher la réflexion de M. Lacroix. Les purs historiens de la philosophie, même s'ils se disent déçus, découvriront pourtant l'originalité extérieure dont ils sont fervents dans les dernières pages, où M. Lacroix réinterprète, dans la perspective globale du spinozisme, le *Traité théologico-philosophique*, que la critique tend souvent à considérer à part et à isoler de l'*Ethique*. J.-CLAUDE PIGUET.

PREDRAG GRUJIĆ : *Hegel und die Sowjetphilosophie der Gegenwart. Zur materialistischen Dialektik.* Berne, Francke Verlag, 1969, 97 p. (Dalp Taschenbücher, n° 393).

Voici une présentation rapide et aisée de l'influence de Hegel et Schelling sur la Russie du XIXe siècle, des thèses fondamentales du marxisme, de leur application en Union soviétique. L'auteur n'en reste pas d'ailleurs à cet aspect descriptif : après s'être efforcé d'interpréter la philosophie soviétique par rapport à la tradition, il tente de prendre position à son égard. Il nous montre les aspects positifs de cette philosophie qu'il considère comme une philosophie et non comme l'idéologie d'un pays communiste, mais il nous montre aussi ses aspects négatifs. L'ensemble constitue un bon ouvrage d'introduction au matérialisme dialectique et à son développement dans un pays précis ; il nous apporte également des références historiques importantes. Nous regrettons personnellement le caractère un peu rapide et schématique parfois de certaines analyses, tout en reconnaissant qu'il était impossible d'éviter ce travers si l'on voulait traiter un tel sujet en quelque quatre-vingt-dix pages.

MICHEL CORNU.

AUGUSTE SABATIER : *Esquisse d'une philosophie de la religion.* Préface de Gabriel Puaux. Paris, Fischbacher, 1969, 425 p.

L'*Esquisse* est sortie de presse en 1897. Pour des raisons qui nous échappent, notre *Revue* de Lausanne ne lui fit à l'époque aucune allusion. Quatre ans plus tard *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit* n'eurent pas droit sur le moment à davantage de considération. Il est trop tard pour combler cette lacune et, de toute manière, ces deux ouvrages n'ont pas eu besoin de la *Revue* pour faire carrière. Nous n'en sommes que plus heureux de saluer leur réédition. En 1956, les éditions Fischbacher réimprimaient *Les religions d'autorité...* En rééditant l'*Esquisse*, elles complètent heureusement ce qu'elles avaient commencé alors. L'utilité, voire la nécessité de ces deux réimpressions ne devraient faire de doute pour personne. Les ouvrages de Sabatier portent les stigmates de leur époque : luttes entre orthodoxes et libéraux, mise en œuvre de l'exégèse historicocritique, combats entre catholiques ultramontains et libres penseurs. Mais ils sont en même temps des classiques de la théologie francophone : nul ne peut prétendre à une certaine culture théologique sans les avoir lus. On a dit de Sabatier qu'il était le Schleiermacher français et l'on a eu raison : identité d'intention, similitude de conséquences, même si le rayonnement d'un penseur protestant français, du fait de la minorité confessionnelle à laquelle il appartient, ne peut égaler celui d'un théologien évangélique allemand. Ce n'est pas ici le lieu de refaire l'analyse et la critique de l'*Esquisse*. Ses qualités littéraires sont bien connues : la lecture de Sabatier demeure un délice pour qui aime la clarté de la pensée associée à l'élégance du style. Rappelons que Sabatier avait réussi le tour de force de retenir à la fois l'attention des spécialistes et celle du grand public. Certaines périphrases oratoires, certaines interpellations au lecteur datent un peu, de même qu'est passé de mode un certain goût pour les images lyriques ; cette saveur propre à une époque ne saurait infirmer en quoi que ce soit la fermeté du propos, elle nous inciterait même à déplorer la sécheresse et la technicité dont souffre parfois le langage théologique actuel. Mais Sabatier s'impose surtout par son entreprise de salubrité théologique. Tout son effort tend à définir une méthode conforme à l'objet de son étude et à récuser les argumentations et les modes d'affirmation qui contredisent la « religion absolue » — entendez la foi

évangélique. Karl Barth était animé d'une intention identique. Mais là où Barth a congédié la philosophie, Sabatier l'a recherchée. L'un a-t-il supplanté l'autre ? Les développements les plus récents de la théologie redonnent à la lecture de Sabatier une actualité qu'on ne lui aurait pas prêtée voici vingt ans. C'est une raison de plus pour saluer dans cette réédition une initiative qui vient à point nommé : elle est une invitation à relire Sabatier pour retrouver des filiations que l'on était en train de perdre de vue. BERNARD REYMOND.

MAURICE BLONDEL, AUGUSTE VALENSIN : *Correspondance*, III. Paris, Aubier, 1965, 261 p.

BLONDEL-WEHRLÉ : *Correspondance*, I-II. Paris, Aubier, 1969, 2 vol. de 734 p.

JACQUES FLAMAND : *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*. Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1969, 595 p.

Le P. H. de Lubac poursuit la publication et l'annotation d'extraits de la correspondance de M. Blondel d'une part avec le P. Auguste Valensin de 1912 à 1947 (notre revue a rendu compte des deux premiers volumes de cette correspondance), d'autre part avec l'abbé Joannès Wehrlé de 1885 à 1938. Ces volumes complètent ceux déjà parus soit chez Aubier (*Lettres philosophiques, Correspondance* avec Henri Brémond, *Au cœur de la crise moderniste*), soit au Seuil *Correspondance philosophique* avec L. Laberthonnière), soit chez Beauchesne *(Blondel et Teilhard de Chardin)* et dans diverses revues. Les notes du P. de Lubac précisent celles qu'il a rédigées pour la plupart de ces publications et y renvoient ; elles présentent un grand intérêt historique et doctrinal pour la compréhension d'une époque tumultueuse dont les effets se font encore sentir dans la contestation actuelle. Ces lettres de Blondel et de ses correspondants nous font assister, en effet, à la naissance, au développement du mouvement moderniste, à sa condamnation et à ses séquelles, à la lutte entre les « intégristes » et les « progressistes », à la séparation entre l'Eglise et l'Etat en France, à la montée de l'Action Française et à celle du Sillon, à la victoire plus apparente que réelle de la néo-scolastique. Elles laissent apparaître aussi le cheminement de la pensée non seulement des intéressés, mais aussi des autres protagonistes du drame « moderniste », un Loisy, un von Hügel, un Le Roy, un Laberthonnière. Ce drame est celui de l'obéissance et de la soumission à une instance ecclésiastique autoritaire et de la révolte à son égard au nom des méthodes historiques en exégèse, de la méthode d'immanence en philosophie, du personnalisme en théologie ; il se déroule sur le plan idéologique et politique. On trouvera dans le volume consacré à A. Valensin son article sur la méthode d'immanence paru dans le *Dictionnaire d'apologétique*, dans celui consacré à Wehrlé un important fragment de la lettre de Blondel à P. Archambault (3 septembre 1924), sa Méditation sur l'athéisme parue dans *Philosophies* en 1925. De telles publications éclairent la genèse de la double trilogie blondélienne, son intention centrale (légitimer la lettre, la pratique et le dogme grâce à une dialectique concrète), son problème fondamental (l'insertion du surnaturel gratuit et nécessaire en l'homme), la subtilité et la rigueur de son élaboration. M. J. Flamand expose les sources de la thèse latine de Blondel (*De vinculo Substantiali et de Substantia composita apud Leibnitium*, 1893 ; adaptation française sous le titre *Une énigme philosophique : le « Vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, 1930) en examinant le « comment » des êtres composés dans

leur rapport avec le monadisme. M. Flamand pousse son enquête d'une part du côté des théologiens, puisque Leibniz aborde l'hypothèse du *Vinculum substantiale* dans sa correspondance avec le P. Des Bosses à propos de l'eucharistie, d'autre part du côté des philosophes (de Descartes à Husserl). On sait l'importance de la thèse latine de Blondel pour la compréhension de sa philosophie de l'action : quel est le type de réalité des êtres composés, quelle en est la substance, quel est le rôle de l'action dans leur composition ? Ce rôle est médiateur ; il se réfère indirectement à la médiation du Christ dans sa double nature que l'eucharistie « re-présente » activement. L'examen de la notion de médiation nous conduit donc au cœur du problème des rapports entre la philosophie et la théologie tels que Blondel les conçoit à la lumière de la christologie et de la raison dans sa double fonction théorique et pratique ; cet examen nous renvoie à celui du surnaturel si décisif pour définir la tâche de la philosophie intégrale (les ingrédients de la destinée humaine). L'ampleur de cette notion de médiation explique pourquoi M. Flamand procède à une relecture de toute l'œuvre blondélienne à partir d'elle ; sa documentation est vaste (preuves en soient les appendices et les index de son ouvrage), son interprétation équilibrée. Peut-être son travail aurait-il gagné à être plus concentré et condensé, plus critique aussi et plus averti des pièges que cache toute philosophie de la médiation. Etant donné les nouvelles orientations philosophiques et théologiques, il sera indispensable de reprendre l'examen critique du blondélisme et des doctrines voisines (celles de Le Roy et Laberthonnière en particulier), tant leur influence à la fois manifeste et secrète est grande aujourd'hui ; ces publications contribueront à faciliter une telle étude.

GABRIEL WIDMER.

ERIC MERLOTTI : *L'intention spéculative de Benedetto Croce.* Etude sur la signification métaphysique de la « Philosophie de l'Esprit ». Neuchâtel, La Baconnière, 1970, 205 p. (Langages).

Le livre, très méritoire, de M. Merlotti, fruit de longues et patientes recherches, ne vise pas, principalement, à analyser les motifs pour lesquels Croce, en France, « connut des fortunes diverses et des infortunes certaines » (sur la question sont à consulter, entre autres, les articles de M. Paul Olivier sur « Croce et la culture française » dans la Rivista di studi crociani), mais à démontrer que Croce, historien et critique doué d'une incomparable puissance de synthèse et de travail, fut, avant tout, un grand philosophe. En exposant, objectivement et critiquement, les grandes lignes de l'intention spéculative du philosophe napolitain, et en la confrontant, implicitement et explicitement, avec la philosophie cartésienne, M. Merlotti, à vrai dire, met à jour les raisons profondes qui entravent une compréhension plus adéquate de Croce en France. Elle pourrait se faire, nous semble-t-il, si la France savait découvrir quel admirable instrument de travail Croce peut fournir à l'historien et au critique (domaines où un apport de sang nouveau serait particulièrement souhaitable), mais cela supposerait la connaissance de cette pensée elle-même. L'étude de M. Merlotti, bien qu'appuyant trop peu, à notre goût, sur le côté « art » de l'expérience philosophique de Croce, milite intelligemment en faveur de cette rencontre.

WERNER GÜNTHER.

RENÉ LE FORESTIER : (1868-1951). *La franc-maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles.* Préface d'Antoine Faivre. Introduction d'Alec Mellor. Louvain, Nauwelaerts ; Paris, Aubier-Montaigne, 1970, 1116 p.

Un non Franc-Maçon était-il plus apte, parce que spectateur, à entreprendre cette monumentale étude ? L'objectivité historique en est évidente, les nombreux événements sont cités avec précision, toutes références possibles données. Par contre, l'appréciation des motivations de certains choix ou d'oppositions de personnes et d'Obédiences révèle la difficulté de juger pour un non-initié, si documenté soit-il. — R. Le Forestier, Dr ès lettres et agrégé, consacrait déjà sa thèse aux « Illuminés de Bavière » avant la première guerre mondiale, puis continua, à côté de son enseignement, ses recherches sur les sociétés secrètes et l'occultisme. Il retrace, dans cet ouvrage posthume, sur la base de documents peu connus ou inédits, principalement réunis à la Bibliothèque de la ville de Lyon, la vie de Loges franc-maçonniques françaises et allemandes, pratiquant les « Hauts Grades », qui se sont développées après que la Maçonnerie anglaise — avec ses quelques variantes de rites — s'était répandue sur le continent. — Le contenu humaniste de l'enseignement maçonnique, sa référence à la corporation professionnelle plus ancienne, incitait automatiquement ses affiliés à se rechercher des parrainages historiques et illustres. Le rattachement à l'ordre des Templiers, avec les mystères de leur trésor et de leur dispersion, était tentant. De même la recherche de la « pierre philosophale » vue sous l'angle de la science des alchimistes ou sous l'angle de l'occultisme cher aux Rose-Croix stimulait la création de Commanderies ou de Chapitres concurrents. R. Le Forestier décrit clairement l'évolution aussi bien des idées que de certaines utopies chez les hommes qui dominèrent ces mouvements ces deux derniers siècles. — Les découvertes scientifiques modernes et les recherches philosophiques contemporaines n'infirment pas fondamentalement la valeur des analyses des penseurs francs-maçons évoqués tout au long de ces pages, où l'on voit un grand nombre d'hommes sincères essayer de dépasser les dogmes de leur époque, et parfois être abusés par des charlatans ! — Cette somme de l'histoire des F. M. Templiers ou Occultistes se lit bien, grâce à sa typographie — à part quelques fautes — à la logique de ses chapitres, et aux importants addenda d'A. Faivre. Elle devrait être connue de tous les initiés des Hauts Grades ; elle intéressera les historiens qui ne doivent pas oublier l'universalisme de la Franc-Maçonnerie, et aussi bien des philosophes, qui découvriront avec surprise les voies de propagation de certains courants de pensée.

FRANÇOIS CHARMEY.

Les études bergsoniennes, tome IX. Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 228 p.

Les Etudes bergsoniennes viennent de s'enrichir d'un neuvième volume. La première partie est consacrée à la mission diplomatique en Espagne qui fut confiée au printemps 1916, en pleine guerre mondiale, au philosophe Henri Bergson. Il s'agissait d'expliquer à l'élite madrilène la position de la France en guerre. — Pour la première fois, les conférences prononcées les 2 et 6 mai sont reproduites intégralement. Mais la sténographie originale en français ayant disparu, l'actuelle version française a du être reconstituée à partir de la traduction

espagnole. — *L'âme humaine* et *La personnalité*, tels sont les deux sujets que traita Bergson devant un auditoire réceptif et enthousiaste, A vrai dire, ces exposés ont perdu une partie de leur attrait, puisque Bergson y résume des thèmes bergsoniens maintenant bien connus. En revanche, il est deux points qui nous paraissent d'un extrême intérêt : c'est l'éloge de la philosophie en terre espagnole et la théorie des personnalités nationales. — Rien n'était plus embarrassant que d'évoquer en guise de préambule la tradition philosophique de l'Espagne ; de l'aveu même de plusieurs de ses ressortissants, l'Espagne dans ce domaine fait figure de parent pauvre. Ceux-ci pèchent-ils par excès de modestie ? C'est ce que soutient le penseur français avec autant de sincérité que d'habileté. Critiquant d'emblée la conception germanique d'une philosophie abstraite, — « construction systématique d'idées entassées les unes au-dessus des autres comme des pierres pour former un édifice immense et imposant, mais fragile... » — Bergson se prononce pour la conception latine et anglo-saxonne d'une philosophie conçue comme l'étude intuitive de l'âme humaine. (p. 9). De ce point de vue, la culture espagnole est tout à fait privilégiée, étant donné la richesse de ses réalisations artistiques et de ses écrits mystiques. Car l'artiste et surtout le mystique réalisent à leur manière ce qui constitue la visée ultime du philosophe : une contemplation sans voiles, dans une vision directe, des choses de la vie intérieure. L'on reconnaîtra ici, énoncées avec une parfaite clarté, des thèses développées plus tard dans *Les deux sources*. — Bien que son auteur s'en défende, le petit traité de philosophie politique qui termine la seconde conférence présente un caractère nettement polémique (p. 80-86). Traitant après la personnalité individuelle de la personnalité nationale, Bergson souligne l'opposition irréductible entre la théorie de la nation comme personne avec ses droits inviolables et la théorie germanique de l'Etat — issue de Hegel — pour qui la force prime le droit. Il en résulterait dans le premier cas une société internationale de type « organique », l'unité dans la plus grande diversité nationale possible, alors que dans le deuxième cas, l'unité serait de type « mécanique », puisqu'un Etat dominateur se croirait autorisé à imposer à l'humanité la soumission à des règles uniformes, abstraites et dénuées de toute spontanéité. Et dans sa conclusion, passant au plan pratique, Bergson caractérise le conflit franco-allemand comme un affrontement de forces matérielles puissantes contre des forces surtout spirituelles faites de courage et d'esprit de sacrifice. Cette incursion dans le domaine politique, assez inhabituelle chez Bergson, mérite d'être soulignée et son analyse est si pertinente qu'on la dirait aussi bien écrite vingt ans plus tard pendant l'époque nazie. — Signalons encore l'article bien documenté de E. Moutsopoulos de l'Université de Salonique sur *La critique du platonisme chez Bergson*. Bernard Halda relève l'extraordinaire influence de Bergson sur l'orientation et l'évolution intérieure de Charles Du Bos. Gilbert Maire retrace sa première rencontre avec le Maître le 8 mai 1904 et il rapporte divers conseils qui lui furent donnés à cette occasion pour l'étude des langues mortes et de la philosophie. Enfin, Angèle Mariotti analyse dans une bibliographie quelques ouvrages récents consacrés au philosophe français. Il s'agit de la quatrième étude de Mme Madeleine Barthélémy-Madaule sur *Bergson*, (« SUP », PUF, 1968), du livre de M. André Robinet, l'actif rédacteur des *Etudes bergsonniennes*, sur *Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Eglise* (« Recherches », Seghers, 1968), ainsi que de la thèse de Pierre Trottignon — *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique* (PUF, 1968) — qui tend à réhabiliter la philosophie bergsonnienne et à la dégager d'interprétations erronées qui sont à l'origine de son discrédit partiel.

GUY DE CHAMBRIER.

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université libre de Bruxelles. Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, 1969, 199 p.

Pendant plus de seize ans, l'Institut de philosophie de l'Université libre de Bruxelles a publié un bulletin trimestriel, *Morale et Enseignement*. Désormais ce bulletin sera remplacé par un volume annuel ouvert à des études plus longues, qui ne seront pas nécessairement consacrées à des problèmes de morale, mais pourront toucher à n'importe quel domaine de la philosophie. Le premier volume de ces *Annales* est dédié à Mme J. Goedert-Croissant, qui assumait la responsabilité de l'édition du bulletin. Outre une utile table récapitulative des auteurs qui ont collaboré au bulletin et quelques comptes rendus critiques, il contient sept études, qui présentent toutes un grand intérêt. Le problème si actuel de la violence est abordé à la fois par M. C. Perelman (« Autorité, idéologie et violence ») et M. M. Weyembergh (« Raison et violence »). L'article de Mme E. Griffin-Collart, « L'homme naturel et la société chez Hobbes et chez Shaftesbury, » fait revivre une polémique historique qui touche aussi à ce problème. Sous le titre « Universalité naturelle et culturelle chez Lévi-Strauss », M. P. Verstraeten nous livre un ensemble de réflexions remarquables sur la nouvelle ethnologie. Non moins intéressantes les réflexions de M. M. Richir, sur le problème du psychologisme, examiné à la lumière de Husserl. M. S. Issman cherche à élucider la notion logique de probabilité. Enfin, M. J.-P. Bier étudie le malaise esthétique, considéré comme une constante de la littérature allemande. La qualité de ce premier volume fait bien augurer de ces *Annales*, auxquelles nous souhaitons une longue existence.

ANDRÉ VOELKE.

La Dialectique. Actes du XIVe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française (Nice, 1-4 sept. 1969). Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 303 p.

Ce volume contient le texte des 64 communications discutées lors des séances de commission du Congrès de Nice. Il ne donne ni les discussions elles-mêmes ni les conférences prononcées lors des séances plénières. Les communications sont réparties en six commissions distinctes : Histoire de la Dialectique de l'Antiquité à la Renaissance ; Histoire de la Dialectique de Kant à nos jours ; Dialectique, Science et Logique ; Dialectique et Sciences humaines ; Dialectique et pratique humaine ; Dialectique et Religion. — Le lecteur sera frappé par la diversité des points de vue. Parcourant les communications de caractère historique, il ira des Présocratiques et de Zénon d'Elée à Mao-Tsé-Toung, en s'arrêtant à Socrate et Platon, aux Stoïciens, à Plotin, à G. Bruno, à Kant, à Hegel et Marx, à J. Nabert, à A. Breton et à Heidegger (mais il ne trouvera mention ni de Sartre, ni de Gonseth). Quant aux autres communications, elles le conduiront du problème de la formalisation logique des mouvements dialectiques à celui des rapports entre la dialectique et l'exégèse biblique, en suivant un itinéraire capricieux qui l'engagera à s'interroger sur les rapports de la dialectique avec la physique, l'économie, la sociologie, la psychologie, l'histoire littéraire, la biologie, la pédagogie, la morale... et le tourisme. Une telle diversité le remplira peut-être d'émerveillement et le convaincra définitivement de l'inépuisable fécondité de la dialectique, à moins qu'elle ne le confirme dans l'idée que la dialectique constitue une énigme à tout jamais obscure. — Mais, quel que soit son jugement sur la nature et l'utilité de la dialectique, il reconnaîtra que nombre de communications présentent une réelle valeur philosophique. —

Ne pouvant signaler ici tous les textes qui m'ont paru dignes d'intérêt, je me bornerai à présenter ceux qui touchent à la dialectique hégélienne, soit qu'ils l'abordent dans une perspective historique, soit qu'ils s'attachent à certains des problèmes qui se posent actuellement à son propos : M. FLEISCHMANN souligne que « la dialectique de Hegel n'est pas une méthode, mais un principe systématique autour duquel il fait mouvoir son système » (p. 73) : elle pose le problème fini/infini. « L'infini c'est la pensée qui englobe en elle ses objets, le fini ce sont les objets considérés en leur (impossible) détachement de la pensée. Evidemment c'est la distinction spinoziste entre *natura naturans* et *natura naturata* qui sert ici de modèle » *(Ibid.)*. Après avoir rappelé que Hegel s'oppose à toute formalisation logique de sa dialectique, M. DUBARLE propose de distinguer plusieurs couches dans le texte de la logique hégélienne. Il y aurait ainsi un « langage de théorie » énonçant les divers moments logiques du concept dans leur ordre de succession, et plusieurs « métalangages » exposant le passage de chacun de ces moments aux moments suivants et énonçant comment doit être comprise la présentation de toute la chaîne des moments : non « comme une suite discrète de moments fixés extérieurement les uns aux autres », mais « comme une totalité de déterminations conceptuelles intérieures les unes aux autres » (p. 126). M. LUTERBACHER tente de montrer, à propos de la dialectique du maître et de l'esclave, la possibilité d'une représentation mathématique de la dialectique hégélienne. M. LÉONARD défend l'idée que la logique philosophique est « un des éléments indispensables à une organisation scientifique du discours théologique » (p. 281), en partant des textes hégéliens consacrés à la philosophie de la religion chrétienne. M. ROBINET critique vigoureusement la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie : persuadé que la succession des systèmes développe dans la diachronie la série instantanée des idées constituant le savoir absolu, Hegel ne perçoit pas la coexistence de doctrines contradictoires et se heurte à la résistance des œuvres qu'il aborde. Enfin plusieurs communications posent le problème des rapports entre la dialectique hégélienne et la dialectique marxiste. M. ARAUD reprend l'une des principales critiques adressées à Hegel par Marx : « Marx reproche à Hegel (...) de s'être imaginé qu'il faisait de l'analyse alors qu'il n'effectuait que l'abstraction » (p. 112). A la lumière de cette critique, on comprend mieux le *Capital*, qui peut donner « l'illusion d'une construction *a priori* » (p. 115), parce que son exposition procède d'une façon déductive, comme si les déterminations générales du début engendraient les déterminations ultérieures et plus concrètes. Mais en fait cette exposition suppose tout un travail préalable d'investigation s'appropriant la matière, analysant ses diverses formes de développement et découvrant le lien interne qui les unit. M. ALMALEH étudie le passage de Hegel à Marx et rejette la thèse althussérienne d'une double discontinuité, d'une part entre le jeune Marx et le Marx du *Capital*, d'autre part entre le système hégélien de la Science et le discours scientifique du *Capital* : « Ni discours scientifique, ni discours philosophique, mais *l'un et l'autre l'un dans l'autre*, tel est le statut du discours de Marx » (p. 63). Dans une étude très informée, citant abondamment Marx et Lénine, M. D'HONDT défend un point de vue voisin : le passage de Hegel à Marx a pour principe un renversement de la relation entre la pensée et la réalité, mais ce renversement n'empêche pas Marx de conserver dans sa propre doctrine la forme générale du mouvement dialectique, opérant ainsi une récupération de la dialectique hégélienne. S'attaquant lui aussi à Althusser, M. LANTZ soutient qu'à l'égard des sciences humaines le point de vue de l'hégélianisme et celui du marxisme ne diffèrent pas d'une façon fondamentale. — Cette rapide

analyse de quelques communications aura suffi à montrer, nous l'espérons, que ces *Actes* fournissent une abondante matière à la discussion de l'une des notions les plus controversées de la pensée philosophique.

ANDRÉ VOELKE.

Möglichkeiten und Grenzen der Zukunftsforschung. Freiburg i. B., Herder, 1970, 77 p. (Weltgespräch, 10).

Selon *H. Klages* (futurologue) le devoir de la futurologie consiste à dévoiler la structure de la société entière en établissant des modèles qui rendent visibles tous les aspects de la réalité envisagée. — *H. Mohr* (biologiste) souligne que les théories scientifiques peuvent déterminer toute notre conception du monde. L'importance de la science pour le monde futur consiste à établir les théories les plus valables dans les systèmes accessibles à la recherche. Ainsi la science est un moyen pour critiquer les utopies. — *K. Sontheimer* (politologue) rend attentif aux graves conséquences de l'attitude scientifique dans les sciences sociales lorsque celles-ci sont jugées selon les mêmes critères que les sciences naturelles ; cela impliquerait en effet la destruction de la liberté. — La « précalculation » exacte des actions humaines et des événements n'est pas seulement impossible à cause de la complexité des facteurs, mais surtout à cause de la propriété que détient l'homme de pouvoir réagir aux prédictions qui conditionnent l'action humaine. En conséquence il faut se limiter à des hypothèses probables qui soient attestées de façon scientifique, et qui se mettent au service de la liberté humaine. — *P. Hünermann* (théologien) part de la signification de l'espérance en Dieu pour la confession de la foi. Sans exclure la connaissance et la planification scientifiques, elle témoigne de l'espérance absolue, qu'il faut conquérir à nouveau comme une puissance libératrice, contre toutes les tentatives d'oppression extra- ou intra-ecclésiastiques.

GÜNTER HIMMER.

ETIENNE SOURIAU : *Clefs pour l'esthétique*. Paris, Seghers, 1970, 190 pages.

Lorsqu'un homme, parvenu au terme d'une longue et féconde carrière, regarde en quelque sorte derrière lui et décide de condenser toute son expérience en moins de 200 pages, pour dire une bonne fois ce qu'est cette discipline dont il s'est occupé toute sa vie, et sur quoi elle porte en définitive, eh bien, si cet homme en sait la manière, on peut être assuré de découvrir un chef-d'œuvre. Or Etienne Souriau en sait la manière et nous confirme que, bien souvent, les petits livres des grands hommes sont les meilleurs. — Il n'y a qu'un paradoxe dans ce livre : c'est qu'Etienne Souriau, qui n'aime pas (à tort, je crois) que l'artiste exprime, s'y exprime lui-même tout entier : dans son classicisme, mais dans son originalité incomparable ; dans son goût et sa culture exceptionnels, mais dans son ouverture à l'avenir ; dans sa langue admirable, d'une simplicité linéaire et d'une densité compacte ; et jusqu'au choix de la figure sur la page de couverture. — C'est là un livre qu'il faut absolument, non pas « avoir lu », mais justement : lire. Je dirais pour ma part : l'apprendre par cœur. Souriau est en effet modèle, en ce qu'il est l'un des derniers esprits « universels » dont Leibniz (après Platon) avait posé la semence, et dont la technocratie contemporaine nous prive. — Je n'ai rien dit du contenu de cet ouvrage. Qu'on m'excuse : je ne saurais rien en dire, car on ne peut que mal parler de ce à quoi on assentit trop pleinement.

J.-CLAUDE PIGUET.

HENRI ARVON : *L'esthétique marxiste.* Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 110 p. (SUP).

Il y eut un art révolutionnaire en Russie après 1917, il y eut aussi un académisme stalinien, il y eut des débats, des disputes, des condamnations, des ukases, et des directives. Mais y a-t-il une « esthétique marxiste » ? Henri Arvon en doute, et nous dit pourquoi. La philosophie marxiste ne peut pas s'accommoder de la présence de l'art, car ou bien l'art doit être le reflet de la réalité (réalisme socialisme) et il sombre dans l'académisme, ou bien alors on sauve la réalité socialiste par un renouvellement de la forme, ce qui contredit la thèse marxiste de l'union de la forme et du contenu. Ces contradictions, dit M. Arvon, sont « à vrai dire insurmontables » (p. 53), et je crois qu'il a parfaitement raison de le dire. — Ce livre vaut surtout par la masse des faits cités, des auteurs analysés, des problèmes posés. Il vaut aussi par la conclusion implicite, qu'on ne peut pas ne pas tirer de cette lecture : quand on voit comment, depuis 1917, a évolué l'art soviétique engagé dans le politique, on ne peut que s'étonner d'entendre nos pseudo-révolutionnaires d'aujourd'hui réclamer encore à grands cris l'engagement de l'artiste dans le social et le politique. Mais il est vrai aussi que le génie se moque des slogans, et l'exemple de Brecht, bien analysé par M. Arvon, le montre assez clairement.

J.-CLAUDE PIGUET.

GASTON BACHELARD : *Le droit de rêver.* Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 250 p. (A la pensée, 10).

Ce n'est pas là un livre, mais un recueil d'articles et de publications diverses, jointes ensemble en hommage posthume, et sans que les éditeurs puissent affirmer que le fil conducteur soit « un principe d'unité très visible ». Et en effet, de Chagall à Poë, de Monet à Paulhan, de la Radio au *Journal d'un Homme*, le fil dialectique est invisible. Mais il est réel : il se laisse tirer d'une sensibilité qui reste, chez Bachelard, le principe de sa culture — abolie toute érudition. La lecture (p. 134-149) à laquelle procède Bachelard du roman de Poë, *Les Aventures de Gordon Pym*, compte à cet égard parmi les meilleures pages du livre.

J.-CLAUDE PIGUET.

STÉPHANE LUPASCO : *La Tragédie de l'énergie.* Paris, Casterman, 1970, 142 p. (Mutations-Orientations, 2).

L'examen des résultats expérimentaux de Planck et de Heisenberg principalement conduit l'auteur à affirmer ce qu'il appelle un « déterminisme contradictionnel » et une « causalité d'antagonisme », qui mettent en question radicale la logique classique reposant sur l'identité et l'absence de contradiction. — Le but de l'auteur est de créer, pour la microphysique, un algorithme analogue à ce qu'est, pour la macrophysique, la mathématique bourbakiste. Cette nouvelle logique, aux dires de l'auteur, aurait dû permettre de découvrir certains résultats expérimentaux « plus vite et plus aisément » (p. 44). Si ce ne fut pas le cas, pense-t-il, c'est que le monde scientifique contemporain tout entier est demeuré comme englué dans « une étrange force aveugle d'inertie », alors même que M. Stéphane Lupasco livrait « dans ses travaux », et « même dans un livre récent », la clef théorique du problème. — Cette nouvelle logique est résumée au ch. VI : ce que je n'y comprends pas, c'est comment la relation classique

d'implication, qui y est utilisée telle quelle, est à même de permettre la formalisation d'une logique qui la nie matériellement. — Philosophiquement, l'auteur reproche *(passim)* à Bergson son alogisme et son irrationalisme, et déclare assez abruptement que « ce dont souffre le malade mental, c'est d'un manque de conflit ». Je ne sache pas que les bergsoniens d'une part, les psychiâtres de l'autre, ratifient ces vues.

J.-CLAUDE PIGUET.

HUSSERL : *Expérience et jugement.* Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 497 p. (Epiméthée). Traduction D. Souche.

Le traducteur s'est efforcé d'éviter le jargon habituel, qu'on cultive trop volontiers dès qu'il s'agit de rendre en français des auteurs comme Husserl ou Heidegger. Il y est fort bien parvenu, et s'en explique dans un lexique très bien fait. De cette façon, Husserl devient lisible, même en français. On n'en comprend que mieux le sens — historique, et même classique maintenant — de ce qu'il nous dit.

J.-CLAUDE PIGUET.

H. COING : *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 2e éd. Berlin, Walter de Gruyter, 1969, 369 p.

Après une introduction aux problèmes fondamentaux de la philosophie du droit, l'auteur établit un aperçu historique des philosophies du droit les plus importantes. Dans les deux chapitres suivants il essaie de trouver les points de vue qui pourraient déterminer les raisons de son choix. M. Coing plaide pour un élargissement de la conception positiviste de la connaissance et veut intégrer les techniques herméneutiques au sein des procédés de la connaissance rationnelle. Dans les trois derniers chapitres M. Coing aborde le problème de l'essence du droit positif et de la spécificité de la pensée juridique. — L'auteur, dans sa préface, espère avoir accompli sa tâche, qui est de susciter la réflexion. La fraîcheur et la clarté de son exposé y contribuent en effet. Toutefois cette modestie a son envers : celui qui attend des réponses précises aux questions posées sera peut-être déçu.

GÜNTER HIMMER.

CORNELIUS VERHOEVEN : *Wohin ist Gott ?* Freiburg im Breisgau, Herder, 1969, 165 p.

C. Verhoeven est Hollandais et philosophe de la religion. Son « Wohin ist Gott ? » (citation intraduisible de Nietzsche) est la traduction allemande d'un original hollandais au titre tout aussi énigmatique pour l'acheteur : « Autour du vide ». — Dans cet ouvrage de moins de deux cents pages l'auteur nous offre cinq textes qui, sous forme de méditations très personnelles et suggestives, touchent à des thèmes chers aux historiens des religions : le rite, le symbole, les représentations du divin. Renonçant à l'érudition et au système, il pratique une réflexion exploratoire et provisoire qui, de son propre aveu, le mène aux frontières du lyrisme. — La cinquième méditation (« Die leere Mitte », p. 107-165) est la plus longue et la plus audacieuse. L'auteur y développe l'idée que depuis l'avènement de la réflexion le vide s'est substitué à Dieu (d'où le titre de ce texte). En effet Dieu ne survit plus que de deux manières : comme problème de Dieu, ou comme représentation dont on peut toujours démontrer le caractère idolâtre fait d'arbitraire et de projection. Trembler devant le vide est devenu

la seule attitude religieuse authentique. On ne peut donc plus trouver de refuge (« Geborgenheit ») en Dieu. — La seule possibilité de refuge qui reste à l'homme est de passer — à travers la crise provoquée par la réflexion — à un mode non réflexif de pensée et d'adopter l'attitude de la *contemplation*, qui s'ouvre à la réalité et attend, sans les enfermer dans des représentations préalables, les révélations de cette dernière. Dans cette optique, Dieu se révélera comme cadeau de l'être, comme réalisation suprême de la réalité, ou bien il demeurera vide. — Et, revenant aux rites religieux que, dans les premières méditations, il avait présentés comme des barrières contre le chaos de la liberté, Verhoeven affirme que la religion, dans tout ce qu'elle a de cérémoniel et de phraséologique, est la condition d'existence de la vraie contemplation, et rend possible, au bord du vide, la vie dans l'attente.

RENÉ JAQUENOUD.

B. STAEHELIN : *Haben und Sein*. Zürich, EVZ-Verlag, 1969, 179 p.

L'auteur prétend démontrer une thèse, à savoir que la nature humaine implique toujours la dimension de l'absolu (p. 13). Or c'est en vérité une hypothèse, qui devient inopinément thèse (p. 110) et plus tard acquiert même la valeur d'un fait. On a peine à trouver un fil démonstratif dans le passage d'un chapitre à l'autre, et les exposés de l'auteur ne se réclament guère de l'exactitude scientifique, pour ne rien dire des faiblesses stylistiques. — L'œuvre correspond de plus aux schémas conventionnels de l'anticommunisme : on suggère au lecteur l'image d'un monde « sain », auquel on oppose le « monde communiste ». Là-bas, terreur et oppression, ici liberté. A la fin se trouve un éloge idéologique de la discipline et de l'humilité, ces vertus « les plus belles, les plus européennes ». L'auteur définit la discipline comme courage contrôlé, et l'humilité comme conscience d'obéir à un ordre suprême.

GÜNTER HIMMER.

ANDRÉ JACOB : *Les exigences théoriques de la linguistique selon Gustave Guillaume*. Paris, Klincksieck, 1970, 292 pages.

Plus personne n'apprend le grec, et le latin, langue morte, meurt de sa seconde mort. Cela est vrai de la société contemporaine, à l'exception éclatante des linguistes, qui battent d'une longueur les médecins sur ce chapitre. Il suffira de parcourir le lexique de cet ouvrage-ci pour s'en convaincre : de la péribole à la praxéogénie en passant par la cinèse et la chronothèse. Un vocabulaire dont Rabelais eût fait des injures (« Va donc, espèce de chronothèse ! »), et qui peut faire pâlir de jalousie M. Diafoirus. — Cela ne rend manifestement pas la lecture de ce livre facile. Du reste, l'article-testament de G. Guillaume, reproduit et commenté pp. 190-263, n'est guère plus accessible que son commentaire, même s'il est notablement plus court. — Quant à M. Jacob, il se fraie son chemin parmi ces rocailles avec conscience, habileté, finesse et envergure : son mérite est de ne jamais perdre de vue la complexité des problèmes qui entrent en jeu, et d'essayer de ne pas lâcher les fils divergents, mais nécessaires, de la science la plus rigoureuse, de l'épistémologie (en particulier celle de M. Piaget), et de la philosophie.

J.-CLAUDE PIGUET.

ALAIN GUY : *Ortega y Gasset.* Paris, Seghers, 1969, 182 p. (Philosophes de tous les temps).

Cette présentation systématique de la pensée du philosophe madrilène fait suite aux divers travaux d'Alain Guy sur la philosophie espagnole ; elle rendra de grands services. L'auteur part de la théorie de la perspective et du concret pour aboutir au ratiovitalisme, avant de passer à l'histoire de la philosophie et à la longue critique qu'Ortega consacre à l'aristotélisme, et surtout à sa controverse, passionnante, avec la phénoménologie. — Cet ouvrage sait se consacrer à l'essentiel, et n'escamote pas les problèmes.

J.-CLAUDE PIGUET.

Tropico & colonização, nutrição, homem, religião, desenvolvimento, educação, cultura, trabalho, lazer, arte culinária, população. Recife, UFPe, 1969, 2 vol., 712 p.

L'essayiste et historien Gilberto Freyre, qui a tant fait pour découvrir les caractéristiques sui generis du Nord-Est brésilien, a convaincu en 1966 l'Université de Pernambouc d'organiser des réunions mensuelles de « tropicologie ». Au cours de celles-ci, les amis et les disciples du Maître pernamboucan se sont donné comme tâches d'une part, de préciser ce que pourrait être cette « science des tropiques » et d'autre part, d'en étudier les applications possibles à des cas concrets qui vont de l'interprétation de l'art culinaire au contrôle de la natalité. Les deux premiers volumes de cette série reproduisent scrupuleusement toutes les paroles échangées lors de ces palabres. L'amateur d'exotisme en appréciera la saveur provinciale ; le connaisseur de l'actualité brésilienne y trouvera les reflets des tensions de la vie politique ; le scientifique en conclura probablement qu'une science ne pouvant exister sans une méthodologie élaborée et systématique, les tropicologues (?) devraient commencer par là, au lieu de laisser leur fertile imagination vagabonder sur tous les sujets possibles.

PIERRE FURTER.

YONA FRIEDMAN : *L'architecture mobile.* Paris, Casterman, 1970, 159 p.

A la Renaissance, des esprits curieux se plurent à concevoir des villes imaginaires irrationnelles. Or l'idée de la ville future n'a pas cessé de hanter nos esprits ; songeons à Raymond Lopez qui tente de percer l'avenir ! Des architectes comme l'Israélien Yona Friedman conçoivent des systèmes analytiques. Pour l'avoir approché, nous le tenons pour un esprit prodigieux, d'une imagination fertile et contenue par la rigueur scientifique de sa pensée. On pourrait dire, en paraphrasant Hans Hofmann : dans une telle ville on pourra travailler, circuler, dormir... mais pourra-t-on encore y vivre ?

MARCEL D. MUELLER.

Imprimerie La Concorde, Lausanne