

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 3 (1953)
Heft: 1

Buchbesprechung: Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

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

BIBLIOGRAPHIE

COMPTES RENDUS

ALFRED BERTHOLET : *Wörterbuch der Religionen*. In Verbindung mit Hans Freiherr von Campenhausen. Stuttgart, Alfred Kröner, 1952, 532 p. Kröners Taschenausgabe, Band 125.

Alfred Bertholet est mort en Suisse, où il s'était retiré, le 24 août 1951. Il était d'origine vaudoise, mais il avait étudié la théologie à Bâle et avait passé toute sa carrière en Allemagne, dont il était devenu citoyen. Il enseigna les disciplines de l'Ancien Testament, puis se consacra à l'histoire générale des religions, domaine où son activité littéraire fut considérable. C'est à lui qu'est due en particulier la dernière édition entièrement nouvelle du manuel de Chantepie de la Saussaye qui demeure, malgré son quart de siècle, une œuvre de premier plan.

C'est à un dictionnaire des religions de bien modeste apparence qu'il travailla pendant les vingt dernières années de sa vie, mais il n'en aura pas vu la publication. L'éditeur raconte dans la préface que le manuscrit lui fut remis par Bertholet en 1941 ; la guerre mit obstacle à l'impression ; en 1944 l'œuvre fut détruite et avec vaillance l'auteur la reconstitua d'après ses notes ; la situation économique obligea la maison Kröner à restreindre l'ampleur de l'ouvrage et Bertholet dut ainsi tout revoir ; il mourut une année avant que son dictionnaire sortît de presse. Son but ne fut pas seulement d'informer mais, nous dit-on, « de rendre fructueuse la vie religieuse du temps présent par une meilleure compréhension du passé ».

Le professeur von Campenhausen, aujourd'hui à Heidelberg, a rédigé les articles sur l'histoire de l'Eglise et sur le Nouveau Testament.

Tel qu'il est, ce volume représente une somme peu commune de connaissances ; il nous introduit dans le monde entier des religions, des croyances, des rites, du folklore et, s'il n'a pas la prétention d'être exhaustif ni de donner pour chaque article tout ce qu'on sait, il apporte les renseignements essentiels et l'état des questions. Il le fait avec une objectivité difficile dans un tel domaine et une maîtrise où se reconnaît la griffe du chercheur qui avait tout lu, tout examiné.

La plupart des articles sont suivis d'une très courte bibliographie qui permettra au lecteur d'en savoir davantage et de recourir aux

sources qui expliqueront les jugements et justifieront les renseignements du dictionnaire.

On sera étonné de tout ce qu'apportent des articles consacrés par exemple à la superstition, à la circoncision, au bouddhisme, à la croix, à Noël ; le shintoïsme, le totémisme, le mythe sont l'objet d'excellentes mises au point, comme tant d'autres sujets du reste. C'est ainsi qu'en quatre colonnes sur deux pages, on donne ce qu'il faut sur le mastaba, ancêtre de la pyramide, sur les primitifs à propos des masques ou des nègres massai, sur la religion romaine dans les lignes consacrées au dieu Mars, sur l'histoire chrétienne dans les articles Maronites, martyrologue, Matthias, saint Maurice, la messe dite matutine, la congrégation de Saint-Maur, sur le matérialisme ; l'on est renvoyé, à propos de termes techniques, à d'autres articles touchant à l'islam, à la religion védique, au matriarcat ou au Japon. Ce n'est qu'un exemple de la grande richesse apportée par ce petit volume.

Evidemment, une telle œuvre a ses lacunes : il fallait choisir, élaguer beaucoup, renoncer à ce qui ne paraît pas indispensable. A propos de la vieillesse, on aurait aimé une allusion à l'attitude des primitifs à son égard ; les débuts de la religion égyptienne ne tiennent pas compte des découvertes récentes ; à propos d'Asclépios, on ne parle pas d'Imhotep ; au mot Aurora, aucune allusion n'est faite à l'Inde ; Hrozný n'est pas mentionné dans l'article sur les Hittites qu'il a fait connaître. La bibliographie fait trop rarement place aux études non allemandes : on trouve bien Granet à propos de la Chine, mais pas Maspéro ; Tor Andrae n'est pas cité dans les volumes consacrés à Mahomet. Le Popol Vuh, mentionné dans l'étude sur les Maya aurait dû bénéficier d'un article spécial et l'on n'aurait pas dû ignorer que c'était au Français Brasseur de Bourbourg qu'on en devait la traduction. Il n'est pas question de Mari, la ville découverte par Parrot alors que Ras Shamra fait l'objet d'une mise au point, ni des Matrones, ces divinités germano-romaines adorées sur les bords du Rhin. La préhistoire paraît avoir été délibérément laissée de côté ; à part un mot sur le dolmen et le menhir, on ne parle ni du paléolithique, ni du néolithique.

Ce ne sont pourtant pas là des lacunes importantes, face à la documentation considérable et excellente qui est fournie. Soyons reconnaissants à l'auteur de ce mémorial qu'il nous a laissé et à l'éditeur du soin pris pour le présenter avec une simplicité parfaite ¹.

HENRI GERMOND.

¹ Quelques fautes d'impression : p. 4 et p. 310, religions et religieuses ; p. 244, Amida Buddha unsere Zuflucht ; p. 95, Calvin est né à Noyon. Un mot manque pour expliquer la relation entre les deux termes *Kojiki* et *Kujiki*, qui désignent deux états d'un des livres fondamentaux du shintoïsme.

- S. G. F. BRANDON : *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A. D. 70 on Christianity*, London, S. P. C. K., 1951, XX-284 p.

Comme le titre de son ouvrage le laisse entendre, M. Brandon estime que le fait le plus important dans l'histoire du christianisme naissant, après la proclamation de Jésus ressuscité, est la destruction de Jérusalem en 70. L'anéantissement de la ville sainte et la dispersion de l'Eglise-mère ont libéré le christianisme de la tutelle juive et ont permis qu'il devînt la religion universelle que Paul avait prêchée et que la contre-mission judéo-chrétienne s'était efforcée de combattre du vivant de l'apôtre et surtout dans l'intervalle entre la mort de Paul et le début de la guerre juive. Ainsi c'est un fait extérieur qui a amené le triomphe définitif du paulinisme, ou plus précisément d'un pagano-christianisme qui s'est assimilé les éléments vivants de la tradition judéo-chrétienne. L'évangile de Marc et les écrits de Luc, rédigés tous trois après 70, sont les documents les plus importants de la synthèse qui s'est opérée alors entre la doctrine du Dieu Sauveur, prêchée par Paul, et la tradition jérusalémite sur le Messie Jésus. Tous trois révèlent, à des titres divers, le souci de maintenir la tradition historique, relative à Jésus, héritée des premiers fidèles, et de réhabiliter la personne et l'œuvre de Paul, que la propagande judéo-chrétienne avait presque fait tomber dans le discrédit et l'oubli. Le judéo-christianisme n'a survécu qu'à Alexandrie, sous une forme moins radicale. Là sont apparus l'évangile de Matthieu, qui souligne que l'Eglise est fondée sur Pierre et non pas sur Paul, puis successivement les épîtres de Jacques, aux Hébreux, de Barnabas et II Clément, qui représentent les phases successives du déclin de l'influence juive sur le christianisme alexandrin.

Telle est la thèse que défend notre auteur avec érudition et clarté, avec un don certain de mettre en lumière les questions et les difficultés sur lesquelles on a tendance à passer discrètement. Il avait exposé ses idées brièvement, il y a quatre ans, dans un article de revue (« The Crisis of A. D. 70 », *The Hibbert Journal*, t. 46, 1947-48, p. 221-228). Cette explication des origines chrétiennes contient des aperçus nouveaux qui s'imposeront certainement à l'attention des historiens, et aussi des théories très vieilles qu'on aurait pu croire définitivement hors d'usage. Il serait fâcheux que ces éléments-là fissent écarter trop légèrement la contribution réelle que M. Brandon apporte à l'étude des origines chrétiennes.

Le point faible de la construction nous paraît être sa base, à savoir l'opposition établie entre les deux formes de christianisme existant avant 66, telles que M. Brandon les voit. A son avis le christianisme

de Jérusalem et le paulinisme sont séparés non seulement par leur doctrine et leur attitude pratique vis-à-vis de la Loi, mais encore par leur christologie. Paul prêche un Sauveur universel, fils de Dieu préexistant, dont la mort a été prévue avant les éons, qui a été exalté et dont la puissance salutaire est saisie par la foi. Par conséquent l'apôtre n'aurait qu'indifférence pour la tradition historique sur Jésus, Messie, Fils de l'homme et Serviteur souffrant, dont la messianité est prouvée par sa vie même en Palestine. Les passages où Paul en appelle aux « traditions » de l'Eglise-mère seraient des concessions diplomatiques faites par l'apôtre à ses adversaires.

On ne peut pas ne pas objecter que l'attachement de Paul à la tradition chrétienne, loin d'être calculé, commande au contraire toute sa pensée. A ses yeux « le Seigneur de la gloire » est le Messie d'Israël. Dans quelques pages (p. 21-23) qui nous paraissent s'accorder assez mal avec la thèse des deux christologies, M. Brandon note fort justement que le christianisme grec plonge, lui aussi, ses racines dans le judaïsme, et que l'Ancien Testament a autant de signification et d'importance aux yeux de Paul qu'au jugement des fidèles de Jérusalem. Il faut relever aussi que Paul n'a pas le sentiment de prêcher un autre évangile que celui qu'annoncent ceux qui ont été apôtres avant lui — la question de la valeur de la Loi pour les païens réservée — puisqu'il écrit, à propos précisément de la tradition relative à « Christ mort pour nos péchés selon les Ecritures, enseveli et ressuscité le troisième jour selon les Ecritures » : « Soit eux, soit moi, voilà ce que nous prêchons et voilà ce que vous avez cru » (1 Cor. 15 : 11). M. Brandon ne cite pas ce texte capital et d'autant plus significatif qu'il apparaît dans un contexte sans polémique. D'autre part, il ne semble pas, à lire les passages polémiques des épîtres pauliniennes, que les adversaires de l'apôtre l'aient jamais accusé de prêcher une christologie nouvelle.

Sans doute le christianisme naissant a été agité par des courants très divers et par des rivalités de personnes, comme M. Brandon le note souvent avec finesse. Mais le débat le plus vif semble s'être engagé sur la question de la Loi et des rapports de la foi nouvelle avec le judaïsme. M. Brandon opère encore avec les vieilles notions de pagano-christianisme et de judéo-christianisme. Ces notions sont peut-être trop massives pour exprimer une réalité qui a été très complexe, très mouvante et infiniment nuancée. En réalité le christianisme naissant connaît au moins quatre types de solution : le rejet de l'héritage juif — c'est la solution radicale d'Etienne ; l'affirmation que l'évangile est la fin de la Loi, qui cependant garde sa valeur d'instrument historique de Dieu — c'est la position de Paul ; les principes dits noachiques restent valables pour les chrétiens grecs — c'est apparemment l'avis des apôtres de Jérusalem ; enfin, toute

la Loi subsiste pour tous les fidèles — c'est sans doute l'opinion des Pharisiens devenus chrétiens, contre lesquels il se pourrait bien que Paul et les apôtres de Jérusalem n'aient pas été loin d'être d'accord. En tout cas c'est dans cette perspective élargie et non dans le cadre trop étroit de la rivalité entre Paul et Jérusalem qu'il faut situer tout le problème.

Par contre, sur d'autres points, M. Brandon apporte des clartés nouvelles. Sa démonstration que l'Eglise-mère n'a pas pu s'enfuir à Pella pendant la guerre juive mais s'est dirigée vers la terre classique de refuge, c'est-à-dire vers l'Egypte, et s'est fixée à Alexandrie, nous paraît convaincante (p. 167 s.). Il serait possible aussi que « l'autre lieu » dans lequel Pierre s'est rendu après sa délivrance à Jérusalem (Actes 12: 17), fût Alexandrie (cf. p. 211). L'hypothèse de l'origine alexandrine de l'évangile de Matthieu (p. 217 s.) mérite aussi d'être examinée sérieusement. Sur d'autres points encore, dans le détail desquels nous ne pouvons pas entrer, les vues de M. Brandon stimuleront les recherches.

Sur la question qui préoccupe surtout notre auteur, à savoir le silence des écrivains chrétiens sur la ruine de Jérusalem, on peut faire remarquer brièvement ceci : ce silence est assez compréhensible, vu que la grande majorité des écrits chrétiens du premier siècle émane du christianisme grec, déjà détaché intérieurement du sanctuaire national juif. Il n'est du reste pas aussi certain que le croit M. Brandon, que l'évangile de Marc soit postérieur à l'an 70. Aux yeux des chrétiens, la disparition presque simultanée des apôtres Paul, Jacques et Pierre dans les années 60 à 67 environ, a été, à n'en pas douter, un événement d'une tout autre importance, et tel qu'il a laissé muette (de stupeur ?) la génération qui en fut témoin. Il y avait là plus que la disparition du Temple.

Il n'en reste pas moins que M. Brandon apporte à l'étude du christianisme naissant une contribution positive, très riche en suggestions utiles. Son livre est de ceux que les historiens ne pourront pas négliger.

PHILIPPE-H. MENOUD.

D^r PAUL TOURNIER : *Bible et médecine*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1951, 238 p.

Le D^r Tournier est un écrivain né ; il en a le talent et le goût d'écrire ; ce volume est le sixième qu'en publient Delachaux et Niestlé ; son premier, le célèbre *Médecine de la personne*, est traduit en plusieurs langues et en est à sa dixième édition française. Tout nous porte à prédire à sa nouvelle œuvre une large diffusion dans le

monde intellectuel que passionne le problème des relations entre la médecine et le christianisme. L'auteur se propose d'y faire revivre les travaux présentés depuis 1947 à l'Institut œcuménique de Bossey à l'occasion de rencontres internationales annuelles de médecins : les sujets sont ceux du médecin chrétien non seulement dans sa méditation intime et personnelle, mais dans sa pratique quotidienne — ceux tout au moins qui mettent le point sur de graves questions d'éthique professionnelle. C'est dire que la discussion a un caractère primitivement médical ; cependant, tout jargon en est soigneusement banni, rendant ainsi sa lecture aisée et agréable à l'honnête homme que ne laisse pas indifférent l'étude, à la lumière des Ecritures, de la personne humaine, de la vie et de la mort, du sens de la maladie, de ses rapports avec le péché, de la sexualité, du but de la médecine. Disons d'emblée que la médecine envisagée ici n'est pas toute la médecine, mais essentiellement celle des affections dites nerveuses, des psychonévroses en particulier. — Certes, l'intervention de facteurs psychiques — que ce soit dans le sens d'une action, favorable ou funeste, du psychisme sur le corps, ou l'inverse, qu'il ne sied quand même pas d'oublier non plus — est un fait commun à toutes les maladies ; mais toutes ne relèvent pas pour autant d'un traitement psychologique. Le Dr Tournier accuse volontiers la médecine scientifique d'avoir négligé l'aspect moral de la maladie ; il n'a pas entièrement tort ; toutefois, nous ne voudrions pas que l'on confondît dans une même condamnation conception scientifique et vision scientiste. La science, en matière de médecine, s'efforce de comprendre la structure et le fonctionnement de l'organisme et ses dérèglements, l'origine des maladies, leur traitement et leur prophylaxie ; son attitude est d'observation et d'expérimentation, liée à une finalité précise : la préservation et le rétablissement de la santé. Il n'est donc pas juste de lui reprocher les déviations du positivisme, du matérialisme ou du scientisme, qui, pour s'en réclamer, n'en sont pas moins des théories dont les tendances philosophiques n'ont en rien affaire avec elle.

L'auteur déclare ne pas chercher dans la Bible un enseignement scientifique, qu'elle ne contient pas, et ajoute ne pas croire à une médecine chrétienne, distincte de la médecine ordinaire. Nous sommes pleinement d'accord avec lui et approuvons sans réserve ces thèses, qui nous semblent ressortir au bon sens. Alors, pourquoi imposer à la médecine un but qui n'est pas le sien, mais celui de la vie du croyant, de connaître Dieu, selon la forte expression de Calvin ? « Aider les hommes à vivre, et les aider à mourir, voilà ce qui me paraît résumer toute la médecine. » (p. 171.) — « Toute maladie entraîne le malade à un retour sur lui-même, à un examen de sa vie, et pour cela aussi il a besoin de son médecin. » (p. 173.) On lit, il est vrai, un peu plus

loin (p. 175) : « Le médecin ne doit certes pas prendre la place de l'ecclésiastique. » Or, comment nier que le Dr Tournier, nonobstant cette déclaration, ne préconise une médecine que nous appellerons pastorale ? Il le fait au nom de « l'unité individuelle » de l'homme, qui « exclut toute cloison étanche entre la vocation du médecin et celle de l'ecclésiastique, comme aussi entre celle du médecin et celle du pédagogue. » (p. 176). Nous n'y souscrivons point. L'homme est un, corps, âme et esprit ; mais s'en suit-il que le médecin chrétien doive être à la fois médecin et prêtre, et instituteur ? et pourquoi pas juriste ou architecte ? ou que tout professionnel chrétien soit tenu de se doubler d'un pasteur ? L'homme est un, et les métiers sont divers ; tous, en principe, concourent au bien commun. Certes, dans l'accomplissement de sa tâche de chaque jour, le chrétien se comportera conformément à sa vocation chrétienne ; que si cette vocation chrétienne est si particulièrement dirigée qu'elle lui fasse apparaître que son devoir le plus urgent est la conversion de ses frères, qu'il se fasse prêtre ; ou tout au moins qu'il n'érige pas ce devoir en impératif professionnel. Le médecin missionnaire lui-même n'ignore pas qu'il poursuit deux buts, et il sait les distinguer. — Nous ne nous étonnerons pas qu'une telle orientation conduise son auteur à envisager la cure d'âme comme une véritable médication. « Soyons francs, des problèmes comme ceux que nous venons d'évoquer à propos des infirmes, des malades chroniques, des névrosés et des grands blessés de la vie n'ont pas d'autre réponse que celle de la foi. Alors, un verset biblique peut être un véritable remède, et le seul véritable. » (p. 176). Si nous croyons qu'en effet la foi, certitude que Dieu nous aime, répand dans le cœur une paix bienfaisante, nous pensons qu'il est néanmoins aventureux de confondre la cure d'âme et la psychothérapie. Offrir la foi comme un instrument de guérison, c'est méconnaître sa profonde gratuité. Aussi bien ne s'agit-il pas d'aligner la cure d'âme et d'en comparer l'efficacité à celle d'autres méthodes thérapeutiques telles que la psychanalyse, la suggestion, voire la narcoanalyse ou les électrochocs. Non, le médecin ne peut accepter cette solution, conscient qu'il est de la mission de son art, qui s'adresse — au temps que nous vivons de la patience de Dieu — à tous les hommes et non aux seuls chrétiens.

Ces remarques critiques n'obscurcissent point à nos yeux la lumière qui émane de ce livre plein de charité et de douceur et que nous recommandons avec joie.

Dr FERNAND CARDIS

ETIENNE GILSON : *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris, J. Vrin, 1952, 700 p.

Il suffit de savoir que depuis 1913 l'auteur n'est jamais resté longtemps sans étudier ou enseigner la pensée de Duns Scot pour se douter de la science que suppose ce livre. Cependant, loin de se trouver devant une accumulation de documents, le lecteur tient ici un ouvrage de méditation : l'examen érudit des sources et du milieu intellectuel de la doctrine scotiste cède la place à l'étude de cette doctrine en elle-même. De peur de dire ce qu'il voudrait que Duns Scot eût pensé plutôt que ce qu'il a pensé en effet, M. Gilson met en lumière les options fondamentales du Docteur Subtil et s'attache à présenter les problèmes scotistes tels que Duns Scot les a posés. Cette manière probe et forte de prendre son auteur, de reconnaître l'originalité et la grandeur de son génie, a quelque chose de tonifiant. Elle est d'autant plus remarquable que M. Gilson garde ses convictions de *discipulus Doctoris Angelici* ; on le voit à ses remarques doctrinales et aux fréquentes comparaisons qu'il établit entre les deux docteurs. Non pas qu'il soit possible selon lui de « réfuter un point quelconque de l'une de ces doctrines à partir du point conjugué qui lui répond dans l'autre doctrine » ; M. Gilson insiste au contraire sur la différence originelle des principes, sur le « décalage initial » (p. 115) qui ouvre devant elles deux voies séparées qu'aucun pont ne peut directement relier. Si l'une affirme ce que l'autre nie, il ne suit pas nécessairement que l'une professe le contraire de l'autre, « car il se peut que Duns Scot n'ait pensé ni la même chose que saint Thomas, ni le contraire, mais autre chose » (p. 498). Il ne s'ensuit pas non plus qu'entre l'être perçu comme existence et l'être perçu comme essence le choix soit indifférent. M. Gilson consacre à cette délicate question les dernières pages de son livre, bien dignes de la complexité du sujet : on y voit son désir, au nom de l'unité du vrai, que ne soit reconnue comme vraie qu'une seule philosophie et en même temps l'imprudence qu'il y aurait à espérer une unité philosophique égale à celle de la foi. « Ne soyons donc pas surpris, écrit-il, qu'en entrant dans cette lumière d'où jaillit la connaissance métaphysique, même les esprits qui voient l'être assez clairement pour le voir premier principe, hésitent et parfois se séparent lorsqu'ils en viennent à dire ce que l'être est. C'est ce qui s'est produit pour Duns Scot venant après Thomas d'Aquin. Tous deux regardent l'être, le même être, mais ils n'y voient pas exactement la même chose, et le dialogue continue entre leurs disciples, parce que ce que l'un voit et

voudrait faire voir à l'autre, il ne peut le lui démontrer, mais seulement le lui montrer » (p. 668).

Quoiqu'il se défende de présenter une étude complète du scotisme, le livre de M. Gilson est extrêmement vaste, puisqu'il traite de l'objet de la métaphysique, de l'existence, de la nature et de l'action divines, de l'ange, de la matière, de l'âme humaine, de l'intellection et de la volonté. Mais à travers ce monde de questions, il en est une dont M. Gilson poursuit l'examen d'une manière continue, c'est celle de savoir comment se distinguent chez Duns Scot la philosophie et la théologie. L'auteur établit qu'il n'est pas question chez le Docteur Subtil d'une « notion de la métaphysique prise en soi et pour ainsi dire dans l'absolu, définissable en fonction d'un intellect humain identique en ses opérations après comme avant la faute, centrée sur un objet exactement adapté aux facultés intellectuelles du sujet qui la connaît » (p. 640). En effet selon Duns Scot ce que nous prenons pour l'objet premier et adéquat de l'intellect n'est tel que depuis la chute. Notre intellect n'est plus dans l'état où il était à l'origine et il ne sait pas que la connaissance des essences séparées convient à sa nature. C'est pourquoi Duns Scot parle moins de la philosophie que des philosophes. Ce n'est pas à la philosophie comme telle qu'il reproche de professer une doctrine de la nécessité naturelle plutôt que de la volonté divine, c'est aux philosophes, qui ont du monde une vue insuffisante et fautive parce qu'ils ne disposent pas de l'Evangile pour les éclairer sur notre fin dernière et sur l'être de Dieu. Loin de constituer un univers de pensée autonome, le savoir naturel du philosophe se corrige et s'accomplit, sans que se perde la raison, dans le savoir du théologien. Les philosophes, dans leur ignorance et leur perplexité, n'ont pas su découvrir certaines vérités que le théologien leur démontre. « Philosophes et théologiens cheminent ensemble quelque temps et vers le même but ; ils ne se contredisent qu'à partir du point où les philosophes s'arrêtent, alors que les théologiens poursuivent leur chemin » (p. 278). Ce qui fait à la philosophie une situation bien différente de celle qu'on lui voit chez Thomas d'Aquin ; mais n'est-ce pas la situation qu'elle a en général chez les augustinien ?

L'intérêt exceptionnel de cet ouvrage tient à son auteur comme à son objet. On y retrouve avec joie la manière ferme et souvent savoureuse de tant de beaux cours au Collège de France.

FERNAND BRUNNER.

JEAN GUITTON : *Pascal et Leibniz. Etude sur deux types de penseurs.* Paris, Aubier, 1951, 181 p. Collection « Philosophie de l'esprit ».

Philosophe méditant sur le temps et l'éternité, historien de Plotin et de saint Augustin, de Renan et de Newman, M. Jean Guitton voit en Pascal et en Leibniz deux types de penseurs, dont la dualité se retrouve au cours de l'histoire de la philosophie, ainsi Platon et Aristote, Hegel et Kierkegaard. On a comparé plus souvent Pascal à Descartes et à Spinoza et, comme M. G. Friedmann, Leibniz à Spinoza. M. Guitton nous éclaire, par l'effet du contraste, la psychologie de deux penseurs et savants de génie. Il envisage leur destinée, leurs travaux mathématiques où se reflète déjà leur tendance intellectuelle fondamentale (comme Léon Brunschvicg l'avait montré pour Descartes et Pascal) : ordres de grandeur et discontinuité chez Pascal, calcul infinitésimal et continuité chez Leibniz. La synthèse pascalienne des vérités contraires, partielles, devient chez Leibniz l'identité virtuelle des contraires.

Même contraste dans leur caractère et leur esprit religieux. Pascal, droit et intransigeant, passe par le saut brusque de la conversion, mais le surnaturel tend chez lui à nier la nature. Leibniz, qui cherche à réunir les Eglises et y use sa diplomatie, tend à ramener la surnature à une promotion de la nature. De même, en ce qui concerne la prédestination : le mal est accidentel selon Leibniz ; substantiel selon Pascal ; l'optimisme systématique de la *Théodicée* s'oppose au tragique des *Pensées*. Malgré les apparences, c'est Pascal qui est de type protestant et Leibniz de type catholique. Universaliste, Leibniz aspire à une sorte de transchristianisme, où serait recueilli l'héritage des deux confessions chrétiennes ; il est un précurseur de l'œcuménisme.

Dans son développement intellectuel comme dans son œuvre, Pascal incarne la *discontinuité*, là où Leibniz manifeste la *continuité*. Pascal est Français, Leibniz un Allemand d'origine slave ; le premier est un styliste, le second indifférent à l'originalité personnelle du langage.

Pascal, pourrait-on dire, traverse et dépasse tout, Leibniz intègre tout. Leur opposition est plus subtile, nous montre M. Guitton, que que celle de Plotin et de saint Augustin, de Pascal et de Spinoza. Elle n'est pas seulement une dissemblance au sein d'une même tradition comme Descartes et Malebranche, Schelling et Hegel. C'est une « *opposition de contrariété... ils ne peuvent ni se compléter, ni se corriger l'un par l'autre* » (p. 176-177).

La justesse dans l'analyse égale, chez M. Guitton, la probité. Nul parti pris ne l'aveugle. Son ouvrage enrichit à la fois la caractérologie et l'histoire de la pensée.

MARCEL REYMOND.

FERNAND BRUNNER: *Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*. Paris, Vrin, 1951, 325 p.

Après les remarquables travaux de MM. Jalabert et Friedmann, les études leibniziennes s'enrichissent d'une étude dont il est impossible de méconnaître l'importance parce qu'elle concerne le type même d'intelligibilité visé par Leibniz. Le livre de M. Fernand Brunner essaie de situer dans le mouvement de la pensée occidentale celui qu'on a appelé « le grand arrangeur d'idées ».

Il semble à M. Brunner que, de Platon à Kant, une transformation s'est opérée, non pas tellement dans le contenu des doctrines philosophiques que dans le mode de compréhension et dans la clarté qu'elles recherchent. En gros, on passe d'une vision théocentrique du monde à une intelligibilité organisée autour du sujet noétique, d'un « idéalisme de Dieu » à un « idéalisme de l'homme » (p. 284).

« Le monde chez Kant est défini pour l'homme, et l'âme n'est que le *nexus* de ses représentations. Le monde chez Platon est défini en quelque sorte par Dieu, et l'âme en fait la *réalité* propre » (p. 220).

Evidemment cette vue est sommaire, et l'auteur apporte ou suggère les nuances qui s'imposent. Platon tendait vers une intelligibilité absolue. Les Idées voulaient être en quelque sorte des catégories de la divinité, ou exprimer à notre façon la genèse divine du cosmos. Mais Platon ne croyait pas qu'on pût s'élever aux Idées sans avoir passé par l'intelligibilité mathématique qui précisément est le modèle de l'objectivité moderne.

Descartes ne fait que traverser les spéculations théologiques. Il veut avant tout équiper l'esprit pour la domination de ce monde et pour un progrès « linéaire » (p. 272) ; mais c'est à la lumière de l'idée de Dieu et de ses implications qu'il travaille, et dans l'ivresse de sa participation à la liberté créatrice.

Kant lui-même maintient l'idée de Dieu comme une idée régulatrice de la raison, et l'existence de Dieu comme une exigence opératrice de l'activité morale. La divinité devient en quelque sorte une loi suprême d'action qu'on doit employer sans jamais la convertir en objet d'intuition contemplative. Brunschvicg reconnaîtra de même une présence que tout progrès de conscience met en œuvre sans qu'on puisse jamais réaliser au nombre des objets et des êtres cette source des valeurs et ce foyer des idées.

Il reste donc vrai qu'une nouvelle forme de pensée se dessine. Dieu n'est plus considéré comme l'Objet par excellence de qui l'on part et à qui l'on revient toujours. Le domaine de l'esprit humain, ce sont les phénomènes et les tâches terrestres. C'est en se consacrant

tout entière à ces derniers que notre pensée exerce autant qu'elle le peut son éternité implicite. Ainsi parle un récent interprète de Descartes :

« L'éternité ne peut être la fin de l'action, écrit M. Ferdinand Alquie... C'est donc sans exception qu'il faut admettre que toute pensée féconde, technique ou scientifique, se présente non comme un retour à l'éternel, mais comme une descente de l'éternel au temporel, une application de l'éternel aux choses. L'esprit est ce à partir de quoi on connaît, non ce qui est connu. »¹

L'ancien idéalisme croyait que la science humaine avait pour tâche de rejoindre dans l'entendement divin une sagesse achevée qui était le secret même du créateur. Le nouvel idéalisme pense au contraire qu'en dehors de l'effort humain il n'y a ni science ni monde constitué, que l'un et l'autre sont l'œuvre progressive de l'homme, et que seul ce dernier porte la responsabilité de leur signification. C'est ce que traduit le primat du jugement sur le concept, car le sujet ne reçoit pas les essences mais il les pose, et le jugement est l'acte qui pose les idées (p. 167).

Leibniz se situe, selon M. Brunner, sur le passage d'une intelligibilité à l'autre. L'auteur de la *Monadologie* ne se contente pas d'une science des phénomènes. L'espace et le temps expriment non de simples mises en forme, mais des ordres, des relations qui ont leurs raisons dans les substances elles-mêmes. Et celles-ci sont des fulgurations de la divinité. Chaque monade est une façon de regarder ou de projeter la loi intégrale de l'univers. Ces perspectives forment des ensembles totalisés dans l'entendement divin où, par un calcul du meilleur, la volonté du créateur élit la composition de possibles la plus digne d'être réalisée. Ainsi c'est en Dieu et dans les attributs divins que l'auteur de la *Théodicée* veut fonder la possibilité et l'existence du monde. La science nouvelle semble donc intégrée à une doctrine théologique qui rappelle celle du moyen âge. Constamment nous sommes invités à nous référer à cette vision centrale de l'auteur des choses en laquelle tout se noue et se justifie. En elle, et donc en droit, toutes les propositions sont analytiques. Chaque sujet est la loi interne de toute son histoire. Mais, comme chacune de ces lois est essentiellement expressive, n'importe lequel des événements contient toute l'histoire de l'univers. Tout est lié par une finalité souveraine. Retrouver une à une ces connexions, c'est mettre à jour le tissu que la divine perfection assemble éternellement. Ce n'est pas construire, c'est découvrir.

Et cependant, il y a chez Leibniz une forte tendance à définir l'intelligibilité par la méthode mathématique étendue et assouplie

¹ *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 1947, p. 143 et 139.

selon les exigences de la science des phénomènes. Les théories scolastiques qu'il reprend contre Descartes, comme l'hylémorphisme, sont interprétées en fonction de sa physique. La notion de substance, la logique aristotélicienne d'inhérence sont remaniées grâce à l'idée de loi. Il faudrait se reporter ici à l'étude de M. Jacques Jalabert¹. Dieu lui-même est représenté comme un parfait calculateur. On est tenté de voir en lui le mathématicien tel que le rêve Leibniz, porté à l'absolu par une sorte de passage à la limite. Mais cette démarche est équivoque. Dieu est ainsi conçu selon la norme d'une intelligibilité à notre niveau, et l'on peut se demander si par là ce n'est pas l'homme qui se divinise. L'esprit humain devient tout au moins un démiurge qui se donne un univers d'après ses propres exigences en y projetant sa lumière, en y insérant ses valeurs et ses significations. Un autre âge est né, celui de l'idéalisme transcendantal, et bientôt celui de la phénoménologie.

Leibniz est sur la voie qui y mène, on ne peut le nier. On pourrait aussi le dire, *mutatis mutandis*, de Spinoza et de Malebranche. Il y aurait sans doute des réserves à faire sur la manière trop théologique dont M. Brunner entend Platon, sur le procédé un peu rapide qui réunit Platon, Aristote et le moyen âge sous un même idéal d'explication. On gagnerait également à préciser ici la position de Plotin, pour qui il n'y a pas de théodicée spéculative, pas d'attributs en l'Un, et pour qui l'intelligibilité est tout à la charge des esprits dérivés. Ce qu'il appelle le *voûç* total n'est que l'infinité intensive de l'acte par lequel chaque esprit se constitue lui-même comme universel et comme singulier, en s'efforçant d'achever sa conversion à l'Un. Nous avons là l'exemple d'un idéalisme théocentrique qui n'est pas théologique. Et nous saisissons, à l'intérieur du platonisme même, le passage de l'idéalisme des vérités éternelles à celui de la liberté.

Mais il est clair que la liberté s'exerce chez les modernes dans la maîtrise des phénomènes, tandis que chez Plotin elle s'affirme dans leur transposition contemplative. Là encore Leibniz serait un intermédiaire ambigu.

JEAN TROUILLARD.

¹ *La théorie leibnizienne de la substance*, Paris, PUF, 1947.

MICHELE-F. SCIACCA : *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*. Paris, Aubier, 1950, 287 p. Traduit de l'italien par J. Chaix-Ruy. Collection « Philosophie de l'Esprit ».

MICHELE-F. SCIACCA : *L'existence de Dieu*. Paris, Aubier, 1951, 219 p. Traduit de l'italien par R. Jolivet, préface de L. Lavelle. Collection « Philosophes italiens ».

Si nous pouvons parler d'un itinéraire philosophique chez Maurice Blondel, à bien plus forte raison pourrions-nous user de cette expression pour désigner l'œuvre déjà considérable du philosophe italien Sciacca. Après avoir subi l'influence de son maître Gentile, il critique son actualisme en étudiant le problème de la personne et de sa communication avec autrui. En se penchant sur l'homme concret et sur destinée, M. Sciacca découvre peu à peu la transcendance à travers la pluralité des consciences ; il se tourne alors toujours davantage vers une philosophie de l'esprit, qui met en lumière l'importance centrale du problème de Dieu. M. Sciacca aboutit à des positions voisines de celles de Blondel.

Dans sa préface, M. Chaix-Ruy a dégagé la ligne de cet itinéraire sous-jacent à l'enquête sur Dieu dans la philosophie contemporaine. Pour M. Sciacca, les penseurs idéalistes et réalistes (Bergson, Le Roy, Brunschvicg, Parodi pour la France, Croce, Gentile, Carabelese, Aliotta pour l'Italie ; Whitehead, Alexander pour les pays anglo-saxons) envisagent le problème religieux comme une partie de leur système. Les phénoménologues (Scheler, Otto), les existentialistes (Barth, Berdiaeff, Chestov, Jaspers), les spiritualistes (Marcel, Le Senne, Lavelle en France, Carlini, Guzzo, Padovani en Italie) découvrent ce problème au sein même de leur existence. Blondel occupe une place à part, à la rencontre de ces divers mouvements. Au lieu d'étudier la pensée religieuse de ces auteurs pour elle-même, M. Sciacca la décrit dans la perspective de l'ensemble de leur œuvre et en fait la critique d'un point de vue compréhensif.

Après avoir dénoncé les faiblesses du positivisme matérialiste, de l'idéalisme historiciste et du vitalisme immanentiste, la plupart des penseurs contemporains se penchent sur le problème de Dieu ; ou bien ils attaquent Dieu ou bien ils le cherchent attentivement. Quelle est la raison de cet engagement ? « C'est l'urgence fréquemment et vivement ressentie du problème de la personne, c'est-à-dire de ce problème que chacun de nous est pour lui-même quand le je, désorienté et dispersé, se replie sur lui-même, se recueille, se cherche, s'interroge, s'approfondit » (p. 17). La restauration d'une authentique méditation philosophique implique l'examen du problème religieux et le retour à l'esprit de la pensée chrétienne ; mais cet effort doit

demeurer ouvert à tous les courants actuels de la pensée : « Le problème théologique naît, dans cette philosophie, de l'intérieur même de la pensée, de la réflexion de la pensée sur elle-même ; elle naît comme problème d'intériorité » (p. 266). Cette naissance résulte « non seulement de l'insuffisance des solutions philosophiques, mais de l'impuissance de la philosophie à résoudre, en l'état actuel et toujours réel de l'homme, des problèmes qu'elle ne peut éviter » (p. 269).

Ces conclusions sont reprises dans des articles parus dans le *Giornale di Metafisica*, publiés ensuite en volume (*Filosofia e Metafisica*) et traduits en français sous le titre : *L'existence de Dieu* et préfacé par L. Lavelle. M. Sciacca critique d'abord les philosophies existentielles, qui se dressent contre les philosophies de l'essence et accentuent le conflit entre être et exister, entre le général et le singulier, entre la personne et le tout. La consistance de notre existence, c'est-à-dire notre être, ne peut se réaliser que dans l'accomplissement de notre fin. Cette fin dernière, c'est de durer éternellement, de vivre avec Dieu, tandis que la vie sans consistance conduit à la mort : « la consistance de la personne consiste dans le rapport avec l'être absolu » (p. 50). Le sujet est donc contingent et n'est pas à lui-même son propre créateur ; il participe à l'Être.

Ainsi, par l'emploi de la méthode d'intériorité et par la critique de certaines positions existentielles, le philosophe se voit contraint d'examiner le mystère d'un autre ordre que le nôtre. Le problème de Dieu est le problème de la vérité, de la consistance de l'être fini qu'est l'homme. Au cours de ces analyses très denses, M. Sciacca nous montre que notre pensée, comme notre être, est contingente ; elle part de Dieu et y retourne.

On trouve ainsi, dans les chapitres centraux de cette étude (II et III), une démonstration de la présence de Dieu par la vie de l'esprit très proche de celle de saint Augustin. Cette démonstration, qu'on pourrait aussi appeler « démonstration par l'actualisation des valeurs », s'appuie sur une analyse du jugement et des principes qu'il implique. Ces principes ne sont ni des créations de la raison, ni le résultat d'expériences généralisées, mais appartiennent à cette réalité existant par soi et à laquelle toutes les réalités finies participent. Ce sont des normes constituantes et éclairantes.

La preuve s'exprime alors de la manière suivante : « L'être intelligent connaît des vérités nécessaires, immuables, absolues ; l'être intelligent, contingent et fini, ne peut créer, ni recevoir des choses, par le moyen des sens, les vérités absolues dont il a l'intuition ; la Vérité en soi, nécessaire, immuable, absolue, qui est Dieu, existe donc » (p. 109). Mais cette preuve n'est recevable qu'à condition d'admettre une intériorité de l'esprit, où se révèle la vérité : *in interiore*

homine habitat veritas (p. 113). Dieu n'est donc pas immanent à l'esprit, mais il est une présence se révélant à l'esprit par la vérité médiatrice entre le fini et l'infini. Le danger de l'ontologisme est évité, puisque Dieu ne se confond pas avec les principes de tout jugement valable. Ces principes ne sont pas Dieu en l'homme, mais la présence du divin en l'homme (p. 120 sq.).

Avec les principes fondamentaux de la connaissance, les principes du vouloir sont aussi donnés dans l'esprit ; il y a donc aussi une preuve par la vie morale (p. 163 sq.) ; il en va de même du désir naturel de béatitude sur lequel s'appuyait aussi l'augustinisme pour découvrir Dieu présent au cœur de l'homme (p. 165 sq.).

Après cette argumentation, M. Sciacca reprend l'examen des preuves ontologique et cosmologique pour en exprimer la signification actuelle à travers une interprétation réaliste de saint Anselme : « Saint Anselme ne part pas de l'idée de Dieu, mais de l'être réel pensant Dieu, à savoir de la vérité qui fait corps avec la pensée, qui est rendue connaturelle, par l'acte créateur, à la créature humaine » (p. 177).

Pour conclure, l'auteur montre les difficultés de l'athéisme, du fidéisme et du supranaturalisme et débouche enfin sur la certitude de la présence agissante de Dieu dans l'homme total.

Il serait puéril de vouloir entreprendre un examen critique de cette position dans une recension ; un tel examen devrait porter non seulement sur la problématique et la méthode de M. Sciacca, mais sur le courant de pensée chrétienne qui lui sert d'appui et de point de départ : l'augustinisme d'un Blondel, « l'existentialisme » d'un G. Marcel, l'actualisme spiritualiste d'un Lavelle. Il faudrait examiner la fonction et les limites de la méthode d'intériorité et les rapports étroits que cette méthode à la fois intellectuelle et spirituelle entretient avec la réflexion sur les valeurs et la personne. Il faudrait enfin se demander quelle est la place de l'Incarnation du Christ et de la grâce rédemptrice dans cette manière de poser le problème de Dieu, dont le présupposé anthropologique est le suivant : « L'homme déchu reste capable d'assertions vraies et, aussi fugitifs soient-ils, d'élan vers le bien, parce que les profondeurs de son être restent toujours orientées vers Dieu » (p. 105).

GABRIEL WIDMER.

NOTICES

DOM JACQUES DUPONT : *Essais sur la christologie de Saint Jean*. Bruges, Editions de l'Abbaye de Saint-André, 1951, 320 p. (Pour la France : Société liturgique, 15 rue du Vieux-Colombier, Paris 6).

Dom Jacques Dupont, à qui nous devons déjà une thèse magistrale sur la *gnosis* paulinienne (1949) et un exposé très complet des *Problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents* (1950), nous donne, dans ce volume, quatre essais sur la christologie johannique : Jésus-Christ Parole de Dieu, Lumière du monde, Vie des croyants, Gloire de Dieu manifestée. Ces études étaient primitivement destinées à un auditoire d'étudiants en théologie, et pour les présenter à un public plus large, l'auteur a évité les discussions techniques accessibles aux seuls spécialistes. L'auteur est au courant des recherches et des orientations récentes. Il souligne heureusement les antécédents vétéro-testamentaires et juifs de la pensée johannique et écarte toute influence du syncrétisme hellénistique et oriental. L'exposé, qui contient bien quelques longueurs, est toujours d'une clarté parfaite. Les spécialistes auraient tort de le négliger, et il rendra de grands services aux prédicateurs qui prendront pour thèmes les textes johanniques.

PHILIPPE-H. MENOUD.

A. HAMMANN, O.F.M.: *Prières des premiers chrétiens*. Paris, A. Fayard, 1952, 477 pages. Collection « Textes pour l'Histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops ».

Cette anthologie de textes eucologiques comble une lacune : car, à part les *Enchiridia*, réservés aux spécialistes, il n'y avait guère jusqu'ici de tableau d'ensemble des prières chrétiennes primitives qui fût accessible au public cultivé. Une judicieuse introduction de Daniel-Rops situe la prière antique dans son véritable climat, à la fois judaïque et hellénique, sous la menace fréquente du martyr. Le premier chapitre présente les prières du canon néo-testamentaire. Puis viennent les textes ecclésiastiques anténicéens, parmi lesquels on note avec satisfaction l'*Eucologe* de Sérapion, qui sauf erreur n'avait pas encore été publié intégralement en français. Une large place est faite aussi à l'épigraphie, aux inscriptions funéraires surtout. Les Pères de l'Eglise donnent aussi leur note souvent originale et d'une grande beauté ; des textes inédits de Pères syriaques et coptes sont particulièrement intéressants. Inédites également sont les traductions de quelques liturgies eucharistiques orientales, syriaques, byzantines et égyptiennes, et celles des anciens sacramentaires de l'Eglise d'Occident. Les Traités de la Prière d'Origène, de Cyprien et de Cyrille de Jérusalem, concluent l'ouvrage, dont l'usage est grandement facilité par de nombreuses tables, occupant à elles seules une soixantaine de pages. Une référence précise et détaillée de chacun des textes cités confère à ce volume une appréciable solidité.

RICHARD PAQUIER.

THEODOR RÜSCH : *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1952, 143 p.

Dans un texte remarquablement dense, M. Th. Rüschi nous livre le résultat de ses lectures et de ses méditations sur la naissance de la doctrine du Saint-Esprit dans l'Eglise des deux premiers siècles. Il montre le développement de la question dans la pensée d'un représentant des Pères apostoliques : Ignace d'Antioche, d'un apologiste : Théophile d'Antioche, et d'un « systématicien » : Irénée de Lyon. Pour plus de sûreté, il replace leur œuvre dans la perspective du témoignage néotestamentaire, de Paul en particulier. M. Rüschi ne nous présente que fort peu de textes de ses auteurs. C'est là une absence dont les inconvénients sont évidents. Mais cette méthode a aussi l'avantage de permettre une exposition plus concentrée de la pensée, et, du reste, M. Rüschi sait se garder de systématisations arbitraires et nous fait saisir les nuances qu'il découvre dans les œuvres de ces témoins de la pensée au deuxième siècle. Il voit, en particulier, combien la doctrine du Saint-Esprit est encore, à cette époque, loin de toute fixité, de tout durcissement dogmatique. Il montre, fort heureusement, nous semble-t-il, comment, après le Nouveau Testament, les premiers Pères, qu'ils soient martyrs, apologistes ou « systématiciens », conçoivent leur doctrine comme un témoignage, un récit des gestes de Dieu, de l'histoire du salut à laquelle ils participent.

M. Rüschi constate avec soulagement que cette attitude a empêché les auteurs en cause d'employer les mots dont ils se servent en un sens abusif, de se livrer à des déductions gratuites au nom d'une logique formelle travaillant sur des termes détachés de la réalité qu'ils veulent exprimer. Ainsi du « pneuma », susceptible de traduire la conception immanentiste aussi bien que d'exprimer l'action salutaire du Dieu transcendant. De l'heureux tour que prend, à son avis, la pensée de ses auteurs, en dépit de tentations multiples, M. Rüschi se sent porté à se montrer optimiste à propos du travail théologique de l'Eglise. Il se réjouit de constater la puissance de Dieu, qui arrache les termes à leur ambiguïté naturelle pour en faire les serviteurs de son témoignage.

Nous ne songeons pas à chercher querelle à M. Rüschi sur ce point. Pourtant nous nous permettons de remarquer que cette salutaire action divine sur le langage de l'Eglise se réalise précisément dans le fait que les mots, que la doctrine, ne se figent pas en un système de concepts qui exprimeraient, et donc contiendraient en quelque sorte l'être de Dieu. Il nous semble bien plutôt, en lisant M. Rüschi lui-même, que ce salut de la pensée théologique se réalise justement dans la mesure où cette pensée est gardée, et où elle se garde d'être autre chose qu'un récit, éventuellement condensé en symbole, de l'œuvre de Dieu parmi les hommes. Dans cette référence vivante aux faits divins, voire à l'unique fait de Jésus-Christ, le théologien est libre de choisir ses termes. Ils ne sauraient plus se substituer à la chose et la défigurer. Aussi nous voyons-nous contraint à trouver, dans ce qui pousse M. Rüschi à l'optimisme, plutôt une mise en garde, un avertissement sérieux adressé, par l'exemple des premiers témoins, celui de leur fidélité et celui de leurs défaillances, à l'outrecuidance, toujours à craindre et, en fait, toujours renaissante, de la pensée théologique, surtout là où elle se veut systématique.

A cet égard, le livre de M. Rüschi, par sa probité, est lui-même un exemple digne d'être imité.

PIERRE GANDER.

LEONHARD VON MURALT & WALTER SCHMID : *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Erster Band : Zürich. Zürich, S. Hirzel Verlag, 1952, 428 p.

L'anabaptisme a eu souvent une bien mauvaise presse. L'étude de ce mouvement (dès ses débuts pieusement calomnié) a été maintes fois conduite à la manière d'un réquisitoire bien plutôt que comme une impartiale reconstruction. L'on est resté sous l'impression des attaques des coryphées de la Réformation, attaques qui provenaient surtout de la crainte d'une rupture de l'unité visible des nouvelles Eglises reconstituées avec l'aide des pouvoirs séculiers, ou de l'appréhension de divergence dans les doctrines trop facilement conçues comme obligatoirement intangibles.

Sous l'impulsion de Hans von Schubert, professeur d'histoire ecclésiastique à Heidelberg, le *Verein für Reformationsgeschichte* a entrepris, après la première guerre mondiale, de rénover les recherches consacrées à l'anabaptisme. Il a décidé d'en publier aussi complètement que possible les sources historiques en pays de langue allemande. L'appui de Mennonites américains a permis, depuis 1948, de poursuivre l'œuvre antérieurement entreprise. Pour la Suisse, le professeur W. Köhler avait, dès 1925, accepté de recueillir les documents, tâche qu'il remit au Dr von Muralt. Celui-ci, avec la collaboration du Dr W. Schmid, vient de faire paraître le premier volume des *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*.

Ce volume est consacré à l'édition critique des documents zurichoïses, pour les années 1523 à 1533. Il contient les actes fournis soit par les Archives d'Etat, soit par la Bibliothèque centrale de Zurich, auxquels sont jointes les lettres, si essentielles pour les débuts du mouvement, de Conrad Grebel à Vadian. Les textes de Zwingli, par contre, ont été omis, ayant déjà été publiés par ailleurs.

Le principe adopté pour cette publication a été une *via media* entre les très abondantes annotations des *Zwingli's sämtlichen Werke*, et la sévère sobriété des *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation* qui ne laisse la parole pour ainsi dire qu'aux documents. L'appareil critique du présent volume donne les plus importantes variantes, et s'attache à trois sortes d'indications : identification des noms de personnes et des noms de lieux, éclaircissement des formes dialectales obscures ou désuètes. Les éditeurs ont volontairement évité de commenter la signification interne des textes : c'est par la publication de ceux-ci que leur portée et leur intérêt se révéleront.

Si les possibilités en sont données, un second volume consacré à la Suisse orientale, un troisième, à Berne et à l'Argovie, viendront compléter la belle, savante et précieuse publication des documents zurichoïses.

JEAN MEYHOFFER.

WOLFGANG TRILLHAAS : *Der Dienst der Kirche am Menschen*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1950, 248 p.

Le professeur de Göttingen publie le premier tome de sa théologie pastorale. Cet ouvrage n'a certes pas le souffle prophétique, ni l'originalité de celui d'Asmussen, mais il a des qualités de clarté et de bon sens indéniables. C'est là le livre d'un homme réfléchi et qui, face aux problèmes de la vie moderne, garde tout son sang-froid, s'écarte de tout fanatisme et rappelle sans se lasser

que le tact, la patience, la charité et la prière conduisent aux meilleures solutions.

L'introduction traite de l'importance de la cure d'âme dans l'Eglise et de ses relations avec la théologie : la théologie pastorale n'est pas seulement l'exposé de quelques exemples commentés, mais bien une théorie ferme inspirée par l'Evangile pour instruire et guider les responsables de la vie de l'Eglise. L'auteur rappelle ensuite quelle doit être la préparation spirituelle et intellectuelle du pasteur. Celui-ci se souviendra inlassablement qu'il est au service de Dieu dans l'Eglise. Toute son autorité repose sur cette conviction. Dans ces pages nous rencontrons des remarques pleines de finesse sur les relations entre collègues, entre prédécesseurs et successeurs à la tête d'une paroisse et sur le funeste débraillé pastoral.

Dans une première partie : « La cure d'âme en général », M. Trillhaas montre que si le Corps de Christ est caché au monde, le ministère pastoral tentera de le rendre manifeste en créant et développant la communauté. Celle-ci confessera l'unité de sa foi et elle portera sur le monde un jugement motivé par la connaissance qu'elle a de ce monde selon les lumières du Saint-Esprit. Former la communauté est chose capitale. Elle est le lieu où l'individu, tout en conservant sa dignité « d'univers unique, seul responsable devant Dieu » peut échapper au danger de l'isolement. Toute prédication se doit d'interpeller chacun dans ce qu'il a de plus personnel et de chercher à l'unir à ses frères. Pour y réussir, le pasteur écoutera les hommes, il voudra gagner leur confiance, sans jamais manquer à l'esprit de prière et à l'obéissance à la Parole de Dieu.

Connaître les membres de son troupeau pour les consoler, les conseiller et pour recevoir leurs confessions, est une nécessité et une obligation. En passant M. Trillhaas rappelle que la confession ne saurait être obligatoire et que le pouvoir de lier et de délier n'appartient pas au seul pasteur, mais à chaque croyant.

Intéressantes les pages sur la discipline ecclésiastique. Celle-ci doit défendre l'honneur de Dieu, de sa Parole et de sa communauté contre les pécheurs scandaleux et contre l'abus qu'ils peuvent faire des moyens de grâce. Mais elle doit viser simultanément à réintégrer les impénitents dans la communauté. Si elle dénonce le scandale, elle appelle à la repentance. Or la discipline ne peut s'exercer avec fruit que par et dans la communauté consciente, en tous ses organes, d'être en Christ et non d'être une simple agglomération administrative. Il s'ensuit qu'elle est impraticable in abstracto et qu'elle est difficile à exercer dans nos paroisses actuelles. Celles-ci sont instables, car elles sont trop peuplées et par des paroissiens changeant continuellement de domicile ou devenus indifférents parce que mariés à un conjoint d'une autre confession. Ainsi toute restauration d'une discipline ecclésiastique suppose un réveil du sens communautaire.

Enfin, il est bon de se souvenir que la communauté chrétienne, qui est à l'origine d'une humanité nouvelle, est tenue de se référer sans cesse à l'humanité telle qu'elle est dans le monde, aujourd'hui. De même que Jésus-Christ n'est pas venu pour le peuple de Dieu seulement, de même l'Eglise ne refusera pas son service à ceux qui vivent apparemment hors d'elle. Issue du peuple, elle est pour le peuple. Partout où elle rencontre indifférence, critique, hostilité, elle saura discerner l'appel de son Chef. Le soin des âmes ne doit souffrir aucune limitation, il est dû à tout homme quel qu'il soit.

Dans la deuxième partie, M. Trillhaas envisage la cure d'âme dans ses rapports avec divers cas particuliers : le baptême, la jeunesse, le mariage,

l'égaré sexuel, le respect de la vie, les malades, les affligés. Ici, les réflexions ne sont peut-être pas très neuves, mais toutes ces pages nous décrivent le pasteur comme fermement attaché à l'enseignement du Christ alliant la prudence, la délicatesse et la compréhension à une charité jamais en défaut. S'il y a là quelque banalité, on devine à bien des endroits combien l'auteur a souffert au milieu de son peuple livré à une idéologie pernicieuse et quel grand désir est le sien de voir l'Eglise restaurer dans les consciences le respect de l'humain au nom de la piété et de l'obéissance à l'Evangile.

CHARLES-LOUIS GAGNEBIN.

Dr. med. THÉO BOVET : *Lebendige Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Pfarrer und Laien.* Bern, Paul Haupt, 1951, 205 p., avec une bibliographie et un index.

En 1936, le Dr Bovet publiait chez Haupt un opuscule intitulé : *Begegnung mit der Wirklichkeit*, dans lequel il rendait compte de sa position philosophique ; pour lui, l'élément central de notre réalité, c'est la personne humaine, entité irréductible, inaccessible aux seules investigations de la science naturelle et de la psychologie et qu'on atteint par intuition directe. La personne est créature ; par sa Parole, c'est-à-dire en Christ, Dieu vient à la rencontre de sa créature.

Dès lors, le Dr Bovet a fait paraître une anthropologie en cinq volumes sous le titre général : *Der Mensch und seine Ordnung* et en français une éthique évangélique : *Sur la terre comme au ciel*.

Le livre que nous présentons aujourd'hui aborde un problème pratique : comment mettre en œuvre, pour le salut de l'homme, les données de l'anthropologie. Bien que le Dr Bovet soit médecin psychiatre, il sait très bien quelle est la tâche propre de la cure d'âmes : ramener l'homme égaré dans l'ordre de Dieu et l'y maintenir. L'auteur a la cure d'âmes en si haute estime qu'il déplore que les facultés de théologie fassent à cette discipline une place si modeste dans leurs programmes.

L'énumération des titres des chapitres permettra de se rendre compte du contenu de l'ouvrage : I : Qu'est-ce que la cure d'âmes ? (confrontation avec la psychothérapie) ; II : Qu'est-ce que l'homme ? III : L'homme et les dominations (occultisme, démons, puissance des passions) ; IV : Péché et conversion ; V : Demeurer en Christ ; VI : Les occasions de la cure d'âmes ; VII : La personne du directeur de conscience.

Les pasteurs ne trouveront dans cet ouvrage ni une doctrine systématique ni un traité pratique complet de cure d'âmes ; mais ils seront reconnaissants à l'auteur d'abord de la netteté de sa position chrétienne, et aussi de la lumière qu'il projette sur cette mystérieuse partie de notre être que l'on nomme le subconscient ainsi que des vues neuves qu'il propose sur des sujets obscurs : occultisme, démonologie. Surtout les pasteurs comprendront que l'efficacité de leur cure d'âmes dépend surtout de ce qu'ils sont eux-mêmes et des solutions qu'ils auront données à leurs problèmes personnels.

Les théologiens seront moins satisfaits. Le Dr Bovet est éclectique : il prend son bien où il le trouve, en bon praticien qu'il est avant tout. Barth est cité plusieurs fois, mais pas certainement à bon droit. Certains chapitres manquent de netteté : celui sur les démons et celui sur la vie éternelle. Mais qu'importe : cet ouvrage est une contribution à l'effort que doivent poursuivre

en commun psychologues et théologiens, dans le domaine de l'anthropologie. Une compréhension chrétienne des données de la psychologie moderne des profondeurs nous aidera à définir plus exactement les termes de péché, de repentance et de sanctification. A cet égard, le livre du D^r Bovet, destiné aux pasteurs, mérite aussi l'attention des théologiens.

ROBERT CENTLIVRES.

GEORGES CRESPIY : *La guérison par la foi*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé 1952, 55 p. Cahiers théologiques, 30.

Voici un petit volume de cinquante-quatre pages qui dit bien ce qu'il veut dire. Son auteur, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, fait une étude approfondie de la maladie dans la Bible, puis de la guérison dans les Evangiles et dans l'Eglise apostolique. Il nous montre comment la maladie, châtement du péché, ou plutôt du Péché (car Jésus rejette l'imputation de la maladie au péché personnel), est « la réalité provisoire dont la disparition sera le signe des temps nouveaux ». La guérison par la foi au nom de Jésus-Christ est « le signe prophétique du règne de Dieu » ; elle n'a sa place que dans l'attente et la promesse du Royaume ; elle ne saurait être sollicitée pour elle-même, mais comme une grâce que Dieu accorde à l'Eglise. Le don des miracles ne se recherche pas et ne peut être que donné. — En revanche, le lecteur est très justement rendu attentif à l'urgence de la prière pour les malades, que l'Eglise a peut-être quelque peu négligée. Cette prière ne s'oppose en rien au plein exercice de la médecine... voire de la médecine « parallèle », pour autant que celle-ci n'introduit pas le chrétien dans « un arrière-plan magico-religieux » où sa foi lui interdit d'entrer. Attendre tout de la grâce du Seigneur n'implique aucun dédain des techniques médicales, mais voit en elles des instruments par lesquels s'opère la volonté de Dieu. Dans cette perspective, toute thérapeutique travaille — fût-ce sans le savoir — à la venue du règne de Dieu.

Un médecin ne saurait que se réjouir de ces conclusions et recommander chaudement la lecture d'un si excellent ouvrage.

D^r FERNAND CARDIS.

D^r F. RACANELLI : *Le don de guérison*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1951, 200 p.

Les éditeurs Delachaux et Niestlé ont récemment sorti de leurs presses un volume au titre attirant : *Le don de guérison* ; ce livre est traduit de l'italien. Nous pensions y trouver une étude sur ce sujet à partir des données de la Bible. Nous voilà bien déçu ; des Ecritures, il n'est retenu que la magie et tout ce que nous réputons caduc des conceptions que nourrissaient les hommes au temps de Jésus. De la Parole de Dieu incarnée en Christ, nulle mention. En fait, l'ouvrage est une défense des guérisseurs, dont le pouvoir « indépendant des connaissances en médecine », résulte de « facultés congénitales naturelles », utilisant un « fluide produit par les radiations physico-psychiques ». L'auteur se présente comme un médecin doublé d'un guérisseur, et préconise une « thérapeutique bioradiante ». Celle-ci est à portée de l'être qui a « atteint un déve-

loppement de connaissance et de sublimation spirituelle qui lui permet d'employer consciemment l'énergie d'un ordre beaucoup plus subtil, émanant de ce monde vital que nous situons en Dieu ou en la nature, selon notre foi ». Aussi, ne s'étonnera-t-on pas des préceptes suivants, adressés aux médecins : « Guéris ta misère morale par la discipline spirituelle, ton ignorance par l'humilité, ta faiblesse par ton abandon à l'énergie universelle cosmique dont tu es le signe... » « Abandonne-toi et abandonne ton malade au monde invisible qui agit sur le monde visible et obéit au Seigneur qui guérit selon la prière rituelle : Que ta volonté soit faite, afin que se manifeste la Vie. » Dès lors, on ne voit pas à quoi servent les connaissances proprement médicales. Il n'est question dans ces quelque deux cents pages que de magnétisme, de spiritisme, de télépathie, d'occultisme, de sorcellerie, de magie, de parapsychologie, de métapsychisme, de radiesthésie, de vibrations et d'ondes (qu'aucun instrument, bien sûr, ne peut enregistrer) émises par les organismes et qui sont « vampiriques » et négatives, ou positives et « bioradiantes », formant un « bain lustral », ou une « électricité catabolique et toxique ». On voit que les reliefs d'obscurantisme sont apprêtés dans un jargon pseudo-scientifique, qui ne manque ni d'images ni de volubilité. En voici un exemple : « Je dois recourir à des moyens extérieurs, par exemple brûler de l'encens magnétisé (un prêtre dirait : béni) et observer une attitude de prière et d'humilité, en cherchant à envoyer, dans l'atmosphère, de l'oxygène psychique au moyen de pensées d'amour, de compréhension, en communion avec toutes les créatures. L'état de grâce auquel je parviens ainsi par le détachement provoque simultanément le processus de désintoxication. Le sensitif qui assiste à cette opération voit une sorte de fil extrêmement fin et irisé, venant de très loin, pénétrer dans ma tête et rayonner de tout mon être en le nourrissant, comme le sang qui va des artères dans les plus fins réseaux. On pourrait comparer ce processus de nutrition et de régénération à celui du cordon maternel qui nourrit le fœtus. » Imposition des mains, passes magnétiques, bombardement de vibrations bioradiantes positives, tels sont les moyens de guérir utilisés par le médecin, qui écrit (encore une citation) : « Si la médecine bioradiante se fonde sur les possibilités de communiquer l'énergie thérapeutique à un malade, je peux affirmer avoir guéri des malades mentaux, et ce qui est le plus étrange, souvent à distance et sans connaître personnellement le sujet. » Ailleurs, il est précisé que « l'effet suggestif ou auto-suggestif n'entre pas en jeu » ; il s'agit de « transfusion vitale, d'énergie stimulante dynamogène » et « trophique », parfois aidée par « l'effet bénéfique d'un mouchoir magnétisé placé adroitement par les parents du patient dans la région affectée ». Le docteur ne refuse cependant pas une opération chirurgicale, si elle est urgente, et ajoute à sa « pratique bioradiante », « des remèdes appropriés que j'ai magnétisés ». Et avec ça, tout va bien... « Les malades guérissent, sinon ils ne rempliraient pas ma salle d'attente avec une patience infinie. En disant cela, je ne veux pas affirmer qu'ils guérissent tous, mais le pourcentage de ceux qui guérissent est très grand, surtout si l'on tient compte des affections chroniques presque toujours passées au crible des autres thérapeutiques. » Un chapitre d'observations cliniques est plein de choses extraordinaires, on s'en doute. Le volume s'achève par un dialogue entre l'auteur et l'âme désincarnée d'une personne décédée, qui s'est emparée de l'une de ses malades, suivi de commentaires sur « la conception occultiste de l'être et du monde », et sur « l'action d'un « quid » inconnu = X... étranger... force de volonté dominant la nature ».

D^r FERNAND CARDIS.

Le mystère de la mort et sa célébration. Paris, Editions du Cerf, 1951, 473 pages. Collection « Lex orandi ».

Ce volume remarquable nous livre le compte rendu d'une Conférence du « Centre de Pastorale liturgique », à laquelle ont pris part notamment les Pères Yves Congar, Jean Daniélou et Féret, trois des plus grands noms de la théologie catholique française d'aujourd'hui. Outre des rapports fouillés sur les divers aspects du mystère de la mort du point de vue chrétien, le livre nous relate l'essentiel des discussions suscitées par ces exposés successifs. L'intérêt principal de l'ouvrage réside indiscutablement dans le travail du Père Féret : La mort dans la tradition biblique. Ce titre est déjà significatif d'une conception de l'Écriture sainte comme étant le reflet vivant de la révélation du Dieu vivant, et non comme un recueil de textes doctrinaux, matériaux pour une construction systématique. De fines analyses nous restituent l'optique des patriarches et celle des auteurs sapientiaux, la conception juridique et pénale du mosaïsme et l'eschatologisme des prophètes. Dans le Nouveau Testament, l'élément central est le fait de la résurrection de Jésus-Christ, toujours présenté, par la prédication apostolique, en fonction du peuple des croyants. Paul bâtit là-dessus toute une sotériologie, et toute une éthique, tandis que le courant johannique est centré sur la notion de vie éternelle. La perspective biblique est foncièrement collective et débouche sur l'eschatologie : de là le peu de précisions sur la situation individuelle des défunts. En confessant à Nicée : « J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir », l'ancienne Eglise a été fidèle à l'orientation de la Bible, à la différence de tant de spéculations ultérieures avec leurs pseudo-problèmes. Le Père Féret conclut les cent vingt pages de son exposé par ces mots : « Qu'il s'agisse des destinées individuelles, ou qu'il s'agisse de l'ensemble de la caravane humaine, toutes les lumières de la tradition biblique se centrent sur ce seul et unique mystère : le mystère pascal. »

Scrutant la doctrine de la mort chez les Pères de l'Eglise, le Père Daniélou réduit à leurs vraies proportions les influences platoniciennes dont on les charge parfois, et montre le rôle central du Christ mort et ressuscité dans la pensée patristique. Dans un essai sur le Purgatoire, le Père Congar ne cherche pas à celer le gauchissement, pour ne pas dire plus, de la tradition et de la théologie occidentales du moyen âge, par rapport à l'antiquité, sur la question de l'« état intermédiaire » des défunts. Il écarte résolument toute l'imagerie néfaste qui prévaut à ce sujet dans la piété populaire, pour recentrer le « purgatoire » sur le mystère de Pâques : « la tradition ancienne a vu qu'entre Pâques et la parousie — le même mystère foncièrement — il se faisait quelque chose : les fidèles se purifient, se libèrent et croissent » (p. 331). « Le côté pénal ne doit pas être poussé selon une puérile imagerie de tortures, mais dans le sens d'une œuvre spirituelle et de l'intériorité, conforme à tout ce que nous savons du caractère et du propos du Dieu de Jésus-Christ » (p. 336).

D'autres pages traitant des textes liturgiques anciens et des sépultures chrétiennes primitives, sont aussi d'un grand intérêt. En bref, ce volume renouvelle à bien des égards l'éternel sujet de la destinée et des fins dernières de ceux qui sont « dans le Christ ».

RICHARD PAQUIER.

HEIMO DOLCH : *Theologie und Physik, Der Wandel in der Struktur-auffassung naturwissenschaftlicher Erkenntnis und seine theologische Bedeutung*. Freiburg i. B., Verlag Herder, 1951, VIII-110 p.

Théologie et physique peuvent-elles être placées à rang égal dans une discussion comparative ? Si physique est pris au sens ordinaire, nous dirions non. Oui, si elle est l'ensemble des relations sur toutes les choses de la nature. Pour autant qu'il s'en réfère à la seconde interprétation, l'essai de H. Dolch est justifié. *Naturwissenschaft und Theologie*. Théologie et non pas religion, comme l'auteur relève avec justesse, car religion n'est pas du type d'une « science ». Cependant, ajoute-t-il, religion comporte des propositions cognitives aussi, mais des propositions sur la transcendance.

La physique est prise, à juste titre d'ailleurs, comme représentant principal de la science. D'où le titre apparemment déséquilibré de l'ouvrage.

Après un rappel des données modernes de la physique, l'auteur explique la différence des modes d'expression de la science et de la théologie, puis la révolution de pensée que représente le mode quantique par rapport au mode classique de la physique.

Science et théologie offrent deux possibilités distinctes de l'interprétation. Mais l'auteur reconnaît (p. 50) que le physicien connaît aussi (c'est-à-dire comme le théologien) la transcendance des notions.

La science opère avec des notions ouvertes qui permettent une marche continue vers une vérité toujours plus pure.

Science et théologie apparaissent — c'est le parallélisme des deux possibilités qu'elles ouvrent — comme deux théories sur l'expérience des choses, pour autant qu'il s'agit d'une expérience extérieure. Car, dit-il, la religion se fonde entre autres sur une expérience extérieure.

Mais il y a une expérience intérieure qui reste inaccessible à une méthode du type physique, ce qui fait que le parallélisme ci-dessus n'est qu'une première approximation. Néanmoins, cette approximation est un fait, et ce fait peut servir à la réfutation du matérialisme.

Les explications de l'auteur (qui est théologien — un physicien de métier s'exprimerait plus précisément sur les choses de la science) sur les données de la physique moderne, sans être toujours authentiques, sont meilleures que dans bien des ouvrages de prétention comparable. Pour autant que l'ouvrage veut être critique, il faut lui appliquer une sévère « critique » en ce qu'il donne une impression tendancieuse :

Presque l'ensemble des relations d'ordre scientifique qu'il contient est composé de citations collées les unes aux autres par un contexte plus ou moins clair. C'est un procédé assez fréquent chez les auteurs traitant de sujets dont ils ne sont pas spécialistes, mais un procédé dangereux parce qu'impersonnel et antipédagogique (suppression théorique de la responsabilité de l'auteur), et parce qu'il est très rare qu'on y gagne une vue d'ensemble véritable. En réalité, la responsabilité de l'auteur y est aggravée, ici doublement ; d'une part ces innombrables citations, toujours tirées des mêmes auteurs (peut-être inconsciemment, vraisemblablement par manque d'une connaissance suffisante surtout en d'autres langues que l'allemand, de la littérature compétente sur le sujet des relations de la science avec une pensée universelle) donnent manifestement l'impression d'être collectionnées de façon à servir les affirmations

de la théologie catholique ; d'autre part elles donnent à l'ouvrage l'air plus savant qu'il n'est.

Enfin, le mode d'exposition choisi par l'auteur rend la lecture pénible parce que le texte est confus. Cet ouvrage, issu certainement d'une belle intention, n'offre pas la satisfaction intellectuelle que l'on aimerait en tirer.

ANDRÉ MERCIER.

PIERRE JACCARD : *La dignité du travail*. Lausanne, Editions de la revue *Economie*, 1951, 112 p., avec illustrations et hors-texte. — *Travail et salaire d'après la morale chrétienne*. Centre protestant d'études. Genève, Editions Labor et Fides, 1951, 52 pages.

Depuis plusieurs années, M. Pierre Jaccard a pris pour thème de ses réflexions et de ses recherches le problème du travail, de son sens et de son but, ou plus exactement l'examen de la condition du travailleur et des normes qui doivent la régir pour que soient sauvegardés les droits et la dignité de l'homme qui travaille. Car M. Jaccard est trop averti et trop nourri de la pensée biblique pour ne pas savoir que la question de l'homme domine le problème du travail. Ces préoccupations s'expriment dans les deux travaux dont nous venons de transcrire les titres et dans plusieurs articles qui les ont précédés ou suivis, entre autres dans deux études très fouillées et neuves : « Note sur la psychologie du travail » et « Choix du métier et destin de l'homme », parues toutes deux dans la *Revue économique et sociale*, en 1951 et 1952.

La dignité du travail est un exposé historique des idées sur le travail et du sort fait, en conséquence, au travailleur, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Plus précisément, un double exposé, car le texte de M. Jaccard est accompagné de photographies, judicieusement choisies, qui sont réellement l'illustration de sa pensée. Notre auteur voit cette histoire dominée par l'antagonisme entre la pensée biblique et l'humanisme antique en matière de travail. Selon l'Écriture, le travail associe l'homme à l'œuvre de Dieu et assure au travailleur sa dignité. Cette conception, que le moyen âge n'a pas complètement oubliée — les visages si humains de la crémière, du boulanger et de la fileuse sculptés sur les cathédrales de Berne et de Chartres et reproduits à la page 27 en font foi — a été remise en honneur par les réformateurs. Elle a été éclipsée dans les temps modernes par la pensée antique, dont la Renaissance s'est faite l'héritière, et qui est caractérisée par le mépris du travail et surtout du travailleur, assimilé, selon les époques, à une machine ou à une marchandise. Les « hommes-outils » que sont « l'ouvrier en fer » et « l'ouvrier en bois » des deux hors-texte (p. 38-39) sont des images saisissantes et presque douloureuses de cet « humanisme inhumain de la Renaissance ». La tâche qui s'impose aujourd'hui est de rendre au labeur de l'homme sa valeur humaine et sa dignité de « service de Dieu et des hommes ».

Cette conclusion, M. Jaccard la développe et la précise dans *Travail et salaire d'après la morale chrétienne*. L'Évangile réclame que la vie matérielle soit assurée à tous les hommes par la sécurité de l'emploi, que la condition de tous les travailleurs soit rendue supportable, et que le travailleur reçoive, de droit, un salaire juste, c'est-à-dire un salaire qui le fasse vivre, lui et les siens. Dans ce dernier chapitre en particulier, M. Jaccard montre que l'Évangile

va très loin dans ses exigences de respect de l'homme et de réelle justice pour tous.

On ne peut que louer notre auteur de la clarté et de la vie qui anime ses exposés, et de la justesse et du courage de ses conclusions. Une question, cependant, vient à l'esprit du lecteur. Comme le dit M. Jaccard, « il n'y a eu dans l'histoire que de rares et brèves périodes où le christianisme a vraiment inspiré la vie économique » (*Travail et salaire*, p. 19). Sommes-nous dans une de ces périodes ? Il serait téméraire de l'affirmer. Alors, quelle peut être l'efficacité de la solution, même juste, proposée par la morale chrétienne, si les maîtres de l'économie ne tiennent ni les paraboles évangéliques ni saint Paul pour des autorités considérables et contraignantes ? Mais la grande tâche de l'Eglise est justement de montrer la voie juste, sans craindre, au contraire, de ne pas se « conformer au siècle présent ». C'est précisément ce que fait M. Jaccard en mettant en pleine lumière la notion chrétienne de l'homme et du travail. Jamais encore ces questions n'avaient été exposées chez nous avec cette clarté et cette autorité. On doit souhaiter aux beaux travaux de M. Jaccard la plus large diffusion.

PHILIPPE-H. MENOUD.

JACQUES MARITAIN : *Man and the State*. Chicago, The University of Chicago Press, 1951, 219 pages.

Devant les attaques des systèmes totalitaires, l'Université de Chicago comprend la nécessité d'une philosophie de la démocratie fondée sur des principes rationnels. Le présent volume est le premier d'une série publiée dans le but de promouvoir et de faire connaître cette philosophie.

Dans le premier chapitre, l'auteur donne une série de définitions extrêmement précieuses et difficiles à trouver des notions de communauté — société — nation — corps politique — Etat — peuple. Le chapitre 2 critique l'emploi du mot souverain quand il s'agit du pouvoir politique et montre comment ce mot a servi à appuyer la doctrine du droit divin des rois, puis a été appliqué par Jean-Jacques au peuple, d'une manière tout aussi abusive. Le chapitre 3 est une synthèse de la pensée de M. Maritain sur le problème des moyens de la vie politique. Le chapitre 4 étudie les droits de l'homme et la loi naturelle avec son double élément ontologique et gnoséologique. Le chapitre 5 établit la « charte démocratique », qui suppose une « foi séculière démocratique ». Il traite des « hérétiques politiques », de l'éducation démocratique, de l'origine du pouvoir, des minorités prophétiques de choc en démocratie (et de leur caricature), de leur nécessité et de leur danger. Ce chapitre est magnifique, tous ces problèmes sont traités d'une manière renouvelée. Au chapitre 6 sont analysés les rapports de l'Eglise et de l'Etat, la liberté de l'Eglise, le principe de la supériorité de l'Eglise et le problème de la coopération entre l'Eglise et l'Etat. Ce dernier problème est examiné en fonction de l'état actuel du monde, tel qu'il se présente dans les régions politiquement les plus avancées (France et U. S. A. par exemple). Le dernier chapitre étudie le problème d'un gouvernement mondial, qui semble le seul moyen d'assurer la paix, mais qui pose des difficultés formidables dont la solution est proposée avec une extraordinaire hauteur de vue.

EMILIE ZUM BRUNN.

ADOLPHE FERRIÈRE : *L'essentiel. Introduction au symbolisme universel des religions dans ses rapports avec la philosophie de l'un et du multiple*. Lausanne, Held, 1952, 260 p.

M. Adolphe Ferrière n'est pas seulement le pédagogue de l'*Ecole active*, le sociologue de la *Loi du progrès* ; initié jadis à la philosophie par J.-J. Gourd, les problèmes philosophiques n'ont cessé de le préoccuper : à preuve *Libération de l'homme, Le mystère cosmique* ou l'article paru ici même en 1943 : *Symbolisme, raison et totalité*.

L'essentiel : introduction au symbolisme universel des religions dans ses rapports avec la philosophie de l'un et du multiple a pour dessein de relier l'essentiel et l'actuel, de dégager « ce qu'il y a d'essentiel dans les religions du passé » pour lui rendre sa valeur à la fois actuelle et éternelle. Cette épuration s'accompagne d'un effort pour comprendre le « symbolisme universel des religions » ; sociologues et psychologues généticiens ont montré, en effet, la signification convergente des symboles, leur puissance expressive comme interprètes du spirituel. L'unité sous-jacente des religions en apparaît mieux, comme aussi leur aptitude à travailler aujourd'hui à l'union des âmes.

Au monde actuel, dispersé, violent, anarchique, M. Ferrière rappelle que la multiplicité n'a de sens que dans son rapport à l'unité, à l'un. Il appartient à la philosophie de remettre en lumière le « supra-spatio-temporel », l'universel, l'éternel, sans lequel il n'y a plus d'humanité, de communauté humaine possible.

Retour à Platon et à Plotin ? Oui et non. Oui, quant à la visée, non quant à la manière. La psychologie, si familière à M. Ferrière, a tourné ses regards vers ce qu'il faut bien appeler l'inconscient, vers les processus de projection et de réification ; elle en a reconnu l'ambivalence. Seule est légitime la réification qui porte sur des dynamismes, à la condition de « ne pas anthropomorphiser indûment ces concepts qui nous dépassent, et de ne pas exclure d'autres appellations... »

L'unité psychologique des religions historiques est indubitable, quoi qu'en disent des orthodoxies rivales ; mais elle ne mène pas nécessairement au scepticisme. L'élément propre de la religion est le mystère, comme l'ont reconnu les mystiques nourris dans des traditions différentes.

Dieu est l'Un. Mais il est saisi différemment selon les niveaux de l'intelligence et de l'affectivité, selon les types psychologiques individuels. M. Ferrière, que le problème des niveaux psychiques et des types préoccupe depuis longtemps, a résumé ses vues dans un tableau synoptique ; les douze types fondamentaux qu'il y distingue représentent chacun, dans la perspective d'une vie d'homme, une des étapes normales de cette vie.

M. Ferrière vise, on le voit, à grouper tous ceux qui finalement poursuivent le même but, en vue de mieux fournir au monde actuel ce « supplément d'âme », contre-poids d'une technique qui a multiplié sa puissance. Le but, c'est l'union sans contrainte des âmes, par des moyens psychologiques mieux adaptés, et une fois dépitées les oppositions factices.

Il n'est pas étonnant que *L'essentiel* nous place au carrefour des problèmes et des disciplines philosophiques, comme aussi des tâches pratiques d'aujourd'hui. De là, la richesse du livre et l'effort qu'il demande de son lecteur. Mais en un temps où l'unité dans l'uniformité risque d'être imposée violemment par un doctrinarisme fanatique, il importe de méditer et de vivre la véritable unité spirituelle et d'en voir clairement les conditions théoriques et pratiques. L'ouvrage de M. Ferrière, si attentif à la diversité dans l'unité, est propre à nous y aider.

MARCEL REYMOND.

F. TOMLIN : *Les grands philosophes de l'Occident*. Paris, Payot, 1951, 274 p. Traduit de l'anglais par Hélène Jung.

Ces seize monographies, consacrées aux principaux philosophes occidentaux, de Socrate à Bergson, se lisent agréablement. Peut-être éveilleront-elles chez le profane le désir d'une nourriture plus substantielle. Nous ne voyons toutefois en elles qu'indigence de jugement et banalité de pensée. Les problèmes se dégagent avec peine et comme avec ennui de longs développements biographiques. Non, vraiment, la traduction française d'un tel ouvrage ne s'imposait pas. Objectera-t-on que ces défauts sont liés aux lois du genre ? Mais la vulgarisation, même rapide, a produit d'excellentes choses. Nous n'en voulons pour exemples que deux petits volumes riches de sens : *Les grandes philosophies*, de Pierre Ducassé (Collection *Que sais-je ?*, n° 47) et *Tableau de la philosophie française*, de Jean Wahl (Paris, 1946), où les problèmes s'enchaînent, vivent et vibrent par eux-mêmes et surtout ne sont pas honteux d'être ce qu'ils sont.

RENÉ SCHAEERER.

MARCEL DESCHOUX : *Initiation à la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 142 p.

L'initiation à la philosophie est la chose la plus délicate au monde. Il est en effet relativement facile d'être philosophe, tant il est vrai que tout le monde l'est peu ou prou ! Mais dire ce qui constitue le philosophe comme tel est beaucoup plus ardu. Où commence et où finit la philosophie ? Suffit-il, pour devenir philosophe, de lire Kant, Aristote ou Bergson ? Suffit-il de remuer en sa tête les problèmes abstraits de l'Être et du Non-Être ? Faut-il enfin adopter une attitude face à la vie qui soit spécifique ?

M. Deschoux ne croit pas que l'histoire de la philosophie soit le meilleur moyen d'accéder à la sagesse. Il préconise bien davantage une ascèse intérieure. Homme de réflexion, il veut amener autrui à réfléchir. A méditer, comme il dit après Descartes. Et son livre n'est rien d'autre qu'une réédition des Méditations cartésiennes. Seulement, quand nous lisons les Méditations de Descartes, c'est ce philosophe qui nous intéresse. Et quand nous lisons les Méditations de M. Deschoux, c'est la philosophie que nous devrions trouver, et non sa philosophie.

M. Deschoux est-il parvenu à initier à la philosophie sans passer par sa propre philosophie ? Nous ne le croyons pas, et lui non plus, du reste. Il sait, après Kant, que l'objectivité en philosophie est toujours une subjectivité. Mais il reste que la philosophie de M. Deschoux a le grave inconvénient d'être extrêmement floue en même temps que très large et englobante. Qu'on en juge : le philosophe, dit-il, n'est pas détaché par rapport à son objet comme l'est le savant face à la nature ou l'artiste face à son œuvre. Il est tout entier engagé. Certes son engagement dans le réel a pour contrepartie un dégagement de l'irréel, un refus des divertissements de ce monde, un éloignement de l'animalité. La dimension philosophique est précisément cette ligne vectorielle qui va de l'animal à la Valeur, c'est-à-dire à l'Esprit et à la Liberté. Suivre

cette voie ascendante, c'est se dépasser continuellement soi-même et répondre ainsi à la vocation philosophique elle-même.

Seul le matérialisme, croyons-nous, pourrait refuser un tel programme, et encore cela n'est pas sûr. La philosophie serait-elle donc la commune mesure des antagonismes ? Serait-elle ce résidu « objectif » obtenu par la minimisation des oppositions subjectives ? Si M. Deschoux avait articulé plus nettement sa propre position, il aurait senti aussitôt s'élever le conflit entre *la* philosophie et *sa* philosophie, et cette dernière, mise en relief, aurait certainement mieux servi cette première.

Nous ne devons cependant pas oublier que M. Deschoux a une intention utilitaire ; il lui suffit de faire réfléchir. Le choix des textes qui illustrent ses méditations, les références bibliographiques, toujours précises et limitées, sont la garantie de la valeur indiscutable de son Initiation.

J.-CLAUDE FIGUET.

J. VIALATOUX : *L'intention philosophique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 80 p. Collection « Initiation philosophique » n° 1.

L'auteur a un talent pédagogique proprement extraordinaire ; les finesses de l'analyse réflexive deviennent limpides sous sa plume ; l'idée si controversée de sagesse s'éclaire ; le moi, le je, le sujet s'articulent en toute distinction.

D'où vient le malaise ? De toutes petites choses : de brèves allusions, d'abord, à des philosophies contemporaines grandes ennemies du thomisme : un appel répété à la Raison et à l'Unité ; une certaine condescendance bienveillante envers des penseurs très indépendants (Nietzsche). Et puis, quand on cherche la grande armature de cette Initiation à la sagesse, on découvre que le thomisme est celle qui rend le mieux compte de tous ces détails. On est ainsi amené pas à pas à saint Thomas, mais, il faut le dire, à un saint Thomas riche de tout l'apport de certains philosophes contemporains, à un saint Thomas ouvert et accueillant.

Le malaise tient donc à ce que l'on est amené là où l'on aurait voulu savoir dès le début qu'on irait, et le savoir autrement qu'en lisant le titre de M. Vialatoux, professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Mais il faut dire et répéter que, sitôt qu'on le sait, le livre de M. Vialatoux s'éclaire, prend tout son sens, et que ses qualités ressortent admirablement : concision, fermeté, précision et, ô surtout ! clarté. Le malaise dissipé, sa cause mise en lumière, il y a énormément à tirer de ce petit ouvrage.

J.-CLAUDE FIGUET.

RAYMOND RUYER : *Philosophie de la Valeur*. Paris, A. Colin, 1952, 216 p. Collection A. Colin, Section de Philosophie, n° 277.

Pour se conformer sans doute aux exigences d'une collection d'ouvrages de mise au point et de vulgarisation, ce livre a extérieurement les caractères d'un exposé didactique auquel les lecteurs de M. Ruyer ne sont pas habitués. Mais, sous le titre *Description de la valeur*, réservé à la première partie de son volume, M. Ruyer ramasse en une centaine de pages très denses les éléments

d'une philosophie originale de la valeur, déjà esquissée dans un ouvrage antérieur¹.

La valeur a le caractère d'une *essence* : « (...) que les valeurs soient ou non liées, pour leur réalisation, aux êtres vivants, elles n'existent pas à la manière des êtres *actuels*, dont on peut dater l'origine et la fin. Elles sont plutôt en dehors du temps, à la manière des essences (...) qui se réalisent dans le temps quand leurs conditions d'apparition sont remplies » (p. 13). La valeur est d'autre part toujours *normative*, « c'est-à-dire demande réalisation » (p. 18) ; cette réalisation effectuée, l'objet ou l'être qui incarne la valeur a une *forme* : « (...) il est impossible, ou fort difficile, de concevoir une valeur se réalisant en dehors de toute forme. Inversement, ce qui paraît constituer la valeur des choses ou des êtres, c'est leur forme » (p. 26). Mais la valeur transcendante ne se réalise pas en forme d'une façon nécessaire, par son seul caractère de norme : pour cela, il faut encore un *agent* réalisateur visant la valeur et pouvant en même temps prendre le caractère de cause naturelle. A cet agent, la valeur apparaît comme *force* : « (...) le sujet qui est en train de travailler à la réalisation d'une valeur idéale entrevue éprouve cette action comme accompagnée d'une tension dynamique » (p. 45).

Après la description de la valeur comme essence et comme forme, il nous faut prendre en considération l'agent lui-même, qui ne peut être défini comme une « substance qui aurait une existence préalable à son activité, et séparée » (p. 60), mais uniquement comme sujet d'une activité évaluante ou actualisante. Cette activité axiologique possède son *unité* propre, « elle peut avoir des phases distinctes, ou comporter des actes secondaires, mais ils sont toujours rattachés thématiquement au « sens » général (...) de l'activité (...). C'est pour cela qu'elle constitue des formes douées aussi d'unité » (p. 63). Cette unité implique elle-même *subjectivité*, « c'est-à-dire auto-présence de la forme et de l'action à elle-même » (p. 65). D'autre part, comme l'activité axiologique vise une valeur « plus ou moins précisée en but idéal » (p. 65), elle est toujours *finaliste*. En même temps, elle est *libre*, non pas en tant que liberté-spontanéité pure qui créerait la valeur, mais en tant qu'elle « va vers un but situé en avant », et n'est pas « l'effet de causes qui la poussent » (p. 66). Enfin, l'activité axiologique est *épigénétique* et *inventive* : « Elle invente, non pas la valeur, mais les moyens de réalisation de cette valeur idéale, étant bien entendu qu'un idéal précis, par opposition à un idéal très général, est lui-même une première réalisation de valeur, et peut être lui-même inventé » (p. 66).

Quant aux problèmes posés par l'existence de valeurs diverses, contentons-nous de relever que M. Ruyer insiste vivement sur le caractère spécifique de chacune, et nous met en garde contre les tentatives de réduction des valeurs à l'une seule d'entre elles ; les essais de classification et de hiérarchisation doivent eux-mêmes être menés avec une grande prudence. Mais si, à notre niveau, l'irréductibilité et même le conflit semblent définitifs, M. Ruyer ne défend pas un pluralisme absolu à la manière de Dupréel. Bien au contraire, c'est vers la thèse de la conciliation ultime des valeurs qu'il penche : « Il est (...) remarquable que les valeurs s'opposent d'autant plus qu'elles sont interprétées d'une façon plus grossière (...). En s'approfondissant, deux valeurs incompatibles se rapprochent. Il est donc permis de penser qu'en prolongeant les lignes on aboutit à un point de convergence » (p. 93).

¹ *Le monde des valeurs*, Aubier, 1948.

On nous permettra d'être plus bref sur la deuxième partie de l'ouvrage, qui consiste en un excellent exposé systématique des théories de la valeur. Partant du schéma impliqué selon lui par toute valeur : *agent — domaine d'incarnation (forme) — idéal*, M. Ruyer classe ces théories en trois grandes catégories : théories *naturalistes* qui cherchent à « réduire la valeur à des formes et à des faits, matériels ou psychologiques » (p. 123), par exemple le matérialisme antique, l'utilitarisme, le freudisme, le marxisme ; théories *de l'agent*, qui définissent la valeur à partir de l'agent (Nietzsche, Kant, Brunschvicg, Dupréel, les existentialistes), cet agent pouvant être soit un sujet psychologique concret, soit une source d'activité transcendante aux états psychologiques ; théories *réalistes*, pour lesquelles « les valeurs sont au-delà des faits naturels comme au-delà des agents, à qui elles imposent des normes » (p. 189), par exemple Platon, le néo-réalisme anglais, la phénoménologie, Scheler, Hartmann. Quant à la théorie de M. Ruyer, si elle est à rapprocher avant tout des théories réalistes, elle s'en distingue cependant parce que, au lieu de ne tenir compte que de l'essence, elle se défend d'isoler l'un des éléments du problème — agent, forme, idéal — au détriment des autres, mais les unit tous trois en une synthèse indissociable : « Isolés, ils perdent tout sens. Aucun ne précède les autres ; ils sont donnés ensemble ou pas du tout » (p. 203). Dans sa totalité, le phénomène-valeur est donc rapport actif de l'agent à l'éternel, activité à la fois participante à l'éternel et créatrice de l'actuel.

Notre analyse sommaire ne nous permet malheureusement pas de montrer comment, loin de constituer une pièce à part dans la pensée de M. Ruyer, sa théorie de la valeur se rattache étroitement à la métaphysique grandiose qui se dégage peu à peu des articles et ouvrages qu'il ne cesse de publier depuis quelques années. Nous lui sommes reconnaissant en tout cas de nous faciliter, par ce précieux petit livre, l'accès à ses œuvres maîtresses¹, qui sont bien parmi les plus enrichissantes que nous présente la réflexion philosophique contemporaine.

ANDRÉ VOELKE.

Collège philosophique : *Ordre, Désordre, Lumière*. Paris, Vrin, 1952, 217 p.

Introduites par M. Jean Wahl, les onze études qui composent ce recueil nous apparaissent, pour la plupart, d'un intérêt et d'une importance considérables. Nous ne pouvons qu'indiquer ici le thème majeur qui soutient chacune d'elles. Sous le titre : *Phénoménologie et dialectique*, A. de Waelhens étudie d'une manière pénétrante et nuancée les rapports de la dialectique hégélienne et de la philosophie husserlienne. Il constate que l'antinomie des deux positions n'empêche pas la phénoménologie d'être « nécessairement dialectique », en un sens qui n'est pas le sens hégélien. Dans cette perspective nouvelle, le savoir humain ne saurait former, à un moment donné, comme chez Hegel, un système total ni l'histoire se fermer sur elle-même. Non que la phénoménologie rejette la notion de système, mais elle pose tout système comme contingent, l'homme ne se dévoilant dans l'histoire que par les dévoilements qu'il choisit lui-même d'opérer. Dès lors, l'idée hégélienne d'une fin de l'histoire devient inintelligible et se détruit elle-même. — Aimé Patri précise la *Signification philosophique du Behaviorisme* qu'il juge incompatible avec le dualisme aristotélicien ou

¹ *Eléments de psycho-biologie*, PUF, 1946. — *Néo-Finalisme*, PUF, 1952.

cartésien, mais favorable à l'immatérialisme aussi bien qu'au matérialisme. — Dans un second article : *Sur la logique de la pensée mythique*, le même auteur développe des idées riches et originales sur la logique de l'équivoque propre aux mythes, logique où le principe de la complémentarité des termes remplace celui de la contradiction, où l'identité se trouve évincée par l'analogie. Jean Bayet consacre à la *Vie de l'architecture* des pages documentées. Raymond Ruyer nous livre ses perplexités de savant et de penseur sur *Les phénomènes métapsychiques et la biologie* : il y développe une thèse audacieuse et nouvelle sur l'analogie que présentent les postulats de la métapsychique avec ceux de la biologie, le spiritisme se présentant comme une sorte de biologie à grande échelle et la biologie comme une « micro-magie ». Est-ce à dire que les phénomènes métapsychiques puissent être dorénavant intégrés à la science comme ceux de la biologie ? Non, car « ils démolissent tout ». Si bien que, tout compte fait, « il paraît raisonnable de suspendre encore son jugement ». Avec l'autorité et la lucidité que tous lui reconnaissent, Louis de Broglie étudie *Le Temps et l'Espace dans la physique quantique*. Il conclut : « Les progrès de la physique quantique nous amènent à penser que notre cadre de l'espace et du temps n'est pas adéquat à la véritable description des réalités de l'échelle microscopique. » Est-ce à dire que le déterminisme inscrit, semble-t-il, dans ce cadre, s'évanouisse ? Non, mais il change de sens et prend la valeur d'une « légalité » concernant, non plus les phénomènes eux-mêmes, mais des probabilités. Est-ce à dire encore que le savant, désertant la position « réaliste », devienne « idéaliste » ? Non. « Nous croyons que le physicien reste essentiellement réaliste en ce qu'il admet l'existence, derrière les apparences constatées par nos sens, d'une réalité dont découlent ces apparences... mais ces réalités ne peuvent plus être considérées comme constamment localisées dans l'espace et le temps. » Le physicien demeure réaliste, mais n'est plus « chosiste ». — Dieu est lumière. Cette identité est affirmée d'une manière si forte, si contraignante par le christianisme qu'il paraît contradictoire d'attribuer à Dieu quelque chose qui soit ténèbre. L'étude de V. Lossky : « *Ténèbre* » et « *Lumière* » dans la connaissance de Dieu, nous apprend que, dès l'Exode et les Psaumes, puis chez plusieurs Pères, la ténèbre peut désigner, non seulement l'absence, mais encore la présence de Dieu. Ainsi se constitue une « terminologie nocturne » qui tend à exprimer la transcendance inconnaissable de Dieu, chez Grégoire de Nysse et le pseudo-Denys particulièrement. Mais dès le XIV^e siècle, les conciles ayant défini le dogme de la grâce, la théologie de la ténèbre fera place à une théologie de la lumière incréée. Sous le titre *Giordano Bruno, philosophe et poète*, P.-H. Michel situe dans son milieu historique et analyse dans sa teneur symbolique un poème difficile de Bruno, les *Fureurs héroïques*, décrivant l'ascension délirante de l'âme vers l'Unité, célébrant l'effort de l'homme qui se hausse à Dieu, par la vertu d'une « fureur » où l'on doit reconnaître la métaphysique elle-même. Le « héros » vrai, selon Bruno, c'est le métaphysicien. — Le style baroque n'a cessé de préoccuper les esprits depuis que les Français, il y a une quinzaine d'années, ont admis le nom et la chose¹. R. Lebègue, dans une étude sur le *Théâtre baroque en France*, définit l'origine de ce style et en signale les applications concrètes chez plusieurs dramaturges, en particulier Rotrou et Corneille. Caractérisé comme un « élan émotif et passionnel poussé à l'extrême », conduisant à la recherche du rare et du nouveau, puis à la démesure, le genre baroque

¹ Le *Petit Larousse* de 1914 définit encore *baroque* par ces deux seuls termes : *irrégulier, bizarre*.

s'est maintenu vivant au théâtre jusqu'en 1640 environ. Pourquoi n'a-t-il pas donné d'œuvres comparables à celles du style classique ? Parce que les circonstances favorisaient un travail hâtif et que les dramaturges baroques sacrifièrent à la complication de l'intrigue l'étude approfondie de l'âme humaine. — Un paradoxe est au centre de la pensée de Pascal, qui postule, d'une part. « le respect de l'irréductible individualité », d'autre part l'impérieux besoin d'une méthode universelle. Dans les pages qu'il consacre à la *Conception pascalienne de l'ordre*, J. Prigent montre comment, par la théorie des trois ordres, l'auteur des *Pensées* s'efforça de surmonter la difficulté : l'ordre de la charité, seul pleinement réel, éclaire de sa lumière les deux ordres inférieurs, celui des esprits et celui des corps. Chaque réalité trouve ainsi sa place dans une structure hiérarchique qui respecte à la fois l'unité de la connaissance scientifique et l'irréductibilité des plans postulée par la considération des faits. Jeanne Hersch, enfin, aborde de front, comme on pouvait s'y attendre, un problème fondamental, celui de la *Transcendance du particulier*. Qu'est-ce que cet être particulier, qui est l'unique objet de notre expérience et qui n'est pas l'objet de la science ? Radicalement inconcevable et inépuisable, en d'autres termes transcendant, ce particulier, ce « quant-à-soi » implique à la fois l'unicité et la généralité : telles les monades de Leibniz et les idées de Platon (concernant ces dernières, M^{lle} Hersch réagit avec raison contre l'erreur qui voit en elles des sortes de schèmes universels : « Les Idées ne sont pas des notions générales, mais des Particuliers purs » : elles constituent une « ontologie des qualités »). Les plus hautes activités humaines, celles de l'amour et de l'amitié, de la création artistique et de la foi religieuse, consistent donc, non à dépasser le particulier, mais à le saisir dans sa richesse inexhaustible, au sein même de l'immanence, comme symbole de la transcendance.

Une gerbe de suggestions, parfois audacieuses et presque toujours originales, tel est le sens de ce livre attachant par sa richesse et sa diversité.

RENÉ SCHAEERER.

J. LACROIX : *Les sentiments et la vie morale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 80 p. Collection « Initiation philosophique » n° 2.

On sait que M. Jean Lacroix a succédé à Louis Lavelle pour tenir le fameux « feuilleton » philosophique du *Monde*. M. Lacroix a eu l'heureuse idée de reprendre quelques-uns de ces textes — voués sans cela à la précarité du journal — et de les publier sous la forme d'une « Initiation à la morale ». Ses analyses des divers sentiments moraux est faite avec la plus grande finesse, encore que l'aspect systématique soit nécessairement sacrifié. C'est dire qu'il est difficile de résumer ces pages, où transparait cependant une ligne continue, celle d'un « personnalisme » bien compris. Relevons d'excellentes lignes sur le temps et l'éternité, inspirées de Lavelle. « L'homme ne vit ni dans un temps totalement discontinu ni dans l'éternité pure, mais dans un présent qui s'efforce de condenser en lui toute la durée » (p. 70). Sans le temps, nous serions Dieu, mais sans l'éternité, nous ne serions pas.

L'analyse de la sincérité est également heureuse : accord entre nous et notre être, a-t-on dit. Mais c'est supposer notre être accompli, ce qui ne serait le cas que si nous vivions un « instant » ; le temps confère à notre être le caractère du « se faisant », et la sincérité est l'accord avec notre action. Nous devons être totalement nous-même, quoi que nous fassions.

J.-CLAUDE FIGUET.

Les Etudes bergsoniennes, vol. III. Paris, Albin Michel, 1952, 222 p.

L'Association des amis d'Henri Bergson a consacré ses soins à publier dès 1948 des travaux sur la pensée bergsonienne. Tandis que le premier volume étudie plus spécialement Bergson et Proust (Floris Delattre), Maine de Biran et Bergson (Henri Gouhier), le second volume donne la traduction française (par M. et R. Mossé-Bastide) du *Quid Aristoteles de loco senserit*, thèse latine dans laquelle Bergson analyse la notion de lieu chez Aristote, puis Emile Bréhier, parlant des *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, en marque le rôle dans ces deux pensées, parentes à tant d'égards; enfin un article de M^{me} Delhomme étudie « Durée et vie dans la philosophie de Bergson ».

Le présent volume porte sur l'aspect moral et sociologique de l'œuvre bergsonienne; il contient, en effet, les quatre conférences suivantes et les discussions qu'elles ont provoquées: Raymond Polin: *Henri Bergson et le mal*, Pierre Andreu: *Bergson et Sorel*; Lydie Adolphe: *Bergson et l'élan vital*; Henry Mavit: *Bergson et l'existence créatrice*.

Comme le relève M. Polin, Bergson n'a explicitement consacré que trois pages au problème du mal. Peut-on cependant retrouver sa position à l'égard de ce problème? M. Polin le croit et s'applique à la retrouver.

Bergson « s'attache à ruiner les divers types d'argumentation qui pourraient permettre de présenter le mal comme une simple valeur négative... » (p. 11) et reconnaît tout d'abord l'existence d'un mal cosmologique né du conflit entre les divers règnes, puis entre les diverses espèces vivantes, ensuite d'un mal social (lutte entre les divers groupes), enfin, sur le plan psychologique: conflit entre les différentes passions, principalement le désir d'obéissance et celui de commander.

M. Polin (p. 27) affirme que, pour Bergson, l'homme est mauvais; il s'appuie sur la phrase des *Deux sources*: « C'est en notant ses propres faiblesses qu'on arrive à plaindre ou à mépriser l'homme. » Mais si l'homme est capable de noter celles-ci, ne doit-il pas posséder un critère du bien lui servant de norme pour les juger? Et ne débouche-t-on pas alors sur le problème de la transcendance d'un Dieu personnel qui pose cette norme?

M. Andreu cherche à voir dans quelle mesure l'économiste et ingénieur G. Sorel fut bergsonien et quels ont été ses rapports avec l'auteur de *L'Evolution créatrice*. Sorel, enthousiaste des cours de Bergson, fut déçu, pendant la guerre de 1914-1918, par le « conformisme de guerre » (p. 61) de son ancien maître, trop germanophile à ses yeux; ce sentiment explique peut-être que, dans ses dernières années, Sorel s'inspire plus de Karl Marx et de William James que de Bergson.

M^{me} Adolphe, dans son étude, compare l'emploi que Bergson fait des images à celui d'un auteur dramatique, créant des personnages, et marque le rôle de premier plan du personnage « effort » qui fait le pont entre les mondes physique et psychique. De plus, M^{me} Adolphe rattache Bergson à la famille d'auteurs pour qui l'âme est capable de matérialiser son désir (p. 119). La dernière étude de M. Mavit rappelle que si la philosophie de Bergson est une philosophie de l'effort, c'est qu'elle est une philosophie de la confiance; il cite à l'appui de sa thèse les lignes suivantes: « Nous ne croyons pas à la fatalité en histoire... » (p. 147).

Bergson nous empêche donc de « douter de la mission de l'homme... Il fait voler la flèche qu'arrêtait Zénon » (p. 148).

Mais pour que la flèche pût voler ne fallait-il pas qu'il y eût une trajectoire possible, par conséquent un idéal proposé à notre action ?

C'est pourquoi la conversion de Bergson au christianisme est l'aboutissement normal de son rationalisme ; car il y a un rationalisme bergsonien, son intuition sous-entend un long passé d'analyses exactes de mathématicien et de géomètre (ne pas oublier, dans l'étude qu'on fait de sa pensée, *Durée et Simultanéité*) et, dans sa recherche métaphysique, il garde l'exigence logique de qui a longuement médité Aristote et Descartes (se rappeler les conseils qu'il donnait à ses élèves et que rapporte M. Gilbert Maire dans *Bergson mon maître*, recommandant chaudement la lecture du Discours de la Méthode).

D'autre part, ne conviendrait-il pas de souligner, plus que ne l'ont fait les auteurs de ces études, l'influence de la guerre 14-18 sur la pensée bergsonienne ? En 1913, il croyait à la possibilité d'un progrès moral continu (voir la pensée inscrite dans l'album de son ami Benrubi et reproduite en première page du volume collectif consacré à Bergson [Baconnière, 1941]). La guerre lui ouvre alors les yeux sur les retours offensifs de la morale close contre la morale ouverte en l'avenir de laquelle il ne cesse de croire, mais il sait désormais que, vu l'imperfection humaine et l'évolution « en gerbe » et non rectiligne, il y aura des moments d'arrêt, voire de recul dans le progrès de l'humanité.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

CARLO SGANZINI : *Ursprung und Wirklichkeit*. Beiträge zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bern, Paul Haupt, 1951, 470 p.

Carlo Sganzi, l'une des fortes personnalités enseignantes qu'il m'ait été donné de rencontrer, s'exprimait par ses cours davantage que par l'écrit. Il projetait un grand ouvrage quand la maladie et la mort ont étouffé sa voix. Il n'était resté pour ses élèves directs qu'un souvenir inoubliable. L'un d'eux, M. Hans Ryffel, vient de rassembler en un fort volume les écrits disponibles de notre maître commun, et d'en élargir ainsi l'influence.

Les articles reproduits dans le volume *Ursprung und Wirklichkeit*, sauf quatre, ne sont pas des inédits : ils étaient dispersés dans des revues, ou des publications isolées difficiles à se procurer. Leur réunion à elle seule légitimait une publication. Ils sont répartis en cinq sections principales, pourvues chacune d'une introduction et d'un rapide commentaire. La première section groupe quatre articles fondant « l'idée de la philosophie comme théorie des structures fondamentales » ; la seconde est consacrée aux lignes maîtresses de la théorie des structures fondamentales ; la troisième réunit les écrits psychologiques (dont ressortent le bilan scientifique que Sganzi établissait en 1938 sous le titre « Wo steht heute die Psychologie als Wissenschaft ? », et le plus remarquable de ses textes élaborés, « Was heisst denken ? ») ; la quatrième comprend les textes concernant la philosophie de l'éducation, et la cinquième reprend trois études historiques sur Gentile, Pestalozzi et Vico, dont le dernier surtout est important pour la compréhension de Sganzi lui-même.

Le caractère même d'une collection de ce genre, où se succèdent des écrits qui n'avaient pas été conçus pour être réunis, implique un certain nombre de répétitions et de recoupements. Mais comme ils sont tous marqués par la même intuition fondamentale, ils permettent d'en prendre mesure sous un angle chaque fois différent, et loin de disperser le lecteur, ils le reconduisent,

au contraire, avec plus de force vers elle. Une longue introduction générale, de Ryffel, facilite au reste la vue d'ensemble.

Il faut partir de la psychologie pour comprendre les notions dont Sganzini constituera son langage philosophique. La notion la plus fondamentale ici est celle de « Verhalten », conduite, comportement. Dans toutes ses formes, le comportement est un *processus de réalisation*, par lequel un élément potentiel — une *anticipation* — est effectivement inscrite dans la *réalité*. Pour Sganzini, l'anticipation et la réalité sont polaires, c'est-à-dire en relation nécessaire malgré leur réciproque irréductibilité. La première fonctionne, selon les niveaux, comme perception, souvenir, norme, idée, idéal. La seconde correspond au donné, et constitue l'*obstacle* (dans le sens catégoriel de R. Le Senne), la limitation, l'actualité.

L'originalité de Sganzini consiste à transposer ces « moments » du comportement de la psychologie, où se trouve leur « lieu » naturel, à la philosophie, en y enracinant la problématique philosophique elle-même. Il la voit essentiellement dans les contradictions, les antinomies auxquelles s'achoppe tout système historiquement attesté dès qu'il veut rendre compte de la pleine réalité en fonction d'un principe seulement, et fait sienne ainsi la devise qui ouvre un ouvrage de Jonas Cohn : « *Simplicitas sigillex falsi.* » Dans les esquisses historiques dont ses cours étaient illustrés, il s'attachait à l'opposition Héraclite-Parménide, à l'opposition stoïcisme-épicurisme, et la philosophie moderne, pour lui, s'expliquait tout entière en fonction du tableau des antinomies kantienne.

Mais, si, dans son effort de dépasser à son tour la contradiction, Sganzini vient prendre place dans la plus haute tradition philosophique, s'il a toujours eu le projet, comme Husserl, de fonder la philosophie comme science rigoureuse, sa méthode pose un problème dont il convient de dire un mot.

Elle est expressément réflexive (Communication au Congrès Descartes, 1937). Seulement, comme celle de Brunschvicg, elle ne part pas de l'expérience du moi dont elle viserait à expliciter les structures. Elle part des produits de l'esprit, et plus particulièrement de la méditation constante de l'histoire de la philosophie et des discussions portant sur le fondement des sciences. Partant des contradictions et des antinomies que les systèmes en quelque sorte solidifient, elle lance un réseau d'hypothèses pour dépasser ces antinomies en les proposant comme des aspects d'une même structure fondamentale. Dans ce sens, Sganzini cherche en dehors de la conscience le principe qui va expliquer la conscience.

Ce décentrement forme problème. Si la pensée de Sganzini n'a rien perdu de son actualité pour le psychologue, je ne suis pas aussi sûr qu'elle subsiste intacte en philosophie sans l'élaboration d'une logique dialectique préalable, où serait posé et résolu le problème de la conscience des contradictions et leur nécessaire enracinement dans la conscience même.

Ce problème, on le voit, dépasse le cadre d'un compte rendu, et devra être repris dans la méditation de la logique de la philosophie dont la pensée contemporaine ressent toujours davantage le besoin. Quelle que soit la solution que l'on donne au problème que je viens d'évoquer, et sur lequel Sganzini me semble manquer d'indications définitives, il faut remercier MM. Ryffel et Fankhauser d'avoir restitué quelque chose de l'œuvre trop peu connue de Sganzini, et pourtant si riche, et de lui ouvrir ainsi un plus large public que celui de ses élèves directs, qui retrouveront avec émotion dans ce volume la présence vivante d'un homme auquel ils restent attachés.

PHILIPPE MULLER.

ROBERT AMADOU : *L'occultisme. Esquisse d'un monde vivant*. Paris, Julliard, 1950, 200 p. + 50 p. de bibliographie.

Livre important, unique même, sur un sujet dont tout le monde parle, mais sur lequel personne ne sait où se renseigner. Il s'agit d'une *systematique* de l'occultisme. Non pas de l'occultisme de M. Amadou. Ce dernier est philosophe, et il a découvert une philosophie dans l'occultisme, dont il nous décrit objectivement la structure logique.

On sait que le philosophe contemporain tient à s'engager. Or l'engagement est le propre du philosophe occulte, qui renonce souvent à s'exprimer comme pour mieux vivre sa philosophie. D'où le caractère sibyllin des écrits occultes. Il n'y a pas d'occultisme théorique ; ce dernier est une pratique — dont M. Amadou dégage la charpente intellectuelle. « L'occultisme, dit-il, est l'ensemble des doctrines et des pratiques fondées sur la théorie selon laquelle tout objet appartient à un ensemble unique et possède avec tout autre élément de cet ensemble des rapports nécessaires, intentionnels et non spatiaux » (p. 21).

La théorie des *correspondances* est en effet la pierre d'angle de l'occultisme. Elle affirme l'unité du monde, les rapports entre les objets de ce monde pouvant être scientifiques *ou* occultes (et l'occultisme ne renie pas ainsi la science). Il y a ainsi deux manières de fabriquer de l'or : par des moyens chimiques purs (et l'on aboutit souvent à des échecs), ou par des moyens occultes. Dans ce dernier cas, l'équation personnelle du savant joue un rôle capital. Le résultat obtenu ne sera pas nécessairement un résultat scientifique (de l'or-métal) ; il pourra être un résultat occulte (c'est-à-dire que l'or sera créé à l'intérieur de l'âme humaine, sous la forme d'une « sagesse », d'une « lumière », et qu'il y correspondra peut-être une transmutation objective). « Un homme, écrit Paracelse, qui, en renonçant à toute sensualité et en obéissant aveuglément à la volonté de Dieu, est parvenu à participer à l'action qu'exercent les intelligences célestes, possède par cela même la pierre philosophale. Jamais il ne manque de rien ; toutes les créatures du ciel et toutes les forces de la terre lui sont soumises » (cité p. 165). Il s'agit de métaphores, répliquera-t-on. C'est oublier que l'on juge ces spéculations métaphoriques en fonction d'une vue physico-chimique de la réalité, et que précisément l'occultisme conteste la valeur absolue de cette vision, au nom de la tradition.

Ce livre est suggestif. Souvenons-nous de Comte et de son âge positif ; songeons à l'avènement prévu de l'âge des lumières ; pensons à la lutte de l'esprit humain contre la superstition, pensons à son orgueil légitime face à ses succès expérimentaux. Réfléchissons en un mot à tout ce que nous avons renié au nom de la science. Ceci fait, lisons le livre de M. Amadou. Ce que nous avons renié revêt une valeur humaine nouvelle : les métaphores ne sont plus métaphoriques, les symboles sont réalité, et les sauvages se mettent à avoir raison.

M. Amadou a su nous permettre une expérience spirituelle enrichissante, dans un livre suivi d'une grande bibliographie, et écrit d'une manière rapide, concise, incisive, passionnée et souverainement objective.

J.-CLAUDE FIGUET.

C. ZUCKER : *Psychologie de la superstition*. Paris, Payot, 1952, 240 p.
Traduction de F. Vaudou.

L'auteur est psychiatre à la Faculté de médecine de Heidelberg où il est professeur. Il se propose de jeter les fondements d'une phénoménologie de la superstition. Entendons par là qu'il ne veut ni justifier ni attaquer l'expérience superstitieuse, mais la décrire aussi minutieusement que possible, pour l'isoler d'autres expériences similaires. Il s'abstient volontairement d'hypothèses et de théories, si bien que son livre déçoit par l'absence de conclusions générales ; il stimule principalement la réflexion par les documents qu'il apporte, que l'on voudrait néanmoins soumis à une « critique des témoignages » parfois plus rigoureuse.

On sait que, malgré le triomphe de la science rationnelle, le comportement magique subsiste avec ses lois propres et sa déroutante « logique », à l'abri de toute attaque rationnelle, en excluant même « tout désir d'une explication rationnelle » (p. 25). M. Zucker décrit ce comportement sous trois formes principales : l'expérience *magique* proprement dite, vécue intensément et activement à toutes les époques, vise à rendre favorables les rapports entre le monde et nous. Dans l'expérience *mystique* sont rangées un peu arbitrairement les tentatives pour supprimer le dualisme de l'homme et du monde, dans une attitude non plus active, mais passive, « rituelle ». Il y a enfin ce que l'on appelle les « phénomènes occultes » (pressentiments, rêves prémonitoires, apparition de spectres) ; quoique objets de la parapsychologie, ils présentent un caractère superstitieux. L'apparition des spectres est ramenée par l'auteur à l'expérience des pressentiments et à celle des rêves prémonitoires, dont elle a le même caractère phénoménologique, de « posséder », de « ravir » qui les éprouve. Le contenu des apparitions (suaires et squelettes, chaînes et cliquetis) est emprunté au fond des « pré-images » de l'inconscient.

M. Zucker consacre pour terminer des pages heureuses au comportement du « chanceux » et du « guignard », au rôle très important du hasard, et aux rapports de la superstition avec la religion et la psychiatrie.

Œuvre composite, dont l'unité ne ressort pas, cette *Psychologie de la superstition*, trop délibérément descriptive, amasse sur un sujet passionnant des faits qu'il faudrait non seulement classer, mais coordonner et rendre intelligibles au nom de quelque idée directrice.

J.-CLAUDE FIGUET.

LOUIS JOUVET : *Témoignages sur le théâtre*. Paris, Flammarion, collection Esthétique, 1952, 250 p.

LOUIS JOUVET : *Ecoute, mon ami*. Paris, Flammarion, 1952, 65 p.

Jouvet n'a pu, hélas, reviser ces textes, destinés à la collection Esthétique. Comme il le dit lui-même, « Ces idées ne sont que des « idées-sensations » qui me sont toutes personnelles » ; aucun résumé n'en est donc possible. Cependant il est extrêmement important, pour l'esthéticien, d'entendre une voix qui ne fut jamais dans la salle, mais toujours sur la scène. Cette perspective de l'*interprète*, trop négligée parfois, confère toute sa valeur à des fragments décousus, tantôt un peu recherchés et vains, tantôt infiniment suggestifs ou tout à fait amusants.

J.-CLAUDE FIGUET.

GUY DELFEL : *L'esthétique de Stéphane Mallarmé*. Paris, Flammarion, 1951, 209 p. Préface d'Etienne Souriau. Bibliothèque d'esthétique.

De par son intention, ce livre appartient plus à la critique littéraire qu'à la philosophie. Il s'agit toujours pour l'auteur d'expliquer Mallarmé, de comprendre son œuvre. Mais il se trouve que Mallarmé est incompréhensible si l'on ne se réfère pas à son esthétique théorique. D'où le niveau philosophique et non plus littéraire seulement de l'enquête de M. Delfel.

Il est clair que Mallarmé ne fut pas un grand théoricien, quoi qu'en pensent certains fanatiques. Mais le point de vue propre de M. Delfel est celui d'un très beau théoricien.

Par conséquent son livre a une valeur double, instrument de travail pour le critique littéraire, témoignage esthétique pour le philosophe.

M. Delfel est particulièrement sensible à l'opposition entre la conception *unitaire* du beau et celle qui, plus souple, fait une large part au divers et à l'individuel. Il s'étonne de voir un Edgar Poe s'autoriser de l'à priori et du rationnel pour livrer un poème (*Le corbeau*) destiné à être « le » poème résumant tous les autres. Il hésite à suivre Mallarmé dans cette quête presque insensée du « Livre », unique, définitif, dont le contenu serait l'Idée, « abstraite, donc poétique ». Mais, sans trancher de la valeur de cette conception, il en suit les applications chez Mallarmé, découvrant cette « divine transposition qui va du fait à l'idéal », où le temps devient éternité, le hasard, nécessité. A cette même théorie se rattache la thèse mallarméenne de l'art unique, synthèse de tous les arts, et cette apologie du mot, réalité la plus proche de l'intelligible.

Répétons-le : ce n'est pas l'esthétique de Mallarmé qui est importante (et M. Delfel note assez justement qu'elle a plutôt contribué à gêner l'effort créateur de Mallarmé). Le fait est simplement qu'elle existe, et qu'il faut tenter de la découvrir sous le fatras d'un vocabulaire mallarméen hautement fantaisiste (aux yeux du philosophe). Si l'on veut cependant la comprendre, il faut s'armer d'idées directrices très fermes et très informées. Et c'est là que le talent de M. Delfel apparaît. Il transcrit en quelque sorte Mallarmé en un langage philosophiquement sûr, il tente de ressaisir l'*intention* mallarméenne. Et il le fait avec une fermeté de jugement, une sérénité philosophique et une sûreté d'information proprement admirables. Peut-être les puristes diront-ils que Mallarmé est trahi à être ainsi traduit en philosophie ; mais qu'ils n'oublient pas que c'est à cette condition seulement que la spéculation mallarméenne peut éveiller en nous un écho.

La Bibliothèque d'esthétique, dont nous suivons avec le plus grand intérêt les publications, a livré également un volume sur *Marie Jaëll, Problèmes d'esthétique et de pédagogie musicales*, où Madame Hélène Kiener trace la biographie de cette pianiste et nous présente ses théories esthétiques, point assez contrôlées et rigoureuses pour retenir l'attention d'une manière durable.

J.-CLAUDE FIGUET.