

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1974)
Heft: 2

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 30.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

PETER SCHWANZ: *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*. Halle (Saale), Niemeyer, 1970, 248 p.

HISTOIRE
DE LA
THÉOLOGIE

L'auteur du livre est plutôt systématicien qu'historien. C'est un avantage et un désavantage. L'esprit systématisé nous a valu une présentation dense et méthodique, mais le manque de l'esprit historique se fait remarquer dans la schématisation des jugements. Pourtant, M. Schwanz a fait un effort très louable pour lire et utiliser une bibliographie considérable (notons, toutefois, l'absence totale de la littérature de langue française qui n'était probablement pas accessible à l'auteur). Le lecteur regrettera qu'un auteur qui se veut systématicien ait tendance à « liquider » des problèmes par des questions rhétoriques, et insère à tout moment des excursus dont on pourrait parfois se passer. — M. Schwanz présente le concept de l'Image de Dieu chez saint Paul, saint Jean, chez les Pères apostoliques et les Apologètes, chez saint Irénée et Clément d'Alexandrie. L'étendue du champ d'investigation est grande, mais on ne peut que saluer des études qui montrent l'évolution d'un thème dans l'Eglise ancienne à partir du N.T. Or, l'auteur développe une fois de plus la thèse protestante traditionnelle : saint Paul est le témoin de l'Evangile pur, les écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles font preuve d'une décadence évidente par rapport à lui. —

1. Le concept de l'Image de Dieu chez saint Paul (p. 17-57) est tributaire de la gnose (reprise des thèses de Jervell, contre Larsson) ; mais l'apôtre s'oppose à la gnose en ce sens qu'il souligne que l'être selon l'Image de Dieu est un don de Dieu et signifie une nouvelle création ; il ne s'agit donc pas d'une auto-rédemption de l'homme qui se souviendrait, par la gnose, de son état antérieur. — M. Schwanz établit une liste de 13 points qui résument l'enseignement de l'apôtre Paul (et de Col./Eph.) sur l'Image de Dieu (p. 20). Cette liste lui sert, tout au long du livre, de critère pour savoir si un enseignement ultérieur est conforme à celui de l'apôtre. 2. La littérature johannique (p. 59-85), bien qu'elle n'emploie pas le terme d'Image, ne diffère guère des Epîtres pauliniennes ; les différences s'expliquent par la position antignostique plus accentuée de la littérature johannique. — 3. Les Pères apostoliques et les Apologètes (p. 87-116). Ce chapitre est plutôt décevant. Cela tient évidemment au fait que ces auteurs ne parlent pratiquement pas de l'Image de Dieu, du moins pas de manière systématique. M. Schwanz aurait pu passer directement à saint Irénée et Clément. Mais il donne une statistique de tous les passages qui pourraient entrer en ligne de compte, pour les comparer à sa liste de 13 points. Cette démonstration ne prouve rien, d'autant plus qu'elle repose sur l'*argumentum ex silentio*. Selon l'auteur, Gen. 1 : 26 est cité, dans ces textes, pour la première fois d'une manière positive, afin d'appuyer l'idée selon laquelle on peut retrouver

par ses propres forces l'Image de Dieu originelle que l'on aurait perdue. — 4. Saint Irénée (p. 117-143) a essayé de faire la synthèse des traditions paulinienne et apologétique (création de l'Image de Dieu en l'homme par le Christ, et régénération de l'Image originelle par lui), par sa conception de la récapitulation de tout en Christ et de la divinisation de l'homme. La distinction entre *eikon* et *homoiosis* lui a servi de base pour le faire. L'*homoiosis* ne peut être retrouvée qu'en Christ. Mais même l'*eikon* n'atteint à sa perfection qu'en Christ. D'ailleurs, tout le processus ne trouve son terme que dans l'*eschaton*. — 5. Clément d'Alexandrie (p. 145-169) diffère de saint Irénée en ce sens qu'il situe dans l'esprit de l'homme (qui est *eikon* par essence) la faculté de devenir « à la ressemblance » par l'effort du « gnostique » chrétien. Il ne connaît donc pas la récapitulation irénéenne, mais l'idée d'une évolution progressive, rendue possible en Christ. — La thèse du livre est donc claire : il n'y a pas eu évolution de la pensée chrétienne concernant l'Image de Dieu, évolution qui passerait de Paul et Jean à Irénée et Clément, mais il y a eu rupture, pour ne pas dire « chute ». Cette thèse ne me paraît pas très satisfaisante. Elle repose, d'une part, sur une compréhension unilatérale de saint Paul (comme les protestants ne voient souvent que la « justification » dans ses écrits et sont aveugles pour la « sanctification » chez l'apôtre, ainsi on supprime ici d'emblée *I Cor.* 11 : 7, dans l'interprétation de la doctrine paulinienne de l'Image de Dieu), et d'autre part, elle repose sur une surévaluation des différences de vue entre Paul et Irénée : le dernier souligne, il est vrai, face aux gnostiques, la valeur de la création, mais il rejoint l'apôtre, en mettant au centre la rédemption par le Christ seul. L'auto-rédemption de l'homme par ses « œuvres », que M. Schwanz trouve exprimée chez les auteurs post-canonicals, est aussi un préjugé protestant qui n'est pas suffisamment fondé dans les textes.

WILLY RORDORF.

HILARIO MOSER: *O pensamento teológico de Hildeberto de Lavardin* (1056-1133). São Paulo, 1970, 96 p.

Cette thèse sur la pensée théologique de Hildebert de Lavardin nous présente l'évêque du Mans (Noël 1107) et archevêque de Tours (1125) comme une figure du moyen âge préscolastique. Homme de tradition, ami et contemporain de saint Anselme, sa théologie est faite d'orthodoxie et d'équilibre. Les thèmes les plus fréquents et les plus importants dans les neuf sermons et les poèmes sont le péché originel — qui est l'occasion d'études sur la nécessité de la Rédemption et de l'Incarnation —, la christologie, l'eucharistie et le mariage. Après quelques considérations d'ordre bio-bibliographique, Moser se propose de traiter les deux derniers points, c'est-à-dire l'eucharistie et le mariage, selon le plan suivant : 1) la doctrine de l'eucharistie et du mariage à l'époque, 2) les œuvres de Hildeberto de Lavardin sur ces doctrines, 3) ces doctrines chez Hildeberto de Lavardin, 4) conclusion. La familiarisation avec certains problèmes tels que la controverse de Bérenger, la conception augustinienne du mariage, etc. ne manque pas d'intérêt et les conclusions représentent un bel effort de synthèse. Ainsi l'eucharistie dans la théologie de Hildeberto de Lavardin est vue sous un angle réaliste, malgré l'allégorie très répandue à l'époque. Quant au mariage, son dernier fondement est la charité et son symbolisme sublime, l'*unio mystica*. Il s'agit d'une théologie à finalité pratique dont le code de vie parfaite pour tous est à trouver dans la cohérence entre la pensée et l'action.

LUCIANO CAETANO DA ROSA.

GABRIELLE BERTHOUD : *Antoine Marcourt réformateur et pamphlétaire, du « Livre des Marchans » aux Placards de 1534*. Genève, Droz, 1973, 330 p. (Travaux d'Humanisme et Renaissance, N° CXXIX).

G. Berthoud, que l'histoire du protestantisme passionne depuis longtemps, nous offre ici une étude très sérieuse et très solide. Disciple d'Arthur Piaget, notre auteur connaît dans le détail tout ce qui a trait, chez nous, à l'implantation de la Réforme. Elle nous fait part de sa riche expérience et, bien sûr, de ses patientes recherches sur l'auteur des Placards, dont la carrière, de second plan, vaut pourtant d'être remarquée. L'ouvrage de G. Berthoud comporte deux parties : la vie d'Antoine Marcourt ; ses écrits. — On suit Antoine Marcourt dès son installation à Neuchâtel ; de 1530 à 1538, il se trouve devant une tâche très importante : prêcher et propager la Réforme dans le Comté et dans les régions avoisinantes, assurer les services du ministère, jeter les bases d'une organisation ecclésiastique. Marcourt connaît de grandes difficultés matérielles et morales. Il s'en tire cependant avec honneur. Non seulement il mène à bien ses entreprises, mais il publie pendant son ministère à Neuchâtel tous les ouvrages que l'on connaît de lui. En 1538, il est appelé à Genève pour succéder à Calvin et à Farel, bannis par le Conseil. Celui-ci s'oppose à la volonté théocratique des Réformateurs et fait appel à des prédicants plus maniables, d'orientation zwinglienne, favorables à une Eglise d'Etat. Marcourt commet l'erreur d'accepter. Il n'est pas de taille, ni ses collègues, à faire oublier la personnalité de Calvin et à s'imposer face aux autorités civiles. Durant son séjour à Genève (1538-1540), Marcourt ne connaît que déboires, qu'insuccès. Il est contraint aux manœuvres serviles, aux basses calomnies. Conscient de son impuissance, il s'en va. Il exercera dès lors son ministère dans de petites paroisses. C'est à Saint-Julien, près de Genève, qu'il termine en 1561 une existence pleine de vicissitudes. Il ressort des minutieuses enquêtes biographiques de G. Berthoud qu'Antoine Marcourt, comme beaucoup de ses contemporains, se définit de manière contradictoire : il s'est montré courageux, dévoué à ses paroissiens ; il a été, à Neuchâtel surtout, un champion de la jeune Réforme. Mais il se connaissait mal aussi. En voulant remplacer Calvin et Farel à Genève, il a présumé de ses forces. Pour s'imposer tant soit peu, pour tenter de regagner l'amitié des grands réformateurs, souvent détestables à son endroit d'ailleurs, il recourt aux armes des faibles : l'éloge hyperbolique et hypocrite, les attaques sournoises. G. Berthoud montre très bien comment notre prédicateur est la victime d'un mouvement qui s'organise. En effet, derrière la personne de Marcourt, nous mesurons bien l'action de deux forces opposées : la doctrine zwinglienne et la grande pensée théocratique de Calvin. Sous la plume de G. Berthoud, les acteurs de la Réforme en Suisse romande ressuscitent avec leur grandeur et leurs faiblesses. — Quand notre auteur analyse les écrits de Marcourt, elle sait raison garder et elle ne cède pas à la surestimation. Ses analyses détaillées, illustrées par des citations très bien choisies, nous introduisent au cœur d'une œuvre qui n'est pas géniale, mais qui sut avoir le talent de l'actualité. Ainsi faisons-nous le tour du *Livre des Marchans*, satire des simoniaques, du *Petit Traicté de la Sainte Eucharistie*, où Marcourt reprend et développe les attaques contenues dans les Placards : de la polémique contre les mœurs, Marcourt a passé à des attaques concernant la doctrine. G. Berthoud analyse enfin la *Declaration de la Messe* : c'est un développement de l'ouvrage précédent. Les parties nouvelles, moins dogmatiques, font retrouver le style

polémique alerte du *Livre des Marchans*. Quant aux Placards, G. Berthoud y consacre un très utile chapitre de synthèse : la responsabilité de l'affaire ne saurait retomber sur le seul Marcourt. Les Evangéliques français se sont trouvés devant un choix à faire : le « réformisme » ou la rupture décisive avec Rome. Les plus violents d'entre eux se sont servis des textes de Marcourt, à la concision percutante. Le chapitre de G. Berthoud sur les Placards est un véritable état de la question et bénéficie d'une information de premier ordre. A la fin de son livre, l'auteur nous confirme ce dont nous nous doutions : Marcourt n'a pas une pensée très originale ; d'obéissance zwinglienne sur la question de la Cène et du gouvernement de l'Eglise, le premier pasteur de Neuchâtel n'est pas, comme Calvin, un grand guide spirituel. — Des pièces annexes, parmi lesquelles le texte intégral des Placards, une bibliographie en trois parties et un index terminent une étude que l'auteur a menée avec rigueur, en sachant prendre ses distances à l'égard d'Arthur Piaget là où cela s'imposait. On recommandera cet ouvrage d'érudition important non seulement aux spécialistes, mais à tout lecteur qu'intéressent le développement du protestantisme en nos contrées et l'affaire décisive des Placards.

ANDRÉ GENDRE.

E. W. KOHLS : *Luther oder Erasmus*, tome I. Basel, Reinhardt, 1972, 369 p.

En ce siècle de confusion doctrinale où les chrétiens, malades de relativisme, tendent à perdre leur identité, il faut saluer cette tentative passionnée d'un historien de l'Eglise, E. W. Kohls, de restituer pour notre temps l'authentique intention de la Réformation (et singulièrement de son fondateur Luther) dans sa radicalité salutaire et contre les influences étrangères qui l'ont submergée et altérée dès sa naissance. A la base de ces influences se trouve la théologie d'Erasme de Rotterdam. Erasme en effet était et se voulait essentiellement théologien : il n'est pas l'humaniste libre penseur qu'on a souvent décrit. Son humanisme était entièrement au service d'une relecture du N.T. en langue originale et d'un programme de réforme de l'Eglise basé sur l'enseignement biblique. Erasme se fait le champion d'une théologie *pratique* rompant avec les « spéculations » scolastiques, une théologie fondée sur l'action salutaire du Christ qui confère à l'homme le pouvoir d'accomplir la « lex evangelica », expression de la volonté de Dieu. Erasme ne défend qu'un « libre arbitre » fondé sur la Grâce et subordonné à cet effort de sanctification. — Cette théologie même est inacceptable pour Luther. Kohls a le mérite de mettre en évidence la raison fondamentale de ce refus presque toujours méconnue : d'où cette hybridation du christianisme dont nous souffrons encore aujourd'hui. Si pour Erasme le lieu de la religion est dans l'activité de l'homme, rendu capable par la Grâce d'accomplir la loi, pour Luther en revanche ce lieu réside dans « l'expérience fondamentale de la relation nouvelle avec Dieu offerte par le Christ et révélée dans l'Ecriture ». Quand Dieu paraît l'homme est rendu *passif*, totalement privé de libre arbitre, esclave soit de sa révolte contre Dieu, soit de Dieu en Christ. Le propre de Luther n'est pas tant d'apporter une « doctrine » de la justification, mais bien de témoigner de la puissance de Dieu qui me juge à travers la loi et mon impuissance à l'accomplir, et qui me gracie lorsque j'abdique ma prétention à l'autonomie devant lui. Cette abdication, qui laisse agir Dieu et est elle-même don de Dieu, s'appelle la *foi* : elle est foi à l'action de Dieu en Christ, c'est-à-dire

qu'elle confesse que le Christ, ce misérable homme impuissant, maudit et crucifié de jadis est bien Dieu qui me parle maintenant dans l'Ecriture. L'Ecriture est parole de Dieu en ce qu'elle contredit la raison et les représentations humaines : elle est active par elle-même, elle est son propre interprète. Cette théologie de la croix de Luther définit la foi comme conformité au Christ. Le Christ étant Dieu *et* homme, le croyant est à la fois juste *et* pécheur, agréé non en vertu de sa qualité éthique, mais sur l'aveu de sa misère. Contrairement à Erasme la relevance éthique de cette théologie n'est pas directe, mais paradoxale : c'est parce qu'il est libéré devant Dieu *de* l'esclavage du monde qu'il est libre *pour* la vie dans le monde et pour le service d'autrui. — Ou bien Erasme, ou bien Luther : c'est là l'alternative devant laquelle l'auteur veut nous placer. L'identité de Dieu est en jeu. Celle de l'homme aussi, sa vie et sa mort. Enfin celle de l'Eglise et sa possibilité de réforme. — Et pourtant le projet de Kohls me paraît voué à l'échec (le chap. III de l'ouvrage, traitant de l'«érasmianisme» latent de la théologie à la Réforme et depuis, appartient à un tome second encore à paraître). Il tourne rapidement à une frénésie inquisitoriale rassemblant dans une condamnation indistincte l'orthodoxie, la théologie libérale, le mouvement herméneutique, l'école de Bultmann, Barth et la récente direction éthique et politique. — Il est facile à Kohls d'affirmer que Luther n'est pas parvenu à la connaissance de la justice de Dieu par une recherche systématique mais par une illumination du Saint-Esprit ; toutefois, à moins qu'on soit fondamentaliste, une telle affirmation ne nous dispense pas de l'analyse de la structure de la pensée de Luther. Pour l'auteur l'Ecriture «interprète de soi-même» démontre l'inutilité, plus même la nocivité de toute herméneutique. Selon lui, derrière l'effort herméneutique il y a toujours l'historicisme de Dilthey et la pensée aristotélico-érasmienne du développement organique de la substance. Les travaux de G. Ebeling sont invariablement mécompris dans ce sens. Or refuser l'intention herméneutique, qui est de traduire une parole dans une situation et un contexte linguistique nouveau, revient finalement à imposer aux contemporains un certain patois de Canaan de moins en moins compréhensible. Pour Kohls la puissance de la foi consiste à maintenir la validité intemporelle (*zeitlos !*) du contenu biblique donné par Dieu. Il s'agit de savoir si la foi ne révèle pas plutôt la puissance de Dieu en acceptant de s'incarner pleinement dans le temps et d'y perdre l'identité rigide de son expression passée pour exercer là-même, par la vigueur de son jaillissement primitif, sa capacité de dominer, en les comprenant, les situations toujours nouvelles de la vie et de l'histoire.

PIERRE PAROZ.

P .GAUDENZIO DELL'AJA: *14 agosto 1571, un avvenimento storico in S. Chiara di Napoli.* Napoli, 1971, 71 p.

A l'occasion du quatrième centenaire de la victoire de Lépante (7 octobre 1571), cette brochure met en lumière un épisode qui précéda de quelques semaines la fameuse bataille navale : la remise solennelle, le 14 août, à Naples, dans la basilique franciscaine de Santa Chiara, de l'étendard de la Sainte-Ligue, envoyé par le pape Pie V à don Juan d'Autriche qui prenait le commandement de la flotte chrétienne. Le cardinal Antoine de Granvelle fut chargé de confier l'étendard au jeune prince. D'après divers documents de l'époque, l'auteur décrit minutieusement les cérémonies fastueuses auxquelles l'arrivée et le

séjour à Naples de Juan d'Autriche donnèrent lieu. Mais derrière les décors magnifiques, on entrevoit déjà les rivalités qui firent de Lépante une victoire sans lendemain : la jalouse de Philippe II envers son demi-frère, la mauvaise volonté des grands officiers espagnols et l'égoïsme de la politique vénitienne. — Quelques illustrations intéressantes enrichissent cette brochure.

LYDIA VON AUW.

Liber Orationum Psalmographus. Colectas de salmos del antiguo rito hispánico. Recomposición y edición crítica por Dom Jorge Pinell. Barcelona-Madrid, Instituto P. Enrique Florez, 1972, (299) + 287 p. (Monumenta Hispaniae Sacra, Serie litúrgica, Vol. IX.)

L'auteur nous apprend dans son introduction que la restitution du *psalmographus* et son édition critique ont duré neuf ans, soit de 1963 à 1972 ; mais en fait il faut ajouter à ce temps toute la formation préalable, l'accumulation de connaissances historiques, linguistiques et philologiques, qui ont rendu possible un travail d'une telle ampleur ; c'est d'ailleurs en 1954 déjà que J. Pinell consacrait son premier article au rite hispanique. Les trois cents pages de la première partie sont une démonstration de philologie dans le vrai sens du terme, c'est-à-dire l'utilisation de toutes les indications possibles, et appartenant aux divers domaines des sciences humaines, pour résoudre les problèmes posés par les sources consultées. Tant cette introduction que le *Liber* lui-même représentent un document d'un grand intérêt, non seulement pour les théologiens, mais pour tous ceux qui s'efforcent de comprendre mieux le Moyen Age espagnol.

JEAN-PAUL BOREL.

HERVÉ ROUSSEAU: *La pensée chrétienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1973, 125 p. (Que sais-je ? N° 1510).

Quoi qu'on en dise, je demeure un fervent admirateur des petits livres bien faits. Les gros livres enrichissent le savoir, les petits suscitent la réflexion. Or, en philosophie, que vaut-il le mieux : apprendre à savoir toutes sortes de choses, ou apprendre à réfléchir ? — Voici donc qu'un auteur prend le courage de traiter le thème de la foi et de la raison de façon cavalière, grâce à de larges survols. La simplification à laquelle il est contraint amènera le spécialiste de chaque époque, voire de chaque auteur, à ajouter des points d'interrogation et surtout des points de suspension : car bien des thèmes ne sont qu'effleurés. — Mais l'essentiel demeure : notre humanité, dès ses origines, est une humanité qui a voulu *penser*, et durant tout ce temps, le *christianisme* n'a cessé d'être vivant et présent. Dans quelle mesure s'accordent ces deux exigences ? — Eh bien ! vous qui posez cette question, lisez ce livre.

J.-CLAUDE PIGUET.

ANDRÉ-JEAN VOELKE : *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris, PUF, 1973, 216 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

Les penseurs de Suisse romande manifestent un vif intérêt pour le stoïcisme. Est-ce atavisme protestant ? Il n'est pas opportun d'en juger ici. Ce qui est certain, c'est que les études stoïciennes viennent de s'enrichir d'un excellent ouvrage, riche de sens et d'information, qui servira longtemps de référence car il ne se borne pas à confronter les opinions acquises, il les discute, les redresse et opère entre elles un choix qui emporte la conviction. — L'idée de volonté est-elle apparue soudain dans le monde romain comme une création originale ou s'est-elle formée par l'approfondissement d'une conception héritée des Grecs ? Dans quelle mesure ce *vouloir* se réduit-il au *savoir* ? Tel est le point de départ que s'est fixé M. Voelke. Ce qui lui paraît indiscutable, c'est que le stoïcisme a procédé à une unification des fonctions psychiques et des manières d'agir sous le contrôle d'un principe suprême, le *hégémonikon*. Tous les choix humains se ramènent à un même acte d'assentiment (*synkatathesis*), et cet acte se réfère d'une part à la connaissance objective d'un donné, à la *représentation*, d'autre part à une spontanéité subjective, à la *tendance*. De là un problème délicat d'appréciation que les stoïciens ont tenté de résoudre en opérant une distinction entre deux composantes, *scopos* et *télos*, entre les *buts* que nous visons extérieurement et la *fin* vers laquelle toutes ces visées convergent intérieurement pour provoquer en nous une modification de nous-mêmes. Au contact des événements et des choses, le sujet reconnaît, découvre certaines valeurs objectives, mais ces actes d'évaluation émanent de lui seul et l'engagent personnellement : il est donc responsable de ce qu'il préfère, il court un risque, et ce risque se retourne sur lui, car reconnaître une valeur c'est toujours se reconnaître soi-même. — Qu'est-ce alors qu'une volonté qui s'égare, une mauvaise volonté ? C'est une volonté insuffisante, une tension qui se relâche, une *passion*. Toute méchanceté est une faiblesse. — Les critiques ont rattaché cette théorie à deux origines, à l'intellectualisme socratique-platonicien et au volontarisme cynique. En fait, tout se ramène à la grande leçon socratique, qui fut à la fois une leçon d'intelligence rationnelle et de force morale. — Dans tous les cas, la fin visée (*télos*) est l'union du sujet avec le Tout. Que le principe du vouloir soit en Dieu, dont une parcelle serait descendue en notre âme (Marc-Aurèle), qu'il s'affirme comme un pouvoir d'acceptation ou de refus immanent à notre psychisme (Epictète), qu'il se réduise à un noyau de volonté pure, et que cette volonté nous rende supérieurs aux dieux, lesquels n'ont aucune raison de l'exercer, étant parfaits (Sénèque), le vouloir tend toujours à ce télos ultime : vivre conformément à la nature. Par lui, nous sommes maîtres de notre jugement et de nos tendances. Dire « je ne peux pas », c'est mal parler. On peut toujours, il suffit de vouloir. — L'étude de M. Voelke témoigne d'un travail considérable d'exégèse et de classification. En dégageant l'idée de responsabilité, elle réagit utilement contre certains théoriciens du « fatalisme » grec. Elle a le mérite de situer le stoïcisme dans une double relation de continuité, par rapport à ses antécédents helléniques et relativement à ses perspectives d'avenir, à Descartes, Spinoza et Kant, que l'auteur suggère discrètement. Elle invite ainsi le lecteur à en faire autant. Je me bornerai à une seule remarque. En considérant que nous réalisons notre fin par le biais des buts que nous voulons atteindre, les stoïciens n'anticipaient-ils pas sur la fameuse « ruse de la raison » qui est au centre de la pensée hégélienne ? Et je conclurai par une petite réserve, qui n'est pas une critique. M. Voelke déclare que le sage doit accepter son destin « au moment

où l'événement se réalise » (p. 101, 102). C'est « *avant* le moment... » qu'il fallait écrire. L'acceptation n'est pas une réaction à l'événement — ce serait alors trop tard — mais une attitude prise d'avance une fois pour toutes. Les événements n'ont qu'à venir : le sage est toujours prêt à les recevoir.

RENÉ SCHÄFERER.

ARTURO ANDRES ROIG : *Platon o la filosofia como libertad y expectativa.*
Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1972, 200 p.

Cet ouvrage reprend la matière d'un séminaire et témoigne de la vitalité des études platoniciennes en République Argentine. Sans prétendre renouveler l'interprétation des *Dialogues*, il jette sur eux une lumière originale par le choix des textes analysés et l'intérêt des commentaires. — La dialectique y est envisagée sous trois aspects : 1) comme un *acte de liberté*, dans la mesure où elle invite le philosophe à s'élever à la reconnaissance d'une norme, à choisir « ce qui vaut mieux » ; 2) comme un *acte d'attente et d'espoir* qui, s'exerçant par la médiation de la durée, tend à combler le vide de l'âme par un apport de nourriture intelligible ; 3) comme un *acte d'étonnement* qui réserve à l'âme la surprise de découvrir, au-delà des contradictions de la pensée discursive, l'unité de l'Idée. Un examen portant sur les livres VI et VII de la *République*, sur les hypothèses de la seconde partie du *Parménide*, et sur la signification ontologique du *Sophiste* amène l'auteur à conclure que la dialectique s'est attachée de plus en plus, dans le cours de son évolution, aux réalités qui relèvent de la *doxa* : il s'agira moins alors de conquérir un point de vue sur l'absolu que de justifier l'ordre des choses.

RENÉ SCHÄFERER.

HUGO PERLS : *Lexikon der platonischen Begriffe.* Bern und München, Francke, 1973, 406 p.

Ce livre est plus qu'un témoignage, une émouvante leçon. L'auteur, dont nous avons signalé ici-même (1968, III) un ouvrage antérieur (*Plato, Seine Aufassung vom Kosmos*, Francke 1966), est plus qu'octogénaire. Les circonstances ont d'abord fait de lui un juriste, puis un collectionneur de tableaux, et il reste un connaisseur fort averti en peinture. Mais une impérieuse exigence intérieure l'a mis et maintenu en communion fervente avec Platon, sans le stimulant d'aucune situation universitaire : tout simplement il a découvert un jour les *Dialogues* et il en vit. N'est-ce pas réconfortant ? Que seraient les grandes œuvres et les grands hommes s'ils n'avaient que les professeurs pour les défendre ? — On ne résume pas un *Index*. Celui-ci offre un choix de termes — exactement 143 — choisis en vertu d'une préférence subjective et, selon nous, fort légitime : la vieillesse n'a-t-elle pas ses droits ? L'essentiel de la pensée platonicienne nous est ainsi présenté selon l'ordre alphabétique et d'une manière fort vivante. — L'*Introduction* est une profession de foi. Nous la connaissons déjà mais elle mérite de retenir la plus sérieuse attention. Hugo Perls est convaincu que Platon et Kant représentent dans l'histoire des idées la forme la plus authentique de réflexion philosophique et qu'ils sont fraternellement unis par la pensée. Malheureusement Kant n'a guère lu Platon et s'est grossièrement trompé à son sujet. S'il l'avait pratiqué dans le texte, il

eût évité de retenir sous le nom de platonisme la forme sclérosée d'un dualisme ontologique, il aurait compris que son propre système était déjà contenu dans les *Dialogues*, il se serait retrouvé en eux. Il convient donc d'évincer « la méchante tradition » dont Kant fut la victime à travers Leibniz et Wolff, de comprendre que « Platon fut pour la Grèce antique ce que Kant est pour l'Allemagne ». Tous deux s'entendent pour subordonner la nature à la liberté, la technique à l'art, ce qui est à ce qui doit être. Ce que l'un appelle *doxa*, l'autre l'appelle *Erfahrung*. — Cette thèse, que je ne peux discuter ici, contient une vérité profonde. Peut-être Hugo Perls laisse-t-il un peu trop dans l'ombre un fait important : l'admiration, le respect que l'auteur des trois *Critiques* a manifesté envers Platon, même à travers le miroir déformant de la tradition, mais il voit clair en signalant la parenté qui unit ces deux génies. Fort de la familiarité qu'il entretient avec les textes, il s'est livré, il y a quelques années, à un de ces divertissements que l'auteur des *Dialogues* recommande sous le nom de « jeu sérieux » en écrivant un délicieux entretien entre Platon et Kant (in *Goethes Aesthetik*, Francke 1969) ; les deux philosophes se rencontrent et se saluent dans la prairie des bienheureux (cf. Platon, *Rép.* 614 e) : « Quel bonheur de nous retrouver ici... rien de terrestre ne peut plus nous troubler ! ». Quant au *Lexique*, nous y renvoyons le lecteur pour son plus grand profit : c'est plus qu'un répertoire, un testament spirituel riche d'information, de sens et de ferveur.

RENÉ SCHÄFER.

EMMANUEL KANT : *Lettres sur la morale et la religion*. Introduction, traduction et commentaires par Jean-Louis Bruch. Paris, Aubier, 1969, 238 p. (Bibliothèque philosophique bilingue.)

Dans son introduction, l'auteur présente d'une manière captivante les caractères propres des lettres de Kant : non destinées à la publication ni portées par une intention philosophique, elles sont des écrits de circonstance qui contiennent cependant des réflexions philosophiques. « La correspondance occupe dans l'œuvre de Kant une place modeste en ce sens qu'elle contribue rarement à la compréhension de la structure du système, quoique sur plusieurs points elle permette d'en éclairer la genèse dans le domaine des problèmes moraux et religieux » (p. 14). Kant n'a pas cherché à entrer en relation épistolaire avec les écrivains célèbres de son temps. M. Bruch observe que le philosophe de Königsberg ne correspondit ni avec Hume ni avec Rousseau ni avec Lessing ni avec Goethe. Parmi ses correspondants, on compte cependant quelques personnages connus, comme Jacobi, Lavater, Mendelssohn. Sauf une, les vingt-cinq lettres que publie M. Bruch sont traduites en français pour la première fois. Placé devant la nécessité de choisir, le traducteur a retenu le thème de la morale et de la religion, auquel s'ajoutent l'éducation et le droit. Chaque lettre est précédée d'une introduction qui précise les circonstances où elle est née et son sens. En outre, elle est annotée et accompagnée de son texte original. Ces missives n'ont pas le grand style intellectuel de celles de Leibniz, mais je dirais presque qu'elles sont d'autant plus précieuses, puisqu'elles situent dans le concret un auteur qui semble fait de raison pure et qu'elles nous font pénétrer un peu dans l'intimité d'un écrivain dont les ouvrages ne disent rien de lui. C'est ainsi qu'on appréciera les confidences que fait Kant à Mendelssohn (p. 91), et qu'on aura le plaisir de le voir ailleurs présenter le plan de ses travaux et le commentaire de l'un d'entre eux (p. 189).

FERNAND BRUNNER.

CHRISTIANE D'AINVAL : *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle.* Paris, Louvain, Nauwelaerts, 1967, 366 p.

Cet ouvrage, préfacé par Henri Gouhier, est un exposé de la philosophie de Lavelle construit judicieusement autour de la notion de présence. L'auteur, qui entend décrire plutôt que critiquer, expose les différents aspects de cette philosophie : la méthode, l'être, soi, autrui, le monde, Dieu, en dégageant avec finesse et clarté l'originalité de la pensée lavellienne. Elle relève l'absence d'évolution dans cette pensée mûre dès l'origine, le souci de la conciliation ou le refus de la polémique, l'optimisme fondamental. Elle éclaire la délicate question des rapports pour Lavelle de la philosophie et de la religion et caractérise le lavellisme, par opposition au kantisme, comme une philosophie refusant le divorce entre le moi et l'être. Cette doctrine, sensible dans certaines limites à l'influence de Bergson, se situe dans la ligne du biranisme « par la rentrée en soi-même qu'elle implique, par la recherche de l'intimité qui la constitue, par l'impossibilité où elle est de séparer la métaphysique de la psychologie » (p. 349). Ce livre constitue une introduction pleine de sympathie à la lecture de Lavelle.

FERNAND BRUNNER.

PHILOSOPHIE NICOLAS GRIMALDI : *Le désir et le temps.* Paris, PUF, 1971, 507 p.

CONTEM-
PORAINNE

Relevons d'abord la qualité de l'écriture, l'aisance et la clarté d'un style qui se joue des difficultés et abonde en formules heureuses ; ensuite la richesse d'une information qui paraît inépuisable et qu'on préférerait même plus discrète. Mais, de cette luxuriance, les thèmes essentiels se dégagent nettement. — Toute philosophie naît d'une déception. Le temps ne donne que pour reprendre et, finalement, il aliène l'homme dans la mort, qui est l'éternité arrachée au temps. La seule manière d'être heureux serait de vivre sa mort. — Platon, Descartes, Kant et Bergson ont tenté de surmonter cette insurmontable aporie en faisant l'essai d'une ontologie dualiste, donc optimiste. C'est un échec. — Il n'y a qu'une substance, le temps. La négativité ne se situe pas au-dessous de l'être, elle est dans l'être. Toute dialectique ascendante est donc un leurre. Etre, ce n'est pas s'évader dans un autre monde, c'est « désirer » et c'est « faire » ici-bas. Héraclite et Nietzsche ont vu clair en concevant l'éternité comme immanente au temps, comme une conversion du devenir en être. — Dieu n'est pas le terme vivant de nos aspirations mais une antithèse fictive du néant, « l'hypostase de la mort » (p. 337). Dieu ne peut exister puisqu'il n'y a d'existence que dans le temps. — Nous ne réalisons notre destin qu'en vivant l'infini dans le fini, et nous ne trouverons que dans la mort, donc sans la vivre, cette liberté totale à laquelle notre liberté temporelle ne cesse d'aspirer. — De là quelques règles d'une « sagesse sans espoir » : ne jamais sacrifier la vie à un bonheur transcendant mais vivre sans illusion en sacrifiant, s'il le faut, le bonheur à la vie ; accueillir l'instant dans l'infinie richesse de son contenu, bien plus, ouvrir cet instant sur un autre instant tout aussi riche, tout aussi beau ; rendre chaque instant créateur par la vertu d'une incessante improvisation de nous-mêmes. Tout le secret du vivre est dans le style et la forme, non dans la matière ou les résultats. — Telle est la « nouvelle dignité de l'existence » (p. 488) que l'auteur nous propose sous le vocable original et assez excitant de *dandysme*. — Visiblement influencé par Nietzsche, qui lui apparaît comme un dépassement d'Héraclite, M. Grimaldi ne cite guère Hegel, dont le nom ne figure pas dans l'index. C'est pourtant à lui que le lecteur se sent constamment renvoyé. Jouir de l'instant dans une pers-

pective radicalement temporelle, n'est-ce pas réaliser le *surhomme* sur le mode *dialectique*? — Cette leçon vaut la peine d'être retenue, encore qu'elle ne soit pas entièrement nouvelle. Est-elle moins « optimiste » et, de ce fait, meilleure que celles de Platon et de Kant? Disons plutôt qu'elle se situe à un autre niveau, que jouir de l'instant pour l'instant, cueillir les roses de la vie, c'est bien une sagesse, mais que celle-ci n'exclut nullement une référence au mystère intemporel et vivant sur lequel débouchent le temps et nos misères. Le dandysme apporte-t-il une réponse moins utopique que le dualisme? J'ai peine à le croire. Arracher à l'instant « la richesse infinie dont il foisonne », c'est d'excellent conseil quand tout va bien ou pas trop mal. Mais demander au neurasthénique, à l'affamé, au lépreux, à l'enfant persécuté d'en faire autant, c'est avouer un optimisme insensé. Combien plus réalistes Socrate et saint François qui, vivant dans l'espérance d'un bonheur à venir, n'en jouissaient pas moins de l'instant qui passe. Le Christ n'a pas dit de ceux qui pleurent qu'ils seront heureux quand viendra le jour de la consolation, mais qu'ils sont heureux dès maintenant et dans l'immédiat. Sur ce plan, Nietzsche, pour admirables que soient les pages que lui a inspirées la mystique de l'instant vécu, n'a rien inventé de fondamental.

RENÉ SCHÄFER.

J. de GOËR de HERVE : *Mécanisme et intelligence. Essai d'approche physique du problème de la pensée*. Paris, Lethielleux, 1969, 172 p.

La critique la plus grave que l'on peut faire à ce petit ouvrage très dense c'est que le titre et le sous-titre indiquent mal ce que l'auteur nous propose. L'auteur, physicien de profession « obsédé par le problème de l'âme » (p. 16), désire confronter les connaissances physiques du XIX^e et du XX^e siècles avec le problème classique des rapports entre le corps et la pensée. Sa méditation spéculative l'amène à approfondir les inter-actions entre le « dedans » et le « dehors » dans un itinéraire certes émouvant et intéressant, mais qui ne nous a pas convaincu.

PIERRE FURTER.

JEAN MARTEL : *Dieu cet inconnu*. Lyon, Vitte, 1972, 216 p.

Encore une réponse au livre de Jacques Monod! Après Madeleine Barthélémy-Madaule (*Rev. de th. et de ph.*, 1973, I, p. 79) et bien d'autres, l'auteur lui reproche d'extrapoler. Méconnaître toute autre approche de la Vérité que la connaissance objective représente une amputation essentielle de l'humain, alors que les deux démarches scientifique et mystique sont complémentaires jusque dans leurs oppositions. « Rien n'interdit à l'homme d'aimer, après avoir compris — ou cherché à comprendre. » (p. 199).

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

LÉO JUDONG : *Horizons nouveaux. Une réponse aux grandes énigmes de l'homme et de l'univers*. Liège, Thone, 1972, 154 p.

« Notre but est de présenter un système nouveau qui explique la réalité entière et dans lequel les solutions de tous les grands problèmes de l'homme, y compris celui de Dieu, s'assemblent comme les pièces d'un seul puzzle » (p. 2). Cette déclaration liminaire donne la mesure des ambitions de Léo Judens, qui renvoie tous les philosophes ou théologiens dos à dos puisqu'il a trouvé la réponse à laquelle personne n'a pensé.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

GEORGES SALET : *Hasard et certitude. Le transformisme devant la biologie actuelle.* 2^e édition avec suppléments et note sur les rapports de la science et de la philosophie. Paris, Téqui, 1972, 403 p.

L'auteur de ce livre consacré au problème de l'origine et de l'évolution des êtres vivants est un mathématicien français, catholique. Il expose ses intentions au début de l'ouvrage dans deux lettres adressées aux biologistes François Jacob et Jacques Monod, auteurs respectifs de deux livres fort connus sur la biologie moderne : « La logique du vivant » pour le premier et « Le hasard et la nécessité » pour le second. On sait que ces deux savants, prix Nobel de Médecine en 1965, défendent l'idée selon laquelle la vie est apparue spontanément sur la Terre et a évolué grâce à des mutations produites au hasard au sein des acides nucléiques porteurs de l'hérédité, la sélection retenant les mutations favorables à chaque espèce. — Sans mettre en doute les acquisitions récentes de la biologie moléculaire, qu'il estime parfaitement compatibles avec la philosophie thomiste, M. Salet nie la possibilité d'une évolution continue de la vie à partir de la matière inerte. Invoquant des arguments basés sur le calcul des probabilités, il estime impossible que les mutations et la sélection aient pu créer un degré de complexité aussi élevé que celui des organismes vivants actuels durant les quelques milliards d'années que la géologie et l'astrophysique accordent à la Terre et au système solaire. Il émet donc l'hypothèse d'une création initiale — dont il n'explique évidemment pas les modalités — à partir de laquelle des mutations et la sélection naturelle auraient permis une évolution restreinte, qui ne serait pas créatrice de formes nouvelles mais tendrait plutôt à une régression.

RENÉ BOVEY.

ROBERT DOTTRENS : *La crise de l'éducation et ses remèdes.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 170 p.

ROBERT DOTTRENS : *L'école expérimentale du Mail (1929-1952).* Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1971, 180 p.

Nos lecteurs nous pardonneront sans doute si, pour une fois, nous nous permettons de rappeler l'homme avant ses œuvres. En effet, rendre compte de deux ouvrages publiés à l'orée des quatre-vingts ans que R. Dottrens vient de fêter est tout à la fois étonnant et une belle occasion pour souligner que l'éducation *permanente* n'est pas seulement possible, mais qu'elle est déjà pleinement vécue par certains. Cet hommage me semble d'autant plus normal que Robert Dottrens dans la *Crise de l'éducation* n'hésite pas, une fois encore, à s'engager dans l'actualité la plus controversée. Certes, il ne propose pas une étude approfondie du sujet. Il semble même ignorer la bibliographie récente sur le thème comme Illich et surtout *La crise mondiale de l'éducation* de Coombs. En fait, s'appuyant sur le solide bon sens qui le caractérise, Dottrens entraîne des lecteurs dans un ensemble assez disparate de textes rédigés entre 1945 et 1971 et qui, en effet, se réfèrent en général à ce que l'on a convenu d'appeler « la crise » de l'éducation. Il est peu probable que ce recueil ajoute quoi que ce soit de nouveau à l'œuvre considérable de Dottrens. Par contre *L'école expérimentale du Mail* est autrement important. Malgré son titre modeste, ce livre dépasse singulièrement le plaidoyer « pro domo » qu'il pourrait être. Non seulement Dottrens explique ce qui fut l'expérience pédagogique centrale de sa carrière, mais en donne les raisons et les aboutissants. Une lecture au deuxième degré

en fait un témoignage brutal sur les rapports entre l'expérimentation pédagogique et le milieu politique. Dottrens nous montre avec une implacable rigueur comment il y a moins d'un demi-siècle, une simple modification de l'équilibre politique dans un canton permet de détruire toutes les initiatives éducatives. Malgré Marx, on pourrait se demander si de « telles histoires » ne pourraient pas se répéter...

PIERRE FURTER.

Dictionnaire des grandes philosophies. Sous la direction de Lucien Jerphagnon. Paris, Privat, 1973, 398 p.

Il y a fatalement une certaine disparate dans un ouvrage collectif de ce genre : certains articles demeurent au ras des faits, d'autres sont plus subjectifs ; les uns considèrent les données historiques dans leur altérité par rapport à nous, les autres ont tendance à les interpréter d'une manière moderne. Pourquoi l'article « philosophie hébraïque » ne concerne-t-il que la pensée biblique, alors que l'article « philosophie islamique » traite, non pas de la pensée coranique, mais des philosophes musulmans médiévaux ? Pourquoi, parmi les contemporains, Jankélévitch a-t-il une place, mais non Ricœur ou Gadamer ? L'herméneutique allemande et l'historicisme italien sont absents de cet ouvrage et on peut penser que Heidegger n'y a pas la place qui lui revient. Mais ces questions et ces remarques sont un jeu facile et il vaut mieux noter les mérites de ce dictionnaire. Ses articles sont remarquables par leur précision et leur netteté. Leur lecture est toujours suggestive et on apprécie vraiment l'effort pédagogique accompli par la vingtaine de collaborateurs dont Lucien Jerphagnon s'est entouré. On apprécie aussi la liberté de critique qui a été laissée aux rédacteurs : je songe en particulier au jugement porté sur le scientisme (p. 345) ou sur le structuralisme (p. 369). Les articles sont le plus souvent le commentaire de mots en « isme » formés sur un nom propre (comme « leibnizianisme ») ou généraux (comme « empirisme »). Une table des matières permet de découvrir rapidement les passages du dictionnaire consacrés à des auteurs dont le nom n'est pas évoqué par les titres d'articles. Malgré les inévitables critiques qu'on peut lui adresser et dont Lucien Jerphagnon est parfaitement conscient, ce dictionnaire est une entreprise courageuse et une réalisation utile.

FERNAND BRUNNER.

RAYMUNDO PARDO, profesor de epistemología e historia de la ciencia : *La ciencia y la filosofía como saber sin ser.* Primera sección de la séptima parte del Ensayo sobre los integrantes racionales. *Segunda respuesta crítica.* El ser y el conocer en el realismo aristotélico tomista y en el empirismo evolutivo. Segunda sección de la séptima parte del Ensayo sobre los integrantes racionales. Universidad nacional de Rosario. Facultad de Filosofía. Rosario (Santa Fe), Universidad nacional, 1972, 275 pages.

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter quelques-uns des volumes précédents de cet énorme « Essai sur les intégrants rationnels », du principal représentant de l'« empirisme évolutif ». L'intérêt de cette septième partie est qu'elle commence par un résumé — que nous n'allons pas résumer à son tour — des positions fondamentales de son auteur, qui met en relief son gigantesque effort de synthèse, et son irréductible originalité.

JEAN-PAUL BOREL.