

# Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **3 (1953)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

### COMPTES RENDUS

LOUIS GIRARD : *L'Évangile des Voyages de Jésus ou la section 9 : 51 à 18 : 14 de saint Luc*. Paris, Gabalda, 1951, 130 p. et une carte.

Lecteur des Évangiles soucieux de cohérence, M. le chanoine Girard, de Chartres, propose une solution nouvelle aux problèmes littéraires et historiques que soulève la section de l'évangile de Luc ci-dessus mentionnée.

En 9 : 51, en effet, l'évangéliste quitte jusqu'en 18 : 14 le texte de Marc qu'il a suivi généralement jusque là, pour insérer une série de péripécies (un tiers de son évangile) auxquelles le dernier voyage de Jésus à Jérusalem sert de cadre. L'étude philologique et littéraire de cette section permet de relever divers indices de son origine particulière : d'abord une introduction (9 : 51) au ton étrangement solennel, rappelant le début d'un ouvrage tel que l'*Assumptio Moïsis*<sup>1</sup> ; un style plus aramaïsant que dans le reste de l'évangile ; des précisions chronologiques et topographiques plus rares ; des récits moins vivants et des personnages moins agissants. Ce qui frappe surtout, c'est l'indépendance totale de Luc 9 : 51 à 18 : 14 à l'égard de l'évangile de Marc, même lorsque ces chapitres semblent s'en rapprocher. L'évangile de Luc comporte de nombreux doublets : or ceux-ci ont généralement l'un de leurs éléments dans la section en question, l'autre dans le reste de l'évangile, le premier étant de dépendance marcienne, le second étant apparenté à Matthieu, sans toutefois dépendre directement de lui. Du point de vue littéraire, Luc 9 : 51 à 18 : 14 « semble former un bloc à part » (p. 50).

L'auteur examine ensuite ces chapitres au point de vue de leur contenu, à savoir le ou les voyages de Jésus. Il se livre à la critique des différentes interprétations qui en ont été données et qui ne peuvent le satisfaire, puis il propose sa propre solution.

La section considérée serait « un évangile partiel, comme l'évangile de la Passion, qui vint en premier lieu dans la catéchèse, l'évangile du ministère galiléen, qui suivit de près, et l'évangile de l'Enfance,

<sup>1</sup> Le terme même d'ἀναλήμψις = assumptio, y figure.

qui sera ajouté plus tard. Saint Luc aura de même *groupé* en un seul récit tout ce qui concernait des voyages, que Jésus avait faits à Jérusalem, complétant ainsi ses devanciers comme saint Jean complétera les Synoptiques par le récit du *ministère judéen* ; et il l'aura inséré dans l'*Évangile total* entre le *ministère galiléen et la Passion*, c'est-à-dire à la place réelle du dernier et suprême voyage » (p. 65).

Cette combinaison de l'ordre littéraire et didactique avec l'ordre chronologique est fréquente chez les historiens anciens, chez les autres évangiles et chez saint Luc lui-même. Cela explique que ce dernier ait pu grouper « trois voyages que Jésus avait faits de la Galilée à Jérusalem pendant le ministère galiléen. Ces contacts avec les autorités de la capitale religieuse expliquaient la Passion, à laquelle le dernier surtout aboutissait. La *place normale* du tout se trouvait naturellement avant la Passion, à la *place réelle du dernier voyage* » (p. 69).

Cette hypothèse, remarque l'auteur, fait tomber beaucoup des difficultés auxquelles se heurtent les autres interprétations : une longue section entre le ministère galiléen et la Passion n'étonne plus ; bien des faits et des discours, situés apparemment par elle dans les derniers temps, peuvent sans inconvénient être reportés à une date antérieure.

D'autre part, si l'on considère comme un tout l'évangile des voyages et qu'on le compare à Matthieu, Marc et Luc, première partie, on s'aperçoit qu'il leur est chronologiquement parallèle. Une synopse du ministère de Jésus, dans les dernières pages de l'ouvrage, en offre la démonstration. Nous aurions donc affaire à un « quatrième Synoptique » (p. 74) <sup>1</sup>.

L'auteur se plaît alors à constater qu'il résulte de cette découverte « une harmonie simple et spontanée des Évangiles ». Voici les principes qui présideront à son établissement : le IV<sup>e</sup> évangile offre une chronologie intangible ; pour les Synoptiques, si Marc et Luc sont contre Matthieu, il sera évident que ce dernier a groupé des récits ou des fragments de discours aux dépens de l'ordre strictement chronologique ; si Marc et Matthieu sont contre Luc, c'est ce dernier qui aura bloqué des éléments originellement séparés ; enfin quand Matthieu sera seul contre Luc, on donnera la préférence à celui-ci, dont le souci chronologique est plus marqué. Passant à la mise en œuvre, M. le chanoine Girard rend à leur indépendance première les deux récits fusionnés dans la péricope Luc 5 : 1-11 : la vocation des premiers disciples et la pêche miraculeuse, où Pierre reçoit au printemps suivant confirmation de sa vocation de pêcheur d'hommes ;

<sup>1</sup> L'auteur renvoie en note à son opuscule, paru en 1935 à Paris : *Un quatrième Synoptique*.

en Luc 4 : 16-30, l'épisode de la prédication couronnée de succès dans la synagogue de Nazareth et celui de l'expulsion de Jésus hors de cette ville à une date ultérieure ; etc.

Ce travail terminé, il est « désormais relativement facile » de reconstituer les voyages de Jésus « dans leur cadre chronologique » (p. 105), comme d'identifier les voyages selon saint Luc et selon saint Jean. L'auteur obtient ainsi un tableau complet des diverses étapes du ministère de Jésus, de ses séjours, de ses voyages et de ses retraites.

C'est évidemment la première partie de l'ouvrage qui offre le plus grand intérêt : l'interprétation originale de Luc 9 : 51 et suiv. L'harmonie des Evangiles, où celle-ci doit trouver une confirmation, nous paraît une construction plus hasardeuse que solide : l'application de quelques principes littéraires sommairement établis, même si elle aboutit à un tableau cohérent, ne saurait faire oublier la complexité des problèmes soulevés par une telle entreprise. Quant à l'explication littéraire de la section Luc 9 : 51 à 18 : 14, elle semble fondée, tout au moins dans certains de ses aspects. Ces chapitres apparaissent en effet comme une composition lucanienne sans lien direct avec l'évangile de Marc et dont le cadre est le voyage de Jésus de la Galilée à Jérusalem. Mais peut-on vraiment y distinguer trois voyages correspondant aux trois allusions à l'unique voyage vers Jérusalem (en 9 : 51 ; 11 : 14 et 14 : 1) ? Et surtout peut-on mettre en parallèle avec Matthieu, Marc et la première partie de Luc ce que notre auteur appelle le quatrième Synoptique ? La démonstration de ce parallélisme est en effet peu probante : de trop nombreuses péripécies n'en témoignent pas. Aussi bien celles qui paraissent en témoigner indiquent-elles seulement, ce nous semble, que Luc, selon sa conception particulière de la vie de Jésus, a localisé dans le dernier voyage des épisodes que d'autres ont situés ailleurs. M. le chanoine Girard connaît cette manière de voir, qui est celle de plusieurs savants catholiques, mais il a cru pouvoir la dépasser et établir que les Evangiles nous restituent mieux que ne le pensent ces historiens l'ordre chronologique et géographique des événements (p. 57). Sa tentative ingénieuse et séduisante n'est cependant pas convaincante. Il semble plutôt que saint Luc, si soucieux qu'il ait été d'exactitude chronologique et géographique, n'a pu disposer, au moment d'écrire son évangile, de données suffisamment précises pour n'être pas obligé de les ordonner selon d'autres principes.

JEAN BURNIER.

MAXIME CHASTAING : *L'Existence d'Autrui*. Paris, Presses universitaires de France, 1951, 363 p.

La thèse de M. Chastaing est l'aboutissement de recherches qui ont débuté en 1935 par une *Introduction à l'étude de la compréhension d'autrui*, dans le *Journal de Psychologie*, et se sont poursuivies par une série d'études parues ces dernières années dans différentes revues<sup>1</sup>. Ces travaux avaient montré que le problème d'autrui, loin d'être posé pour la première fois par la phénoménologie ou l'existentialisme, jouait déjà un rôle important chez les Cartésiens. A cet égard, M. Chastaing avait attiré l'attention sur quelques textes de Descartes lui-même, entre autres un passage de la cinquième partie du *Discours de la Méthode* (éd. Bridoux, p. 130-132), un passage des *Quatrièmes Réponses* (*ibid.*, p. 338-340), et deux lettres fort importantes : A \*\*\* , mars 1638 ; Au Marquis de Newcastle, 23 nov. 1646. A cela s'ajoute l'apport de plusieurs Cartésiens peu connus : l'abbé de Lanion, Régis, Louis de la Forge, le Père Buffier, et surtout Géraud de Cordemoy avec son *Discours physique de la parole*. Ces recherches avaient permis à M. Chastaing de montrer comment pour les Cartésiens le problème d'autrui est étroitement lié au problème du langage, ces auteurs — et Descartes le premier — voyant dans la parole, distincte de l'expression des émotions que nous avons en commun avec l'animal, la preuve de l'existence d'autres êtres pourvus d'une âme analogue à la nôtre.

Dans son récent ouvrage qui couronne toutes ces laborieuses enquêtes, M. Chastaing insiste de nouveau longuement sur l'importance du langage pour les problèmes touchant à l'existence d'autrui, et c'est à la méthode cartésienne qu'il recourt pour aborder lui-même ces problèmes : après avoir suivi Descartes tout au long du fameux itinéraire qui, partant du doute, lui fait retrouver successivement l'âme, Dieu et le monde, M. Chastaing tente un pas de plus, et, dépassant la *Méditation Sixième*, essaie de retrouver autrui. Cela nous vaut une analyse critique de toutes les théories visant à prouver l'existence d'autrui, classées fort ingénieusement en trois catégories : celles qui pour trouver autrui partent de Dieu, celles qui partent du moi ou de l'âme, celles qui partent des corps ; mais aucune des trois substances dont Descartes a établi l'existence ne nous donne la clef qui nous permettra d'arriver à autrui, et toutes ces théories sont viciées à leur point de départ parce qu'elles commencent par

<sup>1</sup> Cf. en particulier : « L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui », *Revue philosophique*, avril-juin 1951, p. 228-248 ; *Descartes, Fauste de Riez et le problème de la connaissance d'autrui*, Paris, Ed. du Cerf, 1949, Coll. « Rencontres », N° 30.

M. Chastaing lui-même se défend d'apporter une théorie nouvelle et il conclut en admettant qu'autrui est l'objet d'une *intuition*, par quoi il ne faut entendre aucune faculté mystérieuse, mais le simple fait que nous voyons avec évidence les autres : en même temps qu'au présupposer l'existence d'autrui, qu'elles veulent ensuite démontrer. critère cartésien de l'*évidence*, nous aboutissons donc à une philosophie du *sens commun*, défendue au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles par le Père Buffier, un de ces Cartésiens dont il a déjà été question, et Thomas Reid, puis, plus récemment, par G. E. Moore.

On ne trouvera donc pas chez M. Chastaing de nouvelle théorie concernant le problème d'autrui, et pourtant sa contribution à l'étude de ce problème est certainement des plus précieuses. Au point de vue historique tout d'abord, il a eu le mérite de mettre en lumière l'importance de l'apport cartésien. Au point de vue critique ensuite, grâce à son immense érudition, qui englobe en particulier les auteurs anglo-saxons trop souvent méconnus chez nous, il nous donne des nombreuses théories proposées jusqu'à ce jour pour rendre compte de l'existence d'autrui des analyses qui toutes mettent en évidence d'une façon irréfutable leurs points faibles : c'est en face d'un véritable catalogue critique, absolument complet, nous semble-t-il, que nous nous trouvons. Peu à peu, au fur et à mesure que nous avançons dans ce catalogue, nous voyons se dessiner un véritable réquisitoire contre les psychologues et les philosophes qui ont multiplié les confusions autour du problème d'autrui ; M. Chastaing s'attache en particulier à mettre le doigt sur la triple confusion entre les corps et les âmes, les âmes et Dieu, notre âme et celle d'autrui, ainsi que sur la confusion constante entre deux démarches pourtant bien distinctes : prouver, d'une part, l'existence d'autrui ; expliquer, d'autre part, comment nous prenons connaissance d'autrui.

Mais il ne faudrait pas croire que le propos de M. Chastaing soit uniquement épistémologique : les idées confuses qu'il dénonce, nous ne nous contentons pas de les professer, nous les vivons réellement dans nos rapports avec autrui ; elles correspondent à des « attitudes perverses », à de « mauvais rapports humains » (p. 3) qui viennent vicier notre conduite quotidienne : à la confusion entre autrui et Dieu correspond par exemple le processus de divinisation par lequel nous transformons, dans l'amour romantique, un être de chair et de sang en une idole céleste ; à la confusion entre autrui et les corps correspondent les processus inverses par lesquels, suivant l'expression de G. Marcel, nous « chosifions » autrui. Autant qu'épistémologue, M. Chastaing est donc psychologue, et moraliste d'inspiration chrétienne. On comprend dès lors qu'il puisse légitimement intituler son livre *L'Existence d'Autrui*, plutôt que la *Connaissance d'Autrui*, titre qui semblerait mieux convenir si l'on ne

voyait que le côté épistémologique de l'œuvre, le premier évidemment qui retiendra l'attention du spécialiste. Mais par ses autres aspects, psychologiques et moraux, cette œuvre s'adresse également à toutes les personnes soucieuses d'établir avec autrui des rapports vraiment humains. Malheureusement, nous craignons que bien des lecteurs ne soient rapidement rebutés par la forme que M. Chastaing a donnée à son livre : autant l'intention et les grandes lignes nous en semblent claires, autant l'expression compliquée et bizarre, le tour allusif de nombreux passages, l'érudition venant souvent mal à propos, lui donnent à la lecture un caractère obscur. Nous regrettons que ces obstacles tout extérieurs rendent difficile l'accès à une pensée avec laquelle nous nous sentons le plus souvent en accord profond.

ANDRÉ VOELKE.

KARL LÖWITH : *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*. Zurich, Europa Verlag, 2<sup>e</sup> éd., 1951, 464 p.

JEAN WAHL : *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, Presses universitaires de France, 2<sup>e</sup> éd., 1951, 208 p.

Deux rééditions bienvenues de deux livres qui s'attachent au même Hegel (le philosophe-théologien) et visent à montrer que « le problème de Nietzsche et le problème de Hegel sont un seul et même problème » (WAHL, p. 8 ; cf. LÖWITH, p. 192-193). L'étude plus approfondie du jeune Hegel par Wahl et celle des Jeunes Hégléliens (décomposition de l'hégélianisme) par Löwith conduisent à resceller un pont entre Hegel, Kierkegaard et Marx d'une part, entre Hegel et Nietzsche d'autre part, bref entre Hegel et les courants actuels : marxisme et existentialisme. Une fois de plus éclate l'importance immense de l'idéalisme allemand pour la compréhension de la pensée philosophique, théologique et politique des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Apparaît également la collusion permanente du protestantisme et de la philosophie dans l'immense aventure de l'hégélianisme et ses prolongements jusqu'à aujourd'hui.

Löwith reconstitue une préhistoire passionnante de la philosophie actuelle qui porte essentiellement sur deux points capitaux : l'Etat et la religion chrétienne. Réconciliés dans et par la philosophie chez Hegel, ils sont soumis à une critique fondamentale chez Marx et Kierkegaard qui, par leurs décisions révolutionnaires, dissolvent cette réconciliation. Dans des chapitres remarquables sur l'histoire du monde chrétien-bourgeois, le problème du travail ou le problème du christianisme, Löwith montre que le XIX<sup>e</sup> siècle allemand est centré sur une grande entreprise critique, non pas dans le sens

kantien, mais dans celui de l'Aufhebung hégélienne ou de la *Kritik der kritischen Kritik* marxiste ou encore des ruptures kierkegaardiennes. La décomposition de l'hégélianisme apparaît non pas comme une décadence, mais comme une période de réflexion philosophique intense et positive sur les problèmes de l'Etat et du christianisme. Par cette critique de la tradition chrétienne et de la culture bourgeoise, la continuité se rétablit entre Nietzsche et Hegel (par Feuerbach ou Strauss) ; et la parenté Schopenhauer-Nietzsche s'estompe comme un phénomène secondaire et superficiel.

L'ambiguïté de l'hégélianisme devient manifeste : L'Aufhebung de la religion est à la fois justification et critique radicale, la critique elle-même étant un effort de justification par dépassement. De là la possibilité de suivre Hegel vers « la gauche » ou vers « la droite », et la proximité — très dialectique — de « la théologie philosophique de Hegel » et de « la philosophie antichrétienne de Nietzsche ». Ce qui procède historiquement de la réconciliation hégélienne c'est donc « une destruction décisive de la *philosophie chrétienne* et de la *religion chrétienne* » (p. 356).

Jean Wahl, en mettant en relief chez Hegel le théologien pré-occupé du péché, de la douleur, et hanté par l'idée de « séparation », en rappelant que pour lui « la Bonne Nouvelle n'arrive que dans les plus grands malheurs », en analysant la conscience malheureuse juive et chrétienne, arrive au même point : les éléments primitifs que le jeune Hegel met en œuvre pour sa réconciliation sont ceux-là mêmes qui, chez les Post-hégéliens, feront éclater l'armature du Système. Ces éléments sont finalement, pour le XX<sup>e</sup> siècle, plus précieux que le Système lui-même.

PIERRE THÉVENAZ.

## NOTICES

A. CHÉDEL : *Judaïsme et christianisme. Les bases d'une entente entre juifs et chrétiens. Vers une religion spiritualiste*. Genève, Editions de la Cité, 1951, 263 p.

Retracer l'origine et l'histoire de la Bible, caractériser dans ses grandes lignes l'évolution de la pensée juive au cours des âges, puis déterminer la part authentique et seule valable du message chrétien, en vue d'une réconciliation entre judaïsme et christianisme, tout cela en quelque 260 pages, voilà certes qui n'est pas une petite entreprise. C'est pourtant le travail qu'a tenté M. Chédel dans son livre, non sans avoir hésité au préalable devant « un sujet aussi vaste et complexe », avoue-t-il lui-même (p. 9). Pour notre part, nous regrettons que ses hésitations n'aient pas incité l'auteur à plus de prudence dans les jugements qu'il porte, par la suite, sur quantité de problèmes historiques ou



exégétiques délicats. Il ne nous est pas possible de reprendre ici tout ce qui nous paraît contestable dans son argumentation. Bornons-nous à relever une des thèses essentielles de l'ouvrage : « L'étude impartiale des origines chrétiennes », dit M. Chédel, « aboutit aux conclusions suivantes : le christianisme est un prolongement du judaïsme, sur lequel vinrent se greffer des éléments disparates, grecs, pour une part importante, puis iraniens, sans compter les apports de ce syncrétisme luxuriant du Proche-Orient... » (p. 242). Pour trouver un terrain d'entente entre juifs et chrétiens, il est nécessaire, selon l'auteur toujours, d'éliminer du christianisme tous ces éléments étrangers, ainsi que les dogmes qui n'ont rien à voir avec le message de Jésus (p. 243). Les choses sont-elles si simples, en réalité ? Nous nous permettons d'en douter, et nous restons en tout cas très sceptique quant aux chances d'impartialité de l'étude qui nous est présentée. Que dire, en effet, de l'empressement avec lequel l'auteur attribue la paternité du messianisme au zoroastrisme (pp. 68, 149 s.) lorsqu'on sait combien controversée est toute cette question de l'influence iranienne sur le judaïsme ? (cf. Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté*, Paris, Payot, 1951, pp. 264 ss.). Que penser également d'une étude qui se base presque exclusivement sur le seul Guignebert pour caractériser la personne et l'œuvre de Jésus (p. 151) et qui se débarrasse en moins de deux pages du difficile problème de la conscience messianique de Jésus (p. 155 s.) ? Ailleurs, dans son ardeur à écarter la christologie paulinienne, l'auteur ne craint même pas l'anachronisme en déclarant que le texte Col. 1 : 15-20 « est nettement influencé par les doctrines gnostiques, en particulier celles de l'école orientale valentinienne » (p. 171). Et il nous serait facile de citer d'autres exemples encore qui prouvent abondamment que M. Chédel aurait eu avantage à constituer son information d'une manière moins unilatérale. La cause qu'il veut servir n'y aurait en tout cas rien perdu.

J.-C. MARGOT.

CAMILLE MULLER : *L'Encyclique « Humani Generis » et les problèmes scientifiques*. Louvain, Nauwelaerts, 1951, 35 p.

Dans la fameuse encyclique de Pie XII « sur certaines opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique », publiée le 12 août 1950, plusieurs ont cru voir un élargissement de la pensée catholique, alors que d'autres, plus clairvoyants, y voyaient au contraire le coup de frein du thomisme traditionnel pour retenir les novateurs imprudents. Ainsi Th. Masson, dans la revue *Synthèse* de septembre 1950, écrivait que cette encyclique « découragera à jamais les esprits ouverts et généreux qui nourrissent encore des illusions sur la raideur des positions catholiques ».

C. Müller, professeur à Louvain, s'efforce de réfuter ce reproche en ces quelques pages que la revue *Synthèse* a bien voulu accueillir. « Le Souverain Pontife, dont on avait apprécié la très grande largeur de vue dans une encyclique antérieure concernant les saintes Ecritures, a dû tourner ses regards dans une autre direction », c'est-à-dire vers des savants et penseurs catholiques qui, dans un louable souci d'apostolat, pour garder le contact avec des masses qui s'éloignent de l'Eglise, ont dépassé les limites de la prudence et de l'obéissance au magistère de l'Eglise. Le pape n'a pas voulu barrer la route à l'essor de la pensée moderne ; il a seulement jugé nécessaire de dresser des bornes protectrices le long du chemin.

VICTOR BARONI.

ALBERT DONDEYNE : *Foi chrétienne et pensée contemporaine*. Louvain, Publications universitaires ; Paris, Desclée De Brouwer, 1951, 230 p.

Comme l'indique le sous-titre, cet important ouvrage aborde les problèmes philosophiques soulevés dans l'encyclique *Humani generis*. L'auteur, professeur lui aussi à Louvain, explore les zones limites où le pape a établi des « bornes protectrices ». Le penseur catholique qui accepte les directives du magistère ecclésiastique, doit en effet poursuivre le dialogue avec la philosophie moderne, quelle qu'elle soit. Le pape lui-même fait un devoir aux intellectuels catholiques d'être « partout présents à la pointe du combat de l'intelligence ».

Laissant délibérément de côté les problèmes proprement théologiques touchés par l'encyclique, l'auteur aborde de front les questions philosophiques auxquelles elle fait allusion. Et c'est principalement à la phénoménologie existentielle qu'il va donner la réplique sur les quatre points suivants :

1. *L'historicité de l'existence humaine*. Un Sartre, un Merleau-Ponty considèrent les affirmations absolues de la doctrine catholique comme contraires au relativisme historique. Mais le Dieu des chrétiens est différent de l'Absolu des philosophes idéalistes, et l'on peut concevoir un existentialisme théiste ou favorable au théisme, dans lequel ce « pouvoir-être » que nous sommes apparaît « comme un don reçu de Dieu, comme un talent à faire fructifier, comme un appel à répondre aux intentions du Créateur sur l'homme ». Et l'on peut rejoindre ici la philosophie de l'acte et de la participation élaborée jadis par saint Thomas.

2. *Le problème de l'irrationnel et de la raison*. La pensée moderne n'a pas tort de faire une large part à l'irrationnel. C'est le grand mérite de penseurs tels que Newman, Blondel, Marcel et Jaspers d'avoir rompu avec un rationalisme dans lequel l'homme n'est plus une personne vivante, mais un spectateur exsangue, sans âme et sans destinée. La foi en la « Transcendance cachée » représente pour Jaspers l'acte suprême de l'existence humaine, celui qui nous confère l'authenticité ultime et nous installe dans la Paix, la Joie, l'Unité véritables. La philosophie moderne manifeste toutefois souvent une méfiance excessive à l'égard du raisonnement. Le pape rappelle que la théologie est une œuvre de la raison élargie, éclairée par la foi. On peut rejoindre ici la formule suggestive de Merleau-Ponty : « Explorer l'irrationnel et l'intégrer dans une raison élargie, telle est la tâche de notre siècle. »

3. *Relation entre la foi et la philosophie*. Certes, la foi a son évidence propre, mais il lui faut une philosophie qui lui soit adéquate, comportant « la mise en relief de la personne humaine comme fin en soi, l'affirmation de l'autonomie de la liberté comme étant le constitutif premier de la personnalité, l'importance accordée au corps, à l'incarnation et, de ce chef, à la mission terrestre de l'homme, enfin la conception spiritualiste et personnaliste de l'Absolu... traits caractéristiques de l'Occident ». Le thomisme est cette philosophie, à condition qu'il soit vivant et repensé à l'usage de notre siècle selon le programme de Léon XIII : *Vetera novis augere*.

4. *La foi chrétienne est-elle conciliable avec la libre recherche ?* Pie XII invite les catholiques à faire un grand effort de synthèse pour intégrer la doctrine catholique dans la pensée et dans la vie modernes. L'Eglise romaine

peut-elle espérer réussir dans cette tentative ? Méditons cette réponse d'Emmanuel Mounier : « Pour percer cette muraille de malentendus qui étouffe le message chrétien, il ne faudrait pas inventer quelque nouveauté magique, mais inventer le christianisme même, rendre à sa Parole sa nudité pénétrante » (« L'agonie du christianisme », dans *Esprit*, mai 1946).

VICTOR BARONI.

F.-J. VON RINTELEN : *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*. Meisenheim/Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1951, 490 p.

Par son intention, ce livre ne manque certes pas d'intérêt. Il se propose de mettre à nu les ressorts essentiels de notre âme de modernes, d'en faire comprendre la « Grundstimmung », la tonalité propre. A cet effet, von Rintelen met au centre la notion de finitude, et dans une analyse de ses implications, montre la pensée contemporaine (ou du moins, ses représentants les plus « représentatifs », c'est-à-dire Heidegger et Rilke) suspendue dans ses diverses manifestations à la méditation toujours récurrente de cette même finitude. Nous sommes livrés au « Pathos der Endlichkeit », qui nous conduit au bord du néant et de la mort réellement morte.

Certes encore, ce livre abonde d'analyses de détail parfois ingénieuses, souvent convaincantes. Les textes cités sont rarement dépourvus d'intérêt propre, et Rilke revit avec intensité devant nous, comme l'expression de la plus moderne des subjectivités. Mais... au fur et à mesure que l'on s'enfonce dans cette lecture, on se sent tourner en rond dans un texte ronronnant dont les indignations mêmes finissent par lasser. Et tout d'abord séduit par le projet de l'auteur, on en vient à le mettre entièrement en question. En définitive, il met bout à bout des opinions — car des affirmations philosophiques séparées de la démarche qui les engendre ne sont rien d'autre — et leur oppose ses protestations, d'autres opinions dont le caractère critique de l'ouvrage interdit la déduction systématique. Que ces opinions soient celles de Heidegger, on le lui accorde. Pour Sartre, il semble moins perspicace, et trop victime de la critique de Gabriel Marcel, qui n'a guère plus de valeur du reste que la sienne. Mais quand cela serait — quand la pensée moderne serait vouée au fini, acculée au néant, déchirée par ses contradictions, un désespoir hautain ou résigné : le problème de sa vérité n'en est pas pour autant tranché. Ce n'est pas parce qu'une pensée me décourage qu'elle est fautive. Et quand on essaie de ressaisir les valeurs positives au nom desquelles von Rintelen condamne la pensée moderne, on ne s'étonne pas de le voir souscrire aux positions les plus bienséantes, les plus dogmatiques, et sociologiquement les plus « reçues »...

N'exagérons tout de même pas dans la sévérité : par instant, la critique est moins banale, et l'on trouvera, dans les chapitres finals, des points d'ancrage pour une méditation des exigences mêmes de la pensée philosophique. Il reste que le livre serait bien plus long s'il avait été notablement plus court...

PHILIPPE MULLER.

HENRI GOUHIER : *Le théâtre et l'existence*. Paris, Aubier, 1952, 222 p.

« C'est la même recherche qui continue. » Tels sont les mots par lesquels l'auteur introduit ce nouvel ouvrage consacré au théâtre<sup>1</sup>. Les qualités du précédent s'y retrouvent, avec plus de bonheur encore : transparence, profondeur, simplicité. Pas une page qui ne soit vivante et suggestive.

Il y a un tragique universel, nous dit M. Gouhier, dont le théâtre ne réalise sur la scène qu'une fixation particulière. Loin d'être simplement spectaculaire, ce tragique théâtral exige de ma part une contribution positive. « Mon bon vouloir fait exister Hamlet » (p. 29). Il implique, d'autre part, la présence d'une transcendance, sans laquelle la pièce n'alignerait qu'une absurde et fortuite succession d'événements. Non qu'un tragique de l'absurde soit impensable. Mais il postule une transcendance anonyme et muette qui lui donne son sens (p. 45).

Transcendance ne signifie pas nécessité, mais fatalité, c'est-à-dire reconnaissance d'une liberté dans l'homme, fût-elle impuissante et désespérée. « Le destin est tragique parce qu'il écrase une volonté qui voulait une autre destinée » (p. 50). La jalousie d'Othello, réduite au déterminisme des glandes et de l'hérédité, ne serait plus tragique. Qu'est-ce à dire, sinon que « la tragédie commence dès que l'homme prend conscience de sa liberté » (p. 58).

Transcendance et liberté, tels sont les deux pôles du tragique. Dans ces conditions, la mort représente un élément essentiel au théâtre, non par sa seule présence ni par le nombre des cadavres, sans quoi la *Tour de Nesles* serait plus tragique que *Bérénice*, mais parce qu'elle oblige la conscience à refuser librement, comme accidentel, un événement qui la transcende comme inévitable. Certes, la mort perd son tragique lorsqu'elle est éprouvée machinalement, du point de vue du croque-mort, ou quand la certitude de l'immortalité la réduit à un simple passage d'un monde dans un autre (Socrate, Polyeucte). Mais ce sont là des cas limites. La perspective chrétienne, où l'homme, enseveli dans la mort par le péché, en est affranchi par la rédemption, est essentiellement tragique.

Le paradoxe du théâtre est de me faire admettre la réalité de l'irréel. Cette irréalité culmine dans la farce et la féerie, non que ces genres représentent la forme pure du théâtre, car le réalisme a ses droits, mais ils attestent la souveraine liberté de l'artiste en matière de création (p. 112).

Qu'en est-il du comique ? Le rieur n'est jamais engagé dans l'aventure qui le fait rire. Je ne puis donc rire d'un individu que si je cesse de le sentir mon semblable, et je ne suis jamais vraiment comique à mes propres yeux. Le comique exige l'évanouissement du biographique et du personnel. Il est, par essence, lié au type, c'est-à-dire à l'abstraction. Cette dernière, toutefois, diffère de l'universalité conceptuelle : elle est le produit d'une simplification passionnelle. Elle grossit un aspect particulier du réel, elle n'en retient qu'une facette. Le monde comique est à la fois typique et partiel, c'est-à-dire souvent injuste (ex. *Les Nuées*).

Quels sont enfin les rapports du merveilleux et du tragique ? Ces deux genres s'excluent l'un l'autre, puisque le premier rejette la transcendance

<sup>1</sup> L'ouvrage antérieur, intitulé *L'essence du théâtre*, et précédé des témoignages de Georges Pitoëff, de Charles Dullin, de Louis Jouvet et de Gaston Baty, a paru chez Plon, dans la collection « Présence » en 1943 (un vol. de 235 p.).

dans l'irréel tandis que le second exige un acte de foi dans la réalité de cette même transcendance. « Pour le non-chrétien, il n'y a jamais de tragédie chrétienne, il n'y a que du merveilleux chrétien » (p. 175). Mais rien n'empêche au non-chrétien d'admettre, en tant que spectateur, la situation chrétienne proposée par l'auteur. « Pour le non-chrétien comme pour le chrétien, l'*Annonce faite à Marie* est une tragédie, non un conte de fées où les fées s'appelleraient Dieu » (p. 176).

Tels sont les principaux thèmes de cet ouvrage important, qui nous propose, avec une parfaite bonne grâce, les fruits d'une lecture abondante et d'une sincère méditation.

RENÉ SCHAEERER.

ERWIN NICKEL : *Das « physikalische Modell » und die « metaphysische Wirklichkeit »*. Versuch einer Metaphänomenologie. München/Basel, Reinhardt Verlag, 1952, 100 p.

Le désir de l'auteur est de parer à la disparition de la conscience métaphysique en face du progrès de la connaissance scientifique. Il établit dans son opuscule ce qu'il appelle la pyramide hiérarchique de l'être, où la contemplation et l'analyse alternent dans la prise de connaissance de l'être. Il n'y a, dit-il, aucune représentation satisfaisante du Monde qui ne comprenne l'être matériel que comme réalité secondaire à la suite d'un être immatériel primaire. Si l'homme vit bien dans le spatio-temporel, il n'y ramène pas l'essence de son expérience. La science se fait des modèles de la réalité matérielle, remplacement de la question « pourquoi » par la question « comment ». Mais le Monde est aussi et plus haut sur la pyramide, expression de principes métaphysiques. D'où finalité en tant qu'expression d'une réalité sensible. Le Monde apparaît, en haut de la pyramide, comme œuvre divine. Il y aurait une analogie mais une différence de degré aussi entre la physique, science uniquement rationnelle de la réalité matérielle, et, par-derrière elle, la métaphysique, entre les dimensionnalités physique et métaphysique.

Relevons d'intéressants passages sur le problème de l'entéléchie que l'auteur introduit déjà au niveau de la matière : la matière en tant que telle se comporte conformément à sa raison d'être. Le postulat d'entéléchie n'est autre que la constatation qu'en dessus du comment il y a le pourquoi.

La comparaison de preuves de l'existence de Dieu avec les calculs faits au moyen des théories physiques (p. 58) est pour le moins inattendue, mais elle situe assez bien ces preuves.

Relevons quelques passages qui ne nous paraissent pas résister à la critique. Il est dit (p. 41) que des lois de mouvement n'expliquent rien ; cette proposition provient d'une méprise sur la méthode en physique. Une comparaison faite entre la musique et la peinture (p. 54) laisse fort à désirer, parce qu'elle repose sur la supposition fautive que la peinture (il s'agit là de peinture abstraite) admet une interprétation au même sens que la musique qui doit être jouée pour produire sa pleine action. Et quelques petits passages encore.

L'auteur pense enfin que si les phénomènes physiques fournissent la forme d'expression d'une métaphysique qu'entremettent les catégories d'espace et de temps, il en existe peut-être d'autres ayant d'autres catégories pour intermédiaire. Il est difficile d'attacher à cette pensée laissée sans preuve tangible autant d'importance que l'auteur le voudrait.

ANDRÉ MERCIER.