Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 4 (1954)
Heft: 2

Buchbesprechung: Bibliographie

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

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

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

Download PDF: 15.07.2025

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

BIBLIOGRAPHIE

RONALD KNOX : *Richesses de l'Ancien Testament.* Retraite sacerdotale. Traduit de l'anglais par le R. P. A. Tenneson S. J. Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 185 p.

Placé à l'enseigne du « moulin symbolique », le fameux chapiteau de la basilique de Vézelay, cet ouvrage présente une série de dix-huit méditations préparées à l'intention d'une retraite de prêtres anglais. Mgr Knox se sert « des récits de l'Ancien Testament, plus ou moins dans leur ordre, comme d'un fil auquel suspendre ses méditations, comme un aperçu sommaire des divers états d'âme, pour nous permettre d'y insérer les détails correspondant à nos propres besoins » (p. 9). Cette citation indique bien dans quelle intention l'auteur choisit ses personnages et avec quelle liberté il prolonge les lignes jusqu'à la vie sacerdotale actuelle. Ainsi le récit de la création de l'homme lui permet de parler de l'ordination qui fait du prêtre parmi les hommes ce que l'homme est parmi les créatures : un vicaire et un liturge. Abraham est l'image de l'obéissance à la vocation reçue ; Esaü celle du péché qui conduit au mépris de nos privilèges. Saül est l'homme pratique qui cède à la tentation de l'impatience. Roboam paie chèrement le prix du manque de douceur. Elie illustre la prière qui doit se soumettre à la volonté divine, Elisée la grâce de la persévérance, etc. D'autres récits sont traités typologiquement : Jacob, serviteur chez Laban, annonce l'incarnation ; Joseph la Passion, Esther Notre-Dame qui intercède pour nous. Mais ces typologies se perdent généralement dans les détails, sautant en de périlleux raccourcis de l'Ancien Testament à nos jours sans passer par le Christ, nœud indispensable de toute saine typologie. Aussi les avons-nous moins goûtées que les méditations pastorales où le sens psychologique, l'humour et le bon sens anglo-saxons se mêlent à beaucoup de pénétration spirituelle. Ces études sont trop rapides pour laisser entrevoir toute la portée théologique des personnages de l'ancienne alliance dont certains pourraient bien mettre en question la notion romaine du sacerdoce. Cependant tout ministre de l'Evangile trouvera dans ces pages de réelles « richesses » pour son ministère et des suggestions homilétiques qui le ramèneront, s'il est encore nécessaire qu'il le soit, aux récits si colorés de l'Ancien Testament.

SAMUEL AMSLER.

GEORG FOHRER : *Die symbolischen Handlungen der Propheten.* Zürich, Zwingli-Verlag, 1953, 107 p. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 25.

L'auteur de cette monographie enregistre, dans l'Ancien Testament, trente-deux récits d'actes symboliques des prophètes ; ils se composent en général d'un ordre d'exécution, du récit de cette exécution et enfin de l'explication de l'acte, ces trois éléments pouvant se grouper de diverses façons et s'agréger des indications subsidiaires, par exemple sur les témoins de l'action symbolique, sur la promesse divine de réalisation, etc.

Le plan de l'étude est aussi simple que logique : l'auteur étudie successivement l'origine des actions symboliques, leur exécution, leurs caractéristiques, leur portée, et il en tire des conclusions pour la compréhension du prophétisme israélite.

Au point de départ, il y a l'évidente relation des actions symboliques avec le domaine magique d'où elles procèdent. Fohrer l'illustre par de nombreux exemples tirés des livres historiques, d'Osée, Esaïe, Jérémie, Ezéchiel et Zacharie. Ces exemples reposent sur de bonnes traditions historiques en dépit de développements légendaires. Les actions symboliques des prophètes sont donc des actes réels, conscients et intentionnels ; elles ne se réduisent pas à de simples impulsions pathologiques, mais sont fondées sur un ordre divin et ont ainsi un but didactique, leur sens étant précisé par une parole de Yahvé ou du prophète.

D'après M. Fohrer, l'élément magique présente trois degrés, selon que l'action symbolique concrétise le prototype de l'action ou même s'identifie avec lui, selon qu'il la représente seulement, selon enfin qu'il n'en est qu'un signe. D'autre part, la magie est progressivement surmontée dans la mesure où l'acte symbolique vise à réaliser une volonté préalable de Dieu. Si l'on veut, le mécanisme est le même que dans l'opération magique, mais le but est tout différent ; l'action prophétique cesse ainsi d'être une manifestation de puissance humaine pour devenir le symbole de la volonté et de la puissance de Dieu.

Résumons la pensée de Fohrer en précisant que l'action prophétique est symbolique en un double sens : elle est d'abord, comme l'action magique et profane, un moyen pour représenter et anticiper un acte à signification symbolique ; mais elle est aussi elle-même un symbole, celui de la volonté divine révélée au prophète et de sa réalisation divine ultérieure (p. 84). Ou, en d'autres termes, le prophète accomplit symboliquement un événement imminent qu'il annonce ainsi avec puissance comme une intervention divine. Et, ce faisant, il symbolise aussi la réalisation de cet événement en tant qu'acte divin résultant de la parole efficiente. Au fond la parole prophétique inclut donc l'acte et cet acte n'a pas une autre portée que la parole et doit être compris comme elle (p. 87). Le prophète devient ainsi le symbole du fait que l'exigence de Dieu concerne l'homme tout entier. En conclusion, l'efficience de l'acte symbolique prophétique ne réside point en cet acte même, mais en la puissance divine qui en dicte l'accomplissement (p. 93).

L'auteur considère dans une dernière partie les conséquences de son analyse pour la compréhension du prophétisme, c'est-à-dire les rapports de la prophétie avec l'action, avec le symbole, avec la magie, et il termine par quelques remarques sur la relation entre le prophétisme et la tradition orientale et israélite. Il appert de là que les prophètes n'étaient pas esclaves des motifs traditionnels, qu'ils les employèrent librement et qu'en véritables créateurs ils ont transformé et sublimé l'apport traditionnel et magique (p. 107).

L'ouvrage de Fohrer est une contribution très méthodique et solide à l'étude du thème qu'il a choisi. On l'en félicitera et on lui sera reconnaissant de son ample collection de parallèles ethnographiques, de sa discussion exégétique soigneuse quoique parfois encore trop cursive (p. ex. pour Osée 1-3), de son effort pour mettre en lumière la subordination ou l'élimination progressive de l'élément magique dans les actions symboliques des prophètes israélites. Peut-être trouvera-t-on ses analyses excessivement abstraites et parfois un peu schématiques, son procédé trop teinté de pensée dialectique (cf. p. 94-95

la qualification de l'action prophétique tour à tour comme « unbedingt wirksam » et comme « bedingt wirksam » !). Peut-être souhaiterait-on une compréhension plus psychologique, plus souple et plus concrète du prophétisme. Mais, à tout prendre, l'œuvre est de valeur et mérite sérieuse considération.

Neuchâtel PAUL HUMBERT.

ERNST LOHMEYER : *Das Vater-unser erklärt.* 3. Auflage. Zürich, Zwingli-Verlag, 1952, 216 p. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 23.

La première édition de cette étude désormais classique avait paru chez Vandenhoeck et Ruprecht, à Gœttingue, en 1946, alors que la disparition de l'auteur laissait encore quelque espoir de le voir bientôt reprendre ses travaux sur les origines chrétiennes. Son interprétation de l'Oraison dominicale fait mesurer, peut-être plus encore que ses autres ouvrages, tout ce que l'exégèse du Nouveau Testament a perdu dans ce drame.

L'auteur appliquait aux deux textes de l'Oraison dominicale (Mat. 6 : 9-13 ; Luc 11 : 2-4) son hypothèse bien connue de la double origine, galiléenne et jérusalémite, du christianisme primitif. Le texte de Matthieu, probablement le plus archaïque, aurait été conservé par les disciples de Galilée tandis que celui de Luc, dont l'araméen est moins facile à reconstituer et la pensée beaucoup moins apocalyptique, trahirait une origine jérusalémite d'orientation ébionite. Vouloir reconstituer le texte de la prière prononcée par Jésus, comme Harnack l'a tenté, est peine perdue ; il faut tenir compte des deux textes avec cette confiance qu'ils nous apportent l'un et l'autre des échos assez directs de l'enseignement du Maître (p. 2, 207 ss.).

L'interprétation, comme dans les autres commentaires de l'auteur, est à la fois eschatologique et cosmologique. Par l'irruption du Royaume, la communauté messianique qui prononce l'Oraison dominicale est placée dans la proximité même de Dieu : « In diesem Nichts an menschlicher Sicherheit, diesem Alles an eschatologischer Gewissheit ruht allein das Dasein dieser Beter » (p. 40). Le Dieu de l'Oraison dominicale est absolument transcendant *et* infiniment proche de l'homme. La « sanctification » de son nom est celle des derniers jours, que Dieu seul peut accomplir et non, comme le pensaient saint Augustin et Luther, la louange quotidienne de nos prières et de nos œuvres (p. 53 ss.). Quant au « règne » de la deuxième demande, c'est l'établissement final et imminent de l'autorité de Dieu sur la terre *et* dans les cieux (le « comme au ciel » n'est pas comparatif). L'impénétrable pain « quotidien » n'est ni le logos substantiel des Pères grecs, ni tout ce qui est nécessaire à une vie physique décente, mais le minimum indispensable à l'existence éphémère de la communauté messianique ; ce pain, comme don de Dieu, fait penser au banquet du Royaume, et non au pain de la cène (p. 109 ss.). Quant aux « dettes » ou fautes, seul le pardon définitif (et non renouvelé) de Dieu pourra les effacer en *même temps* que la lumière du Règne manifesté pulvérisera les haines humaines dans une réconciliation générale. La « tentation » n'est pas cette épreuve par laquelle Dieu exerce son peuple à ne compter que sur son secours, mais l'affrontement ultime du fidèle avec le Tentateur, à la porte même du Règne. Enfin, la doxologie finale, qui n'est originale ni dans Matthieu ni

dans Luc, rappelle plutôt les Psaumes, que l'apocalyptique juive puis chrétienne du premier siècle. Mais puisqu'elle appartenait au rituel du temple et de la synagogue, rien ne s'oppose à ce que Jésus l'ait prononcée, comme tout juif récitant le Qaddish.

Ce bref aperçu ne saurait donner une idée de l'étendue des connaissances historiques ni de la profondeur des réflexions exégétiques de l'auteur. En regard de telles qualités, les réserves à formuler revêtent une importance secondaire. Elles porteraient, nous semble-t-il, sur l'hypothèse « Galilée-Jérusalem », qui ne s'est pas imposée ; sur l'importance exagérée donnée à la reconstitution des structures et rythmes littéraires ; sur son originale interprétation de la « terre » et du « ciel » de l'Oraison dominicale. Par contre, sa démonstration du caractère communautaire et eschatologique de l'Oraison dominicale nous a paru plus féconde que celle d'Albert Schweitzer. L'eschatologie de Lohmeyer était vraiment une attente de Dieu, tandis que Schweitzer mettait au premier plan les catastrophes nationales et terrestres qui n'en constituaient que le scénario populaire et déjà négligé au temps de Jésus sous l'influence de l'hellénisme, comme le montrent les plus anciennes traditions rabbiniques conservées dans le Talmud.

PIERRE BONNARD.

CONNY EDLUND : *Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matt. 6 : 22-23 und Luk. 2 : 34-35.* Kopenhagen, Ejnar Munksgaard ; Lund, Gleerups, 1952, 143 p. Acta seminarii neotestamentici uppsaliensis, XIX.

Le séminaire de Nouveau Testament créé par Fridrichsen à Uppsala est une pépinière de savants formés aux disciplines les plus rigoureuses de l'exégèse biblique. Après les études de Bo Reicke sur la Descente aux enfers, de Riesenfeld sur la Transfiguration, de Almquist sur Plutarque et le Nouveau Testament, voici une analyse d'une des péricopes les plus difficiles des évangiles, la parole de Jésus sur l'œil qui, bon ou mauvais, éclaire ou enténèbre l'homme tout entier.

Selon notre auteur, ces versets ne sont pas une parabole mais une métaphore ; l'image doit donc être transportée dans son ensemble sur le plan spirituel, et non seulement dans sa pointe comme dans la parabole. D'autre part, l'analyse du procédé littéraire fréquent dans le Nouveau Testament montre que le v. 23 a en est le centre ; sur les lèvres de Jésus, il devait avoir un accent polémique dirigé contre les pharisiens accusés de ne pas vouloir discerner les signes du Royaume. La rédaction de Luc, de tendance exhortative, doit être bien postérieure.

Dans les cadres de l'anthropologie vétérotestamentaire, l'« œil » et le « cœur » caractérisent l'homme tout entier. Un « mauvais œil » est donc un homme caractérisé par ce refus de discerner le Royaume. Un œil sain (ἁπλοῦς correspondant à l'hébreu תָּמִים), c'est l'homme qui reçoit le Royaume avec simplicité, droiture, sans arrière-pensée et de tout son cœur, comme le prescrit Deut. 18 : 13 : « Tu seras *entièrement* à l'Eternel ton Dieu. » Ce thème de l'intégrité de l'homme devant Dieu (intégrité qu'il ne faut pas confondre avec la perfection morale) se rencontre surtout dans les *Testaments des douze Patriarches*, apocryphe trop négligé par les historiens du Nouveau Testament.

Cet œil n'est donc ni la conscience morale (Meinertz, etc.), ni la « nature intérieure » (Windisch, etc.), ni la foi (l'exégèse protestante orthodoxe) mais l'homme en tant qu'il est concrètement dans la possibilité de croire, par la présence de Jésus.

Nous ne voyons aujourd'hui que Michaëlis qui ait donné de ce texte une exégèse semblable ; l'étude de Conny Edlund contribuera à la faire connaître. Nous n'aurions qu'un vœu à exprimer : Que l'auteur la complète par une analyse du second terme de la comparaison, ce « mauvais œil » qui décrit la duplicité religieuse de l'homme et se rapproche de la mystérieuse « hypocrisie » dont parlent les évangiles.

PIERRE BONNARD.

MARTIN KÄHLER : *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.* Neuherausgegeben von E. Wolf. München, Chr. Kaiser Verlag, 1953, 80 p. Theologische Bücherei, 2.

Dans nos jeunes années, nous tenions Martin Kähler (1835-1912), faute de l'avoir lu, pour un affreux bibliciste piétiste. Aujourd'hui, les témoignages ne se comptent plus qui proclament en lui le précurseur de l'Ecole de la tradition orale, des études sur le temps biblique, et surtout de l'exégèse dite théologique. La lecture du célèbre discours de 1892 sur « le Jésus historique et le Christ biblique de l'Histoire » confirme ces témoignages. On y trouve en germe l'essentiel de ce que Schniewind, K. L. Schmidt, Hoskyns, Cullmann et toute l'école de Schlatter ne cessent de répéter depuis trente ans : Le Nouveau Testament, témoignage de la foi chrétienne primitive, ne permet aucune reconstitution satisfaisante de la vie de Jésus (p. 18 ss.) ; le Christ agissant dans l'histoire n'est pas le Jésus historique mais le Seigneur de la première génération chrétienne, le Kurios du Nouveau Testament (p. 30 ss.) ; croire ne signifie pas s'attacher à des souvenirs irrécusables sur la personnalité de Jésus mais recevoir le témoignage global du Nouveau Testament (p. 49 ss.), c'est reconnaître dans le Christ biblique le geste historique de Dieu pour le salut des hommes (p. 68 ss.). Mais ces quelques propositions ne sont qu'un pâle reflet d'une conférence très nuancée. Le texte de Kähler, d'ailleurs, est assez confus ; sa pensée souvent difficile à discerner ; sa position souvent contestable. Si le Nouveau Testament ne nous apporte que le témoignage apostolique au Christ « mort et ressuscité pour nos offenses », quelle importance accorder à l'enseignement de Jésus, et en particulier à son interprétation prophétique de la loi de Dieu ? Mais Kähler avait autre chose à dire ; ce disciple de Tholuck luttait sur trois fronts, contre le biblicisme littéraliste wurtembergeois, contre l'école alors florissante des « vies de Jésus », contre le subjectivisme de W. Herrmann.

Cette nouvelle impression de la première édition reproduit en notes les principales adjonctions de la seconde édition et, même, quelques extraits des réponses publiées alors par les principaux contradicteurs de l'auteur ; le tout se lit comme un roman policier. Rappelons que notre revue a publié une traduction intégrale d'une autre conférence importante de Kähler : « Notre combat pour la Bible » (1903, p. 142-257).

PIERRE BONNARD.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Les Stromates*. Stromate II. Introduction et notes de P.-Th. Camelot, O. P., texte grec et traduction de Cl. Mondésert, S. J. Paris, Editions du Cerf, 1954, 144 p. Sources chrétiennes, 38.

Pour qui n'est pas helléniste qualifié, la traduction des œuvres de Clément d'Alexandrie présente des difficultés telles qu'il abandonne la partie et se prive ainsi de la joie de savourer les ouvrages du plus cultivé et du plus attique des Pères grecs. Le théologien saura gré au P. Mondésert de poursuivre la publication des textes attachants de l'illustre alexandrin ; après le *Protreptique*, puis les *Extraits à Théodote* (introduction et traduction dues au P. Sagnard) et la première *Stromate* traduite par M. Caster, voici la deuxième *Stromate*, dont l'introduction rédigée par le P. Camelot ne reprend pas les renseignements littéraires et historiques donnés à propos de la publication de la première *Stromate*, mais en expose le contenu : nécessité de l'acte de foi pour pratiquer les vertus chrétiennes, refus de cet acte chez les faux gnostiques. En quelques pages denses, l'introducteur dégage la théologie de la foi de Clément, résumant son bel ouvrage sur *Foi et gnose chez Clément d'Alexandrie*, puis conclut par une description des vertus du gnostique.

Le texte présenté est celui du Corpus de Berlin, établi par O. Staehlin, que le P. Mondésert a corrigé sur quelques points. Les notes portent sur les diverses leçons et les corrections, sur les sources des citations abondantes de Clément, sur des indications bibliographiques relatives aux origines et répercussions de telles ou telles conceptions de Clément. Ces notes d'un intérêt indéniable facilitent la compréhension du texte, dont la traduction précise et claire du P. Mondésert se lit aisément.

Au moment où les théologiens scrutent les rapports entre la foi chrétienne et la culture grecque, renouvellent l'intelligence des courants gnostiques et s'efforcent de mieux comprendre la mentalité très complexe du deuxième siècle de notre ère, l'œuvre de Clément, dont la lecture ouvre toujours de nouveaux horizons, garde une actualité à ne pas négliger, ne serait-ce que par sa compréhension large, souple et nuancée (pour ne pas dire inspirée par la plus authentique charité chrétienne) de la sagesse grecque.

GABRIEL WIDMER.

Œuvres de saint Augustin. 10. 1re série : Opuscules. X. Mélanges doctrinaux. Texte de l'édition bénédictine. Introductions, traduction et notes par G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet. Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 832 p.

Le chanoine Bardy, à qui l'on doit entre autres la présentation des *Retractationes* dans cette collection, a rédigé les introductions, les notes des quatre traités qui composent ces mélanges doctrinaux : *Quaestiones LXXXIII* (trad. : le R. P. Beckaert), *Quaestiones VII* ad Simplicianum (trad. : M. Boutet), *Quaestiones VIII Dulcitii* (trad. : G. Bardy), *De divinatione daemonum* (trad. : M. Boutet).

L'introduction aux 83 *questions* nous vaut une mise au point informée de ce genre littéraire dans l'antiquité gréco-romaine. Ecrites entre 386 et 396, ces questions nous indiquent quelles étaient les préoccupations philosophico-théologiques de saint Augustin à la veille de son élévation à l'épiscopat :

problèmes relatifs à Dieu, à l'âme, au libre-arbitre, à l'herméneutique de textes difficiles de la Genèse, de l'Exode, des épîtres, etc., tels qu'ils se posent à son esprit dans sa lutte contre le manichéisme.

Les réponses données aux sept questions de Simplicianus, évêque de Milan (397) se rapportent à l'interprétation des textes relatifs à la loi, à la grâce et aux mérites (Rom. 7 : 7-25 ; 9 : 10-29) et de quelques passages du livre des Rois. Ce traité marque une étape décisive dans le développement de la pensée de saint Augustin et dans sa compréhension du paulinisme ; centré sur la notion de grâce, il annonce déjà les livres anti-pélagiens.

Dans ses réponses aux 8 questions à Dulcitius (tribun chargé autrefois de faire rentrer les donatistes dans la légalité) datant de 425, saint Augustin cite des fragments de ses œuvres antérieures, où il avait déjà examiné les points soulevés par son correspondant concernant la prophétie et la possibilité d'une révélation dans le paganisme. Ce thème est approfondi dans le court traité du *De divinatione daemonum* (406-411), qui reproduit et développe un entretien entre l'évêque d'Hippone et quelques-uns de ses collègues sur la valeur religieuse du paganisme, de ses sacrifices et de ses prophéties.

Avec la publication de ces mélanges doctrinaux s'achève la première série (opuscules) des œuvres complètes de saint Augustin, véritable petite somme de philosophie, de théologie, de spiritualité augustiniennes, dont nous ne saurions assez recommander la lecture et la méditation ; rien ne peut remplacer le contact avec une œuvre classique dont l'accès nous est facilité par la présente édition.

GABRIEL WIDMER.

GUIDO SCHMIDT : *Der Ausgang neuprotestantischer Theologie aus der kritischen Philosophie Eberhard Grisebachs*. Bern und Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1953, 354 p.

Ce n'est pas le moindre mérite de ce livre d'appeler l'attention des théologiens particulièrement sur le philosophe de Zurich, trop peu connu à côté de Jaspers et de Heidegger. La réflexion de Grisebach, à la fois strictement fidèle à son intention de scruter l'existence en toute liberté philosophique, et remarquablement accessible aux impulsions et aux indications venant de la théologie, apparaît — c'est son immense intérêt — comme un dialogue mouvementé et fructueux entre le philosophe et les tenants de la théologie révélée.

Une analyse soigneuse de la pensée des périodes « précritique » et de « transition » (1910-1923), encore tributaire du néo-idéalisme, prépare et oriente l'interprétation de la période « critique » (1923-1945) et de ses prises de position théologiques, interprétation qui constitue l'objet principal de l'ouvrage. Grisebach conçoit le Moi comme un monde fermé, régi par une pluralité de principes contradictoires, causalité, finalité, subjectivité, objectivité, chacun étant l'origine d'un système de vérité irréductible, et sans référence à la « réalité » transcendante. Aucune « métaphysique » n'est possible ; toute métaphysique est fausse, car elle n'est que la systématisation d'un des principes, la substitution abusive d'une « vérité » du monde intérieur à la « réalité » extérieure. Cette réalité échappe entièrement à la connaissance objective, et ne peut qu'être « attendue » et « rencontrée » dans la contingence du quotidien. Le « prochain », l'autre, qui limite et met en question le monde vrai du Moi, fait échec à sa volonté de domination systématique, est celui en qui la réalité

vient à moi, et qui m'offre et m'impose, dans la « souffrance pratique » de la limitation, l'avenir que je puis saisir en renonçant à moi et en aimant le prochain.

D'où la critique de toute théologie prétendant « placer la foi dans la sphère de la connaissance ». Quiconque parle dogmatiquement de l'absolu de la révélation est déjà victime de la volonté de domination du Moi, et il ne parle en réalité que d'un principe du Moi érigé en absolu : il s'est échappé de la sphère de la contingence et de la « souffrance pratique », dans laquelle seule la vérité est « rencontrée ». Grisebach ne fait pas exception pour la « théologie dialectique », qui s'oppose sans doute aux systématisations idéalistes des théologies libérales, mais est fort à l'aise dans sa propre systématisation, à peine voilée par une rhétorique paradoxale, écho à la fois de la crise qui suivit la première guerre mondiale et de la dialectique hégélienne.

L'auteur s'efforce de retourner cette critique contre Grisebach lui-même. Ce que le philosophe rencontre dans la personne du prochain n'est nullement la « réalité » : pourquoi un autre Moi, le Moi du prochain, serait-il la limite qui met fin à l'impérialisme de mon Moi ? Et quand le philosophe et les théologiens influencés par lui appellent « croix » la « souffrance pratique », ne substituent-ils pas au fait historique, origine de toute vraie théologie, une vérité générale anthropologique, comme l'ont fait les théologiens néo-protestants ?

Certes. Il nous paraît toutefois que M. Schmidt, trop bridé par les schémas de pensée du théologien de Bâle, et trop préoccupé de démontrer le « néo-protestantisme » de Grisebach, n'apprécie pas à sa juste valeur une philosophie qui étudie avec un remarquable sérieux les conditions et les formes internes de la rencontre de Dieu et de l'homme ; lorsqu'on lit à la dernière page de son livre que la philosophie de Grisebach *pourrait* être une vraie philosophie chrétienne, rien dans les jugements émis dans les précédentes ne prépare cette affirmation. On apprécie d'autant plus l'objectivité avec laquelle l'auteur rend compte de la pensée du philosophe, permettant au lecteur de prendre position lui-même, et d'arriver, peut-être, à des conclusions différentes des siennes.

CHRISTOPHE SENFT.

KARL BARTH : *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen.* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1952, 56 p. Theologische Studien, 34.

S'il fallait traduire en français une étude récente sur la pensée de Bultmann, nous choisirions celle de Karl Barth, toute de nuances, de questions posées avec autant de respect que d'intraitable insistance. Ici, enfin, Bultmann n'est pas rapidement écarté comme rationaliste, ou philosophe existentialiste, ou théologien libéral. Barth relève très bien que ce qui empêche de classer Bultmann dans ces schémas habituels, c'est l'importance « décisive » qu'il donne (contre l'école de Berne, Buri, etc., par exemple) au fait historique du Christ, importance qui confère au Nouveau Testament la valeur d'un message révélant seul à l'homme sa véritable situation dans le monde et devant Dieu. Barth verrait plutôt en Bultmann un héritier de la tradition luthérienne qui, toujours, a insisté sur l'aspect subjectif du salut, sur l'*applicatio salutis*, sur une connaissance de Dieu réduite et concentrée dans la connaissance de ses « bienfaits ». Si c'est là le centre de l'effort de Bultmann, son programme de « démythologisation » du Nouveau Testament n'est que secondaire. De ce

programme, Barth ne pense pas beaucoup de bien ; il reproche surtout à son interlocuteur d'aborder le Nouveau Testament avec un préjugé (Vorverständnis) existentialiste qui fait violence à son intention la plus profonde de comprendre et de faire comprendre le Nouveau Testament. Dieu, en Jésus-Christ, n'est-il pas entré dans nos catégories cosmologiques et historiques et n'est-ce pas, une fois de plus, du docétisme que de vouloir purger la foi chrétienne de ces catégories ? Barth ne pense pas qu'on puisse réduire les expressions mythiques du Nouveau Testament (incarnation, rédemption à la croix, ascension, résurrection, eschatologie temporelle, etc.) à leur seul et indéniable contenu anthropologique.

PIERRE BONNARD.

Initiation théologique, par un groupe de théologiens. Tome III. Théologie morale. Paris, Les Editions du Cerf, 1952, 1278 p. (avec quatre hors-texte).

Les traités de morale catholiques, pour la plupart, débutent par le chapitre relatif à la loi, pour montrer que toute l'éthique se fonde sur l'obligation. Après une analyse de la conscience morale, considérée comme la norme de toute activité volontaire, ils étudient l'acte humain, puis les vertus théologales et cardinales, leurs vices parallèles. Ensuite, ils précisent les préceptes et les conseils selon l'ordre des commandements du Décalogue et envisagent pour finir l'aspect moral des différents sacrements.

Poursuivant la publication de leur *Initiation théologique*,[1] le P. Henry et ses collaborateurs ne suivent pas ce plan classique ; ils nous présentent une *théologie* morale, qui n'est plus une suite de définitions des notions, des prescriptions, des interdictions, fondées sur les décrets du droit canon, mais une somme théologique axée sur le plan de celle de saint Thomas. Voilà une théologie morale qui n'est pas un traité de casuistique : la théologie n'est pas sacrifiée à la morale, ni la morale à la théologie. La théologie est une, comme l'avait si bien vu saint Thomas ; son aspect spéculatif (explicitation du donné révélé) et son aspect pratique (conséquences de ce donné pour le croyant et l'Eglise) constituent l'objet d'une seule science. La distinction moderne entre théologie et morale ne tient pas compte du fait que le retour des hommes à Dieu s'enracine dans l'Acte rédempteur de Dieu.

D'un point de vue historique, le P. Chenu met en relief cette originalité de la position thomiste ; le P. Tonneau en dégage le caractère théocentrique, qui ne se retrouvera plus dans les morales subséquentes, dont le point de départ est l'étude du libre arbitre et de l'obligation. Le P. Spicq donne un aperçu succinct de la portée morale du message néo-testamentaire.

Fidèle à l'esprit de l'Aquinate, la théologie morale doit s'ouvrir par le traité de la béatitude. Le P. Le Guillou montre comment la fin dernière voulue par Dieu détermine toute la morale ; la béatitude est un don de Dieu, de son amour. Si Dieu gouverne tout, il demande à l'homme de lui obéir non seulement en se soumettant à la loi extérieure, mais en se laissant mouvoir par Dieu lui-même. En suivant la même ligne, le P. Dubois étudie l'acte humain comme acte libre et volontaire, orienté tantôt vers le bien, tantôt vers le mal, tandis que le P. Plé en analyse les principes constitutifs, les passions, le P. Mennessier les

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, 1952/III, p. 247-249.

habitus et les vertus, le P. Vergriete le péché et les vices. A côté de ces facteurs, il faut ajouter les moyens dont Dieu se sert pour redresser l'agir humain : la loi avec ses diverses déterminations (éternelle, naturelle, humaine, divine), dont le P. Grégoire nous offre une étude très fouillée, la grâce, dont les données scripturaires sont présentées par la S. J. d'Arc et les développements historiques et théologiques par les PP. Henry et Menu.

Après cette minutieuse enquête sur les effets de l'œuvre de Dieu en l'homme, les auteurs décrivent l'insertion de ses principes dans les actes et les situations particuliers, au lieu d'énumérer les préceptes découlant de chaque vertu. Vertus théologales et cardinales sont envisagées d'après leurs objets spécifiques et directement rattachées à la béatitude. Le P. Liégé traite de la foi à travers la Révélation et de son actualisation chez le croyant ; le P. Olivier s'attache à montrer les fruits de l'espérance et de la charité. Cette petite trilogie est l'un des morceaux les mieux réussis de l'*Initiation*. Si le catalogue des vertus cardinales ne se trouve pas dans le Nouveau Testament, le théologien doit justifier ses emprunts philosophiques et prouver comment l'imitation du Christ l'implique. Le P. Raulin s'y applique pour la prudence, les PP. Tonneau et Lachance pour la justice sous son aspect juridique et le P. Girard sous son aspect théologique (justification), le P. Mennessier pour la religion, le P. Gauthier pour la force (ce qui nous vaut un excellent résumé de la magnifique thèse de l'auteur sur la *Magnanimité, L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne*), le P. Lafêteur pour la tempérance dont il nous donne une analyse compréhensive et nuancée, le P. Gerland pour les vertus sociales.

Les ouvrages classiques étudiaient à cette place le rôle moral des sacrements ; les responsables de cette *Initiation*, suivant saint Thomas, préfèrent étudier la manière dont les vertus précédentes se manifestent dans les différents états, chez les charismatiques (étude du P. Pollet), chez ceux qui mènent une vie active ou une vie contemplative (articles des PP. Camelot et Mennessier), chez les religieux et les clercs (étude du P. Henry). On trouvera à la fin de cette dernière partie un tableau des ordres religieux (fondateurs, dates, réformateurs, effectifs, abréviations), fort utile à consulter.

Cette énumération sommaire laisse entrevoir la richesse des exposés qui nous sont présentés, rattachés les uns aux autres par des introductions, des réflexions (avec brève bibliographie, pistes de travail, quelquefois des définitions de base), dues au P. Henry. Les index sont indispensables, puisque certaines questions sont traitées dans différents chapitres, la justification par exemple, dans le traité de la foi et dans celui de la grâce.

La lecture des ouvrages de morale catholique est souvent rébarbative ; ils nous surprennent par l'absence de référence à une théologie biblique et par leur caractère juridique. Cette *Initiation* se lit avec un intérêt sans cesse accru ; on pourra toujours s'y référer, pour y trouver des éclaircissements sur les notions fondamentales de l'éthique chrétienne, quitte à y apporter les correctifs nécessaires pour un point de vue réformé. Si l'on doit constater l'effort fait pour édifier l'éthique sur une théologie biblique, on ne doit pas sous-estimer les difficultés que soulèvent les emprunts à l'aristotélisme, dont les définitions, les schèmes, la problématique sont si différents de ceux du Nouveau Testament. Les auteurs laissent quelquefois percer le malaise qu'ils éprouvent à vouloir raccorder la morale scripturaire à celle du Stagyrite. Cette méthode pose bien des questions rendues brûlantes aujourd'hui par le renouveau des études bibliques ; pourquoi ne pas chercher à la justifier ? En tentant cette justification, les auteurs seraient entrés en contact avec les théologiens réformés (qui s'effor-

cent de dégager une éthique de la seule Ecriture) et leurs difficultés. Nous regrettons que les travaux de Barth, Brunner, de Quervain ne soient pas mentionnés. Ces questions et ces lacunes mises à part, l'ouvrage mérite d'être lu et consulté ; nous ne lui connaissons pas d'équivalent aujourd'hui en langue française.

GABRIEL WIDMER.

JACQUES ELLUL : *L'homme et l'argent.* Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1954, 220 p. Collection de l'Actualité protestante.

Les œuvres de Jacques Ellul ont toujours cet énorme avantage de se situer à la croisée de la théologie, de la sociologie, des sciences politiques et économiques. Dans *L'homme et l'argent*, l'auteur nous montre une fois de plus que les problèmes les plus concrets de l'existence ne peuvent être connus qu'à partir du réalisme biblique qui place l'homme et ses biens devant le Dieu vivant. Ellul dénonce le mensonge de la politique et de l'économie qui prétendent toutes deux pouvoir résoudre la question de l'argent en l'objectivant dans un système ou une action collective. Mensonge aussi que cette notion personnelle pseudo-chrétienne de la *gérance* qui fait croire à l'individu qu'il a par ses propres moyens la capacité de dominer le pouvoir de l'argent, comme s'il ne s'agissait que d'une affaire morale.

Dans l'Ancien Testament la richesse est donnée à l'homme comme un *signe* de la bonté paternelle de Dieu. Elle est destinée à renvoyer l'homme à Dieu. La question de *l'usage* n'est pas primordiale : seule importe la question de savoir si cette richesse sera reconnue comme un don, ou si l'homme se l'attribuera comme un fruit de son travail ou comme une valeur en soi. Cette dernière attitude est une forme d'idolâtrie qui attire la malédiction divine. La richesse, ce n'est rien d'autre que le *gage* de la Terre promise, un *sacrement* du Royaume à venir et malheur à qui donne au signe la valeur de ce qui est signifié.

Mais Jésus-Christ enlève à l'argent son caractère sacramentaire. Que signifierait encore le don de la richesse, quand Dieu a donné son Fils ? Là maintenant est notre exclusive richesse. Autrefois signe de la promesse, et celle-ci réalisée, l'argent devient signe de Mamon, puissance spirituelle et non économique seulement. L'argent n'est pas moins sacré dans la bourgeoisie (la seule chose « sérieuse ») que dans le monde ouvrier (« quand la question d'argent sera résolue, tous les problèmes humains seront par là même résolus »). Tout s'achète, y compris l'homme. La règle de la société, c'est la vente. Le mobile profond ? *L'amour* pour l'argent. Or cet amour est totalitaire, comme l'amour pour Dieu. Ces deux amours sont inconciliables. Il y a opposition radicale entre l'un et l'autre. On ne peut aimer l'un sans haïr l'autre. Mais il n'est pas en notre pouvoir de nous débarrasser de l'amour de l'argent. Il faut une intervention de Dieu, qui nous dépouille en nous délivrant, et nous délivre en nous dépouillant. C'est l'œuvre de la grâce, un don gratuit, *qui nous fait passer du régime de la vente à celui de la gratuité.*

Dès lors, l'argent devient « une épreuve ». Par notre comportement vis-à-vis de l'argent, nous attestons à Dieu et au monde que nous sommes libérés. « Nous avons alors, par l'intervention de la gratuité, à rompre l'enchaînement des ventes, et la loi de l'argent asservissant l'homme. » On le fera par des actes extérieurs, sans se contenter de l'hypocrite « détachement intérieur »

du riche qui se croit pauvre. Ces actes seront principalement le rejet de l'épargne, le refus des soucis financiers par une recherche active du royaume, la désacralisation de l'argent par le don. Dans ce sens, la collecte du culte doit cesser d'être dans la pensée protestante un acte utilitaire. « Le moment du don devrait être pour nous le moment où nous désacralisons le monde, où nous manifestons notre consécration au Seigneur. »

L'ouvrage se termine par de judicieuses remarques d'ordre pédagogique et par une étude sur le mystère du pauvre.

Ces pages prophétiques posent au lecteur une question essentielle. Il ne faudrait pas l'éluder en posant à son tour à l'auteur des questions secondaires. Mais la Révélation biblique n'apporte-t-elle pas à l'Eglise, *après* cette question fondamentale, des indications pour une solution politique des problèmes matériels du monde ? Nous savons bien à quel point cette préoccupation peut être une échappatoire. Mais nous savons aussi tout le prix que l'Evangile accorde à l'ordre politique. Toute science économique ne serait-elle rien d'autre, pour un chrétien, qu'une tentative d'organiser l'idolâtrie de l'argent ?

ANDRÉ BIÉLER.

JOSUÉ JÉHOUDA : *Le monothéisme, doctrine de l'unité.* Introduction du professeur Henri Baruk. Genève, Editions Synthesis, 1952, 174 p. Cahiers I.E.M., 1er volume.

HENRI BARUK : *Le monothéisme devant la science.* Genève, Editions Synthesis, 1952, 144 p. Cahiers I.E.M., 2e volume.

L'Institut pour l'Etude du Monothéisme, fondé par M. Josué Jéhouda, de Genève, se propose de publier à intervalles réguliers des séries de cahiers (réunis en volumes) destinés spécialement à ceux qu'intéressent l'effort poursuivi par cet Institut. Deux volumes ont inauguré la collection en 1952. — Le premier, dû à la plume de M. *Josué Jéhouda*, comporte cinq cahiers où l'auteur développe les idées qu'il cherche à répandre dans le public depuis de nombreuses années. La thèse fondamentale de l'ouvrage est la suivante : En opposition au dualisme ou au pluralisme occidental, le monothéisme affirme l'unité constante de la vérité. Il englobe tous les aspects de la vie, puisque la théorie de la connaissance qu'il nous offre sert de base non seulement à une doctrine métaphysique cohérente, mais encore à une éthique personnelle et sociale précise qui, si elle était appliquée, permettrait de concilier les contradictions dont l'humanité souffre à l'heure actuelle. Où étudier cette doctrine salutaire, ce « monothéisme révélé, mais également raisonné » (p. 11), sinon dans la tradition biblique, éclairée par l'ésotérisme juif, celui de la Kabbale en particulier. Et M. Jéhouda rejette la forme qu'a prise le monothéisme dans le christianisme qui, à propos de la Trinité, cherche à « concilier l'inconciliable » (p. 10), et celle que lui donne l'Islam qui « rétablit l'unité de Dieu, mais hélas ! au détriment de la liberté individuelle de l'homme » (p. 10). L'auteur, ayant précisé sa position dès les premières pages du livre, envisage le monothéisme à divers points de vue : comme discipline de l'esprit (cahier I), puis dans son rapport avec le sionisme (dont il doit corriger la tendance au laïcisme par trop nationaliste en lui donnant une certitude doctrinale, cahier II), et enfin au point de vue de ses sources, en montrant à la lumière des ouvrages de J. Salvador, Elie Benamozegh et Oscar Goldberg, comment le monothéisme prophétique

(cahier III), ésotérique (cahier IV), ou rituel (cahier V) est valable à notre époque. Un appendice présente en quelques lignes les intentions de l'Institut pour l'étude du monothéisme.

Tout en se plaçant sur un terrain différent, le *Dr Baruk* soutient au fond la même thèse que M. Jéhouda. La science à laquelle fait allusion le titre du livre est avant tout la psychiâtrie, spécialité du Dr Baruk, qui l'a mis en présence de nombreux cas prouvant abondamment les conséquences néfastes, dans la vie des individus comme dans celle des peuples, de ce qu'il nomme la « schizophrénisation de notre époque » (p. 14). A ce mal, un seul remède : le retour au monothéisme qui unit en une harmonieuse synthèse les aspects divers de la personnalité, que dissocie au contraire fâcheusement l'opposition corps-âme dominante dans la pensée occidentale. La science profane, par ses découvertes récentes, contredit ce dualisme, et confirme ainsi peu à peu la science sacrée révélée déjà dans la loi mosaïque. Au point de vue pratique, la pierre de touche dans l'application individuelle ou sociale du monothéisme, c'est le « Tsédek » hébraïque, cette « justice adaptée à l'humanité et tempérée par l'amour du prochain » (p. 20) (en opposition à la justice-Némésis). La recherche de ce qui est juste en soi a une importance primordiale : ainsi, l'auteur a lui-même constaté chez des aliénés la persistance du « Tsédek » (sentiment de ce qui est juste en soi), dont la violation par un traitement mal approprié entraînait une aggravation de l'état du malade (p. 98). — Il ne nous est pas possible de relever tous les aperçus du livre de M. Baruk. Mais nous mentionnerons en particulier les pages où l'auteur analyse le cas de Simone Weill, cas typique d'une nature déchirée par les contradictions de notre époque et où le refoulement du fait « Juif » a produit un conflit psychologique frappant (3e cahier, pp. 39 ss.), et également les pages traitant de la notion de « Tsédek », pages parmi les plus suggestives de l'ouvrage (6e cahier, pp. 91 ss.).

La formation juive de MM. Jéhouda et Baruk explique certains passages où le christianisme est caractérisé d'une manière par trop sommaire (« Il s'est évadé, hors du réel, dans le mythe... » Jéhouda, p. 31. « Jésus, voyant probablement la force terrible de la puissance romaine, conçut l'idée d'un compromis dans la phrase célèbre : « Rendez à César... » ... On abandonne à l'Etat ses pouvoirs arbitraires, et l'individu se réfugie dans une vie idéale séparée de la réalité sociale » Baruk, p. 85, etc.). Mais s'il ne peut être toujours d'accord avec ces deux auteurs, le lecteur chrétien n'en saluera pas moins avec sympathie l'effort qu'ils ont entrepris.

J.-C. MARGOT.

ROBERT JOSEPH COHEN : *Morale individualiste ou morale sociale.* Henri Bergson ou Josué Jéhouda. Préface du Professeur Henri Baruk. Paris, Les Éditions de la Colonne Vendôme, 1950, 47 p.

Cette brochure est un tiré à part d'un article paru dans la revue *Etudes Juives*, d'Elisabethville (Congo belge). M. Cohen y expose d'abord la thèse que Josué Jéhouda soutient dans son livre « La vocation d'Israël », thèse relative au monothéisme facteur d'unité (« la doctrine monothéiste donne l'équilibre entre la théorie et l'action, entre le social et l'individuel, entre le spirituel et le temporel », p. 27). Il relève ensuite la supériorité de cette conception synthétique des choses sur le dualisme bergsonien manifeste en parti-

culier dans la théorie des deux morales (la morale religieuse, ou *morale ouverte*, et la morale familiale, nationale et sociale, ou *morale close*). A son avis, la doctrine d'Henri Bergson renferme un « germe dualiste et socialement défaitiste » (qu'il rapproche du défaitisme freudien, p. 36), alors que celle de J. Jéhouda « forme un tout unitaire et cohérent » (p. 42). Ce dernier a surmonté l'obstacle que constituait, dans l'œuvre de Bergson, le défaut de coordination entre la connaissance intuitive et la connaissance rationnelle telle que l'a conçue Léon Brunschvicg (p. 41). M. Cohen se déclare finalement convaincu que « le verdict de l'Histoire donnera pleinement raison... à la synthèse qui s'épanouit objective, pure, intelligente et noble dans l'œuvre de Josué Jéhouda » (p. 43).

Remarquons toutefois, à propos d'objectivité, qu'elle ne nous paraît pas évidente dans toutes les citations qui nous sont données de l'œuvre de M. Jéhouda, par exemple dans celle-ci : « Dire au Juif : « Deviens chrétien » revient à lui dire : « Deviens antisocial. » (p. 28). Nous discernons en tout cas dans une formule aussi tranchante une regrettable confusion entre une déformation du christianisme et son essence même.

J.-C. MARGOT.

VLADIMIR SOLOVIEV : *La grande controverse et la politique chrétienne (Orient-Occident)*. Traduit du russe par T. D. M. Paris, Aubier, 1953, 230 p. Philosophie de l'esprit.

Vladimir Soloviev, l'auteur de la *Justification du Bien*, n'est pas seulement le plus grand philosophe russe du XIXe siècle, mais, très attaché à l'Eglise orthodoxe et au christianisme, il prit à cœur de travailler à son unité, à l'effacement du schisme de 1054. De là, le nom de « Newman russe » qui lui fut donné. *La grande controverse*, parue en 1883, s'applique, distinguant politique et religion, à dissiper les malentendus, à montrer dans l'Occident et l'Orient chrétiens des forces complémentaires, comme l'action et la contemplation. Le fameux chapitre VI dit non au papisme, oui à la papauté ; « l'affirmation décisive de la liberté religieuse de l'individu et de l'intégrité de la conscience individuelle, c'est le mérite du protestantisme », écrit Soloviev. Il a fait comprendre que l'unité de l'Eglise ne peut pas être établie par la contrainte, pas plus que l'homme ne peut être sauvé par ce moyen. Le chapitre final : Base générale pour l'union des Eglises, retiendra l'attention de tous ceux qui œuvrent dans le mouvement œcuménique, malgré le jugement sévère de Soloviev sur la position des protestants par rapport à l'Eglise universelle.

MARCEL REYMOND.

EMILE JACQUES : *Introduction au problème de la connaissance*. Louvain, Publications universitaires, 1953, 344 p.

Cet ouvrage est « l'esquisse d'une problématique de la connaissance ». En fait, il dépasse en étendue et en profondeur les dimensions d'une « esquisse ». Le terme de *répertoire* le caractériserait assez exactement : répertoire méthodique de questions posées sur le problème de la connaissance.

Qu'est-ce que la *problématique* ? C'est « la branche du savoir qui se préoccupe de la recherche, de la formulation et de la classification systématiques des problèmes relatifs soit à un domaine particulier de la connaissance, soit à son ensemble » (p. 6). Elle est une « *réflexion* sur le savoir », comme l'épistémologie, la méthodologie, la critique des sciences ; mais, tandis que ces branches expriment leurs conclusions « sous la forme de jugements catégoriques », la problématique, elle, « discerne et formule toutes les éventualités possibles, en les laissant telles quelles ». Elle « est une *revue d'hypothèses* » (p. 7).

A ce titre, la problématique justifierait, aux yeux de l'auteur, la « prédominance des formes interrogatives » de son ouvrage. Mais ce procédé, presque exclusif, est « lassant » pour le lecteur. Est-il naturel même à l'esprit qui interroge ? Une question appelle une réponse. Toute recherche aboutit à un résultat au moins provisoire, qui s'exprime en énoncés affirmatifs, non pas nécessairement en jugements « catégoriques ».

L'ouvrage de M. Jacques représente un travail de « bénédictin ». On a de la peine à s'imaginer la somme de temps et de patience fournie pour rassembler un tel nombre de questions sur chaque problème particulier de la connaissance. L'ensemble est construit sur un plan que l'auteur appelle « ordre d'invention méthodique ». La connaissance est considérée sous ses quatre aspects (qui constituent les quatre parties de l'ouvrage) : psychologique, épistémologique, logique et méthodologique (connaissance en exercice dans les différents domaines du savoir). On se demandera pourquoi l'auteur arrête la problématique à la porte de la connaissance religieuse, dont il se contente de signaler l'intérêt. Si le contenu ou l'objet de la foi dépasse toute problématique, la connaissance que l'homme en a, pose, sans contredit, des problèmes.

Les « extraits d'auteurs » (115 pages) placés à la fin du volume illustrent fort bien les questions posées et témoignent, en général, d'un choix judicieux. On pourrait relever cependant la tendance de l'auteur à citer, de préférence, les philosophes de sa « maison », par exemple Van Steenberghen (13 fois), de Raeymaecker (8), Nuttin (4), alors qu'un Boutroux, un Lachelier, un G. Marcel, un Merleau-Ponty ne sont mentionnés chacun qu'une seule fois.

Tel quel cet ouvrage sera très utile, moins peut-être aux « étudiants », aux « esprits curieux de culture générale », comme le voudrait M. Jacques, qu'aux maîtres chargés de l'enseignement de la philosophie. Ces derniers y trouveront un plan détaillé des questions à traiter à propos de la connaissance et des textes nombreux à l'appui de leurs exposés.

RAYMOND SAVIOZ.

THURE VON UEXKÜLL : *Der Mensch und die Natur*. Grundzüge einer Naturphilosophie. Bern, A. Francke, 1953, 270 p. Sammlung Dalp, 13.

Ce substantiel ouvrage d'un médecin allemand au nom balte montre que la façon dont les sciences naturelles comprennent la nature et la médecine voit l'homme dépend de présupposés philosophiques et de croyances qui n'apparaissent pas toujours dans la conscience du naturaliste et du médecin. La philosophie de la nature a pour tâche non d'anticiper sur la recherche positive, mais de faire prendre conscience de ces présupposés, de les faire passer de l'implicite à l'explicite, de les examiner et de les rectifier, en particulier de rajuster le rapport de l'expérience à la théorie.

Si l'anthropologie philosophique a le devoir de situer l'homme dans la nature (ce qu'elle ne fait pas toujours), les sciences naturelles et la médecine ont besoin d'une anthropologie philosophique ; la médecine, en particulier, ne peut s'en tenir à l'homme, être biologique ; elle s'en rend compte de plus en plus.

Le succès même des sciences naturelles, montre M. von Uexküll, nous a longtemps masqué un fait capital : la nature a ses propres normes, non les nôtres ; il faut prendre conscience de cette différence d'échelle avant de revenir à l'homme concret.

Sans contester la valeur de la biochimie, M. von Uexküll voit le monde biologique irréductible au monde physico-chimique. Les normes scientifiques de ces deux domaines restent différentes ; seule la philosophie montre ce que sont ces normes et leur champ de validité, ce qu'est l'homme qui les érige.

La médecine contemporaine ne méconnaît pas ce qu'elle doit aux sciences naturelles, à l'anatomie en particulier. Mais elle a dû constater l'autonomie du monde psychique. Il y a plus : des conflits psychiques peuvent provoquer des troubles fonctionnels et ceux-ci retentir sur la structure anatomique. De là, la médecine dite psychosomatique, qui veut libérer la médecine d'un point de vue exclusif de vétérinaire, de là l'effort de V. von Weizsäcker *(Der Gestaltkreis)* et celui de M. von Uexküll lui-même.

La médecine ne peut faire abstraction de la finalité, mais il lui en faut un concept épuré et renouvelé. M. von Uexküll amorce cette tâche, dénonçant les usages inacceptables de la finalité ; un but n'est ni une cause, ni un effet, mais il n'y a nulle contradiction entre la causalité et la finalité : qu'un phénomène soit un moyen en vue d'une fin n'exclut pas qu'il soit aussi une cause ou un effet. Dans le monde biologique, les buts sont donnés par la vie elle-même ; de là, le fait de l'adaptation.

Si le mécanisme n'est pas satisfaisant, le vitalisme ne l'est pas non plus, comme l'avait déjà montré Max Scheler, qu'on s'étonne de ne pas voir cité ici. De même que le mécanisme, le vitalisme se représente les phénomènes physico-chimiques comme identiques à la nature inanimée « en soi » ; aussi conçoit-il à tort la vitalité comme extérieure, surajoutée aux processus physico-chimiques des êtres organiques.

M. von Uexküll expose ensuite comment se présente maintenant la hiérarchie de la vie végétative, de la vie sensitive et de la vie proprement humaine. L'originalité de celle-ci réside, pour le biologiste, dans la capacité de l'homme de choisir, d'inventer même, ses buts et d'y adapter ses moyens. Plus encore : l'homme est obligé de se soucier de ses buts d'action, ils ne lui sont pas donnés tout faits. L'homme n'est pas rivé à un milieu ambiant donné une fois pour toutes ; il est autonome et se trouve obligé d'aménager son « monde », selon des projets individuels et collectifs qui peuvent être heureux ou néfastes.

Aussi la santé et la maladie de l'homme posent-elles d'autres problèmes que celles de l'animal. L'homme participe des trois « règnes », mais ne peut être vraiment compris et secouru que d'un point de vue qui tienne compte de leur ensemble.

Voilà pourquoi une anthropologie médicale a besoin d'une philosophie de la nature (non plus au sens romantique du terme), laquelle à son tour doit faire à l'homme sa place ; elles sont interdépendantes.

La médecine actuelle, estime M. von Uexküll, se trouve devant une tâche plus complexe que jamais : seule une prise de conscience de la réalité humaine dans sa totalité permettra d'éviter tout excès unilatéral, notamment en psy-

chothérapie, qu'il s'agisse de l'« analyse existentielle », de la psychanalyse ou de la médecine psychosomatique.

Il faut souhaiter de nombreux lecteurs, médecins ou non, à cet ouvrage si solide, si probe, si clairvoyant.

MARCEL REYMOND.

AUGUSTO GUZZO : *La philosophie de demain*. Traduit de l'italien par Marie-Louise Roure. Préface de René Le Senne. Paris, Aubier, 1953, 108 p. Philosophes italiens.

Après M. Michele-F. Sciacca, la collection « Philosophie de l'esprit » nous fait connaître M. Augusto Guzzo, Napolitain qui professe à Turin. *La philosophie de demain* n'est pas un pronostic sur la philosophie de l'avenir, mais un ensemble d'analyses, de caractère phénoménologique, partant de l'ignorance naturelle, du sentiment de l'existence pour aller à la vie, à la pensée, au temps, à la connaissance d'autrui, au jugement, à la vérité ; l'itinéraire s'achève avec la contingence et la finalité, l'esprit et la création. Méditations brèves et substantielles, d'où l'érudition est absente.

Le philosophe sait qu'il ne sortira pas de la « docte ignorance » ; elle suffit cependant à lui donner le *sensus sui*, le sentiment de soi, clef de sa connaissance de l'homme. Celle-ci enveloppe la connaissance d'autrui, le vis-à-vis des personnes. Notre univers est un tissu de contingence et de déterminations, sans lesquelles il n'y aurait pas de poursuite possible de fins ; mais, s'il n'y avait que des déterminations, notre liberté ne pourrait s'exercer.

M. Guzzo conçoit la philosophie comme incomplète par nature, « le travail même de la philosophie reste sans conclusion, si la religion ne se joint pas à elle » (p. 102). La lumière de la religion ne sort pas de la philosophie ; mais, si elle vient, si elle est reçue, c'est que la philosophie lui aura ouvert la porte des esprits et des âmes.

MARCEL REYMOND.

ANDRÉ BRIDOUX : *Le Souvenir*. Paris, Presses universitaires de France, 1953, 88 p. « Initiation philosophique », 7.

Passionnant petit ouvrage, qui remplit à merveille son rôle d'initiation. Au lieu de nous présenter un tableau des positions classiques ou actuelles face au problème de la mémoire, M. Bridoux décrit le *monde du souvenir* tel qu'il s'offre à l'analyse intérieure. Cette description nous achemine vers les *problèmes du souvenir*, puis vers la *vie du souvenir*. Cet itinéraire débouche sans cesse sur les problèmes philosophiques les plus importants : constitution de l'existence personnelle, problème du temps.

M. Bridoux nous met particulièrement en garde contre l'assimilation du souvenir à une chose : bien plus que « l'irruption en nous de telles ou telles images » (p. 49), « le souvenir est un acte de pensée qui implique un jugement de vérité... qui ne saurait, en conséquence, être contenu dans aucune partie de la matière quelle qu'elle soit » (p. 47). Il est lié à l'existence d'un « pouvoir capable de constituer l'ordre du temps selon sa vérité », pouvoir grâce auquel « j'achève de me constituer moi-même, en donnant une satisfaction décisive à mon besoin d'éternité. Il faut comprendre que l'homme sujet du temps,

prisonnier du *nunc* et victime de l'éphémère, n'est pas celui qui pense le temps et qui par cela même est au-dessus du temps. La reconnaissance d'une vérité du temps qui passe n'est possible que par la pensée du temps qui ne passe point » (p. 27).

Ajoutons que M. Bridoux nous conduit ainsi au cœur de la philosophie en ne cessant de parler la langue la plus simple, en faisant appel à l'expérience la plus quotidienne, et en proposant à notre méditation quelques très beaux textes littéraires. Autant de raisons qui nous feront revenir souvent à ce petit ouvrage ! Un seul regret, c'est que l'absence complète de références empêche de retrouver facilement dans les œuvres les textes cités !

ANDRÉ VOELKE.

ARISTOTE : *La Métaphysique*. Nouvelle édition, entièrement refondue, avec commentaire, par J. Tricot. Paris, Vrin, 2 vol., 878 p.

La première édition de la traduction de la *Métaphysique* par J. Tricot, en 1933, était précédée d'une introduction par A. Diès destinée à faire pardonner l'audace de l'entreprise. La présente édition n'a plus besoin de ce laissez-passer. Les traductions que J. Tricot a multipliées depuis 1933 se sont rapidement imposées au public et la qualité de ce nouveau travail le recommande suffisamment.

Les deux volumes qui viennent de paraître, avec une seule pagination et une seule table, sont d'un format plus grand que ceux de la première édition et comptent 250 pages de plus. C'est dire que la refonte de l'ouvrage est bien entière. A chaque page et presque à chaque ligne, la traduction a été retouchée dans le sens d'une plus grande élégance ou d'une plus grande précision. Le titre ajouté en tête des chapitres a été revu et les notices qui annonçaient certains livres dans la première édition ont été groupées au début de l'ouvrage.

L'introduction générale passe de 14 à 58 pages. Elle fait l'histoire de la *Métaphysique* en critiquant le récit de Strabon, donne l'analyse des différents livres en discutant le plan, l'unité et l'authenticité de l'ouvrage, établit enfin une bibliographie assez étendue où l'on trouve, outre les commentateurs aristotéliciens, quelques historiens des sciences ou de la pensée anciennes. Les conclusions du traducteur touchant l'authenticité de la *Métaphysique* sont, comme en 1933, résolument conservatrices et suivent Mansion contre Jaeger. Le livre de Zürcher a paru trop tard pour être utilisé.

Mais l'originalité décisive de la présente traduction consiste dans les explications dont elle est pourvue. Ce qui était appelé « notes » en 1933 est devenu « commentaire » dix ans plus tard. Les notes de la nouvelle édition sont parfois si riches qu'elles rejettent le texte absolument et couvrent des pages entières. Seul Colle avait en français ces dernières années tenté un effort semblable. Mais son travail ne dépasse pas le livre IV ; le commentaire, rejeté à la fin du texte, est moins commode à consulter, il est aussi moins didactique peut-être, quoique loin d'être dépourvu d'intérêt. Ici, les mots-clés de la philosophie d'Aristote sont définis dès leur première rencontre et les grandes questions que soulève la doctrine (l'individuation, l'objet de la science, les intelligences des sphères, etc.) donnent lieu à des exposés concis et systématiques. De nombreux renvois d'un passage à l'autre relient les textes semblables et conduisent à la note principale où ces textes reçoivent leur explication.

De même on ne saurait assez louer J. Tricot de citer abondamment les propres paroles des commentateurs grecs et latins. C'est là témoigner non seulement d'un juste sentiment de leur importance, mais aussi d'une heureuse volonté d'épargner au lecteur des recherches parfois difficiles. J'ajoute que plusieurs figures ornent les notes : schémas récapitulatifs et dessins géométriques ou arithmétiques.

L'*index rerum* a été étoffé et une liste des mots techniques étudiés dans le commentaire termine l'ouvrage.

Mais puisqu'on a si bien fait, pourquoi n'avoir pas fait mieux encore en ajoutant un *index nominum* ? Peut-être aussi que l'indication des chapitres, dans la table des matières, aurait rendu service et l'on aurait pu laisser subsister la désignation des livres par chiffres romains. Je suggérerais encore de mentionner la pagination traditionnelle dans le titre courant. Si l'on ouvre le livre à la page 55, il faut avancer jusqu'à la page 65 pour apprendre qu'on se trouvait en 987 b. Enfin, on ne laissera pas d'être parfois en désaccord avec le commentateur. « Aristote professe comme Platon, lit-on page 703, un dualisme absolu... Plus tard le stoïcisme ne rétablira l'unité du monde et de Dieu que pour tomber dans un grossier naturalisme. » Ces affirmations tranchées sont surprenantes. Mais ce ne sont là que des ombres imperceptibles à un tableau du péripatétisme dont chacun voudra orner sa bibliothèque. — Est-il permis de souhaiter que nous ayons un jour une *Métaphysique* bilingue à la manière des Belles Lettres ou des Editions du Cerf ?

FERNAND BRUNNER.

GUIDO SCHNEEBERGER : *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie.* Mit acht Faksimile-Reproduktionen und drei Beilagen. Bern, A. Francke, 1954, 190 p.

Il y aura cent ans le 20 août que Schelling mourait aux bains de Ragaz. Un congrès s'y tiendra du 22 au 25 septembre en l'honneur du philosophe, précédant de peu l'hommage allemand à Stuttgart, dans son Wurtemberg natal.

M. Schneeberger a préparé sa Bibliographie à Bâle. Il y recense minutieusement les œuvres de Schelling (complètes, choisies et éditions séparées), les ouvrages préfacés par Schelling, sa correspondance, enfin les nombreux ouvrages et articles de périodiques qui lui furent consacrés, en Allemagne et à l'étranger. On peut ainsi suivre la fortune de Schelling et ses variations, la diffusion de son œuvre en France, en Italie, en Angleterre, en Russie.

Une telle bibliographie, si utile, si précise, ne peut évidemment mentionner des ouvrages où il est abondamment parlé de Schelling sans que son nom figure dans le titre ou le sous-titre, comme *De l'explication dans les sciences*, d'Emile Meyerson, et *Le problème du mal*, de M. Charles Werner.

MARCEL REYMOND.

RICHARD BLUNCK : *Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend.* München und Basel, E. Reinhardt, 1953, 224 p.

C'est le premier de trois volumes, constituant une biographie complète, provisoirement exhaustive, de Nietzsche. R. Blunck a utilisé tous les documents disponibles, notamment ceux du Nietzsche-Archiv de Weimar. Mais il ne se lie pas aux partis pris de Mme Elisabeth Förster-Nietzsche. On savait

depuis longtemps à Bâle, on se doutait aussi ailleurs que le portrait tracé de son frère par Mme Förster-Nietzsche était tendancieux ; R. Blunck y décèle des « bedenkenlose Quellenfälschungen ». Il entend s'abstenir de tout arbitraire, mais ne cache pas, dans sa préface, qu'il tient Nietzsche pour un guide spirituel dont l'action ne fait que commencer. C'est dire que la sympathie ne lui fait pas défaut.

Avec M. Blunck, on suit Nietzsche pas à pas, de sa famille à Schulpforta, à Bonn, à Leipzig, au service militaire, dans son détachement de la théologie, dans ses travaux de philologue tôt insatisfait de la philologie, dans sa ferveur musicale dont la récompense fut la rencontre et la sympathie immédiate de Richard Wagner ; n'étaient-ils pas tous deux disciples de Schopenhauer ? Cette première partie de la biographie s'achève sur l'arrivée à Bâle, en 1869 ; ce sera — selon la pénétrante remarque d'Ernst Bertram — dans la vie même de Nietzsche, « die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik ».

MARCEL REYMOND.

ANDRÉ HAYEN, S. J. : *Bibliographie blondélienne*, extrait de la revue *Teoresi*. Bruxelles-Paris, L'Edition Universelle ; Desclée De Brouwer, 1953, 93 p. Museum Lessianum, section philosophique, 38.

Cette bibliographie d'une consultation aisée et qui rendra de très grands services est divisée en trois parties : la première contient les livres et les études de Blondel (imprimés en caractères gras) et les articles, recensions et comptes rendus qui leur ont été consacrés, selon un ordre chronologique ; la seconde partie comprend un répertoire systématique de l'œuvre de Blondel divisé en neuf sections ; la troisième partie donne un index de tous les auteurs qui ont écrit sur Blondel. Une faute d'impression sous le n° 999 indique comme date de l'ouvrage de J. Paliard sur *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*, 1930 au lieu de 1950. Cette bibliographie complète celle donnée par H. Duméry dans *La Philosophie de l'Action*.

GABRIEL WIDMER.

FRANCESCO OLGIATI : *Benedetto Croce e lo storicismo*. Milano, Vita e Pensiero, 1953, 397 p.

M. Olgiati, professeur à l'Université catholique de Milan et auteur d'ouvrages appréciés (sur les fondements de la philosophie classique, sur la morale chrétienne, sur Marx, etc.), consacre au grand penseur, historien et critique napolitain, disparu en novembre 1952, une étude documentée et qui s'efforce, en apparence, d'être objective, mais dont les conclusions sont, à notre sens, bien trop sévères. Le ton parfois, vers la fin surtout, acerbe et polémique dénote un parti pris évident, dont on ne saurait d'ailleurs faire un reproche à l'auteur, car nous sommes, ici, en face de deux conceptions diamétralement opposées qui impliquent chacune un acte de foi. L'on connaît la pensée résolument immanentiste de Croce et de son « idéalisme absolu ». M. Olgiati l'accuse

d'anticléricalisme ; en vérité Croce ne l'est que dans la mesure où, constatant les entraves qu'une conviction dogmatique impose à la pensée, il critiquait certaines déficiences de la philosophie catholique, comme de toute philosophie théologisante, et si son attitude vis-à-vis de l'Eglise s'est quelque peu raidie depuis que le Vatican, en 1929, par une compromission bien douteuse aux yeux de Croce, a conclu avec Mussolini le Concordat du Latran, qui « liquidait » la fameuse question romaine, il n'en est pas pour cela un anticlérical systématique. Mais, encore une fois, il ne s'agit pas de sympathie ou d'antipathie, mais de deux conceptions au fond irréconciliables entre elles.

M. Olgiati, avec un beau courage et remontant à la première et la plus importante bifurcation des deux chemins, s'en prend au cœur même de la pensée crocéenne, à son historisme qui considère que la réalité et la vie sont histoire et rien d'autre qu'histoire, et il essaie de prouver, citant le plus souvent possible le philosophe lui-même, que Croce, niant la transcendance (« parce que manquant, dit M. Olgiati, de sens religieux »), niant la personne individuelle (parce que considérant l'œuvre réalisée comme seule valeur véritable), niant, pratiquement, la liberté (tout en la proclamant l'essence de l'esprit), niant la morale (parce que disant le mal nécessaire au bien), niant la nature (parce que faisant de l'esprit la seule réalité), déformant la pensée de Vico et de Hegel, ses « sources » premières (parce que leur appliquant ses vues à lui), n'a pu aboutir fatalement, dans cette entreprise trop téméraire, qu'à un échec complet, aussi bien comme théoricien de l'historiographie que comme historien, échec qui se reflète aussi dans ses doctrines esthétiques (et par conséquent, aussi dans sa critique littéraire) où, selon M. Olgiati, l'on remarque d'étranges flottements et une notoire imprécision quant à ce qu'*est* l'art.

Le lecteur qui a abordé Croce sans préjugés et qui a senti, dans toutes ces « négations », le point de départ pour une *immense et bouleversante affirmation positive* — l'esprit qui est créateur à chaque instant et contient à chaque instant toute son histoire, l'esprit dont la conscience morale souveraine est le ressort directeur, comme, en art, le goût sévère discerne entre valeurs et non-valeurs — le lecteur qui, avec Croce, estime d'autre part que la filiation, entre philosophes, ne peut être qu'un dialogue vivant, fait aussi de malentendus, certes, mais surtout d'expériences nouvelles qui s'insèrent dans des expériences anciennes et créent ainsi des vérités nouvelles, reste stupéfait devant une semblable tentative de démolition, faite avec une « infaillibilité » tout aussi grande que celle que l'auteur reproche à Croce.

Nous voudrions poser une seule question à M. Olgiati, qui ne conteste pas, d'ailleurs, l'extraordinaire et presque effrayante culture de Croce, ni la très grande influence que celui-ci a exercée sur la culture italienne des derniers cinquante ans, la plaçant, en ce qui concerne en particulier l'esthétique et la théorie de l'historiographie, au premier plan de la culture européenne : se rend-il suffisamment compte qu'en faisant de Croce un « pauvre » philosophe incapable d'élaborer des concepts qui tiennent, il inflige un terrible désaveu à toute une époque, et vraiment non la moins brillante, de la vie culturelle italienne, dont la pensée catholique, *elle aussi*, est inséparable ? Se rend-il suffisamment compte qu'une pareille condamnation retombe nécessairement, en partie du moins, sur ceux qui la prononcent ?

WERNER GÜNTHER.

AMIR MEHDI BADI : *L'idée de la méthode dans les sciences. I. Introduction.* Lausanne, Payot, 1953, 209 p.

Il est toujours très difficile de rendre compte du premier volume d'une série qui doit se composer de sept tomes, lorsque les six derniers livres ne sont pas encore parus. Cet ouvrage est l'introduction d'une longue étude qui portera sur L'Orient (II), La Grèce (III), Retour à l'Orient (IV), Avant Kant (V), Après Kant (VI), Malgré Kant (VII). Les premiers ouvrages sont groupés sous le titre générique de *Prédominance de la pensée orientale*, et les trois derniers sous celui de *Prépondérance de l'esprit occidental.*

Disons tout de suite à M. Badi que l'absence de certains ouvrages rend sa bibliographie incomplète : on n'y trouve ni le Brunet et Mieli : *Histoire des sciences (Antiquité)*, Paris, Payot, 1935, ni le Georges Sarton : *Introduction to the History of Science*, ni le P.-M. Schuhl : *Essai sur la formation de la pensée grecque*, ni les ouvrages de Robin ou de Bréhier, pourtant classiques pour qui veut comprendre la pensée grecque et sa formation.

Celui qui s'attendrait à trouver dans cet ouvrage une étude entreprise selon la méthode historico-critique serait désorienté en ouvrant ce volume. M. Badi procède, en effet, par remarques juxtaposées qui gravitent autour de divers centres d'intérêt : Le rang de la Grèce, Les Arts et Dieux de l'Egypte, L'Exemple de la Bible, Les hommes et leurs dieux.

Le lecteur fera siennes certaines de ces remarques ; il se rencontrera avec M. Badi pour regretter qu'en Egypte, l'indépendance de l'artiste ait manqué alors qu'elle fut l'apanage du Grec. D'autres points susciteront des discussions : « Un Leucippe était libre, libre des mille liens de la culture, un de Broglie ne l'est plus » (p. 13). Peut-on affirmer que Leucippe était plus libre par rapport à la culture que notre contemporain, alors que l'atomisme de Leucippe apparaît comme une tentative de conciliation entre l'éléatisme et le pythagorisme (Voir Robin : *La pensée hellénique*, p. 67-80) ? D'autres passages soulèvent à nouveau de très vieux problèmes : « L'enseignement de Zoroastre, comme le culte de Brahma et la religion chrétienne elle-même, admettent encore, qu'ils l'avouent ou non, la pluralité des dieux. Et là où Dieu peut être, à la fois, Père, Fils et Saint-Esprit il y a au moins trois dieux » (p. 143). Ce passage rappelle les discussions entre Roscelin et saint Anselme (Cf. à ce propos Gilson : *La philosophie du Moyen Age*, I. p. 40). Il ne m'appartient pas de discuter, dans ce bref compte-rendu, la portée théologique de cette réflexion de l'auteur.

Si j'ai bien compris son intention, M. Badi proteste contre la notion du « miracle grec », intention louable certes s'il s'agit de protester contre une certaine théorie qui concevait que la pensée grecque avait jailli spontanément du sol grec comme Athéna avait surgi du cerveau de Zeus. Je crois pouvoir rassurer M. Badi : aujourd'hui plus un historien de la pensée antique ne méconnaît l'importance du rôle joué par les civilisations orientales : Crète, Lydie, Chaldée, Egypte, Phénicie, Hittites, etc..

On peut toutefois continuer à parler du « miracle grec », parce que les Grecs ont « inventé une conception nouvelle du monde, de l'homme et de la cité ; ils ont été les premiers à définir la raison ; ils ont créé, avec la philosophie, la science mathématique, et des formes d'art sans pareilles. » (P.-M. Schuhl, op. cit., p. XXII). S'il en est ainsi, c'est que « comparée aux connaissances empiriques et fragmentaires que les peuples d'Orient avaient recueillies avec effort et durant de longs siècles, la science grecque constitue un véritable miracle. Avec elle, l'esprit humain conçoit pour la première fois la possibilité

d'établir un nombre restreint de principes et d'en déduire un ensemble de vérités qui en sont la conséquence rigoureuse. » (Arnold Reymond : *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1924, p. 211).

On le voit, l'ouvrage de M. Badi suscite de nombreuses réactions, car il s'écarte des chemins battus et cela est intéressant pour le lecteur.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

ADOLF PORTMANN : *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Bâle, Benno Schwabe, 1951, 147 p., 2e éd. annotée.

Cet ouvrage, qui est une réédition annotée d'un livre paru en 1944, a toutes les qualités que l'on se plaît à reconnaître aux publications du professeur Portmann : une pensée claire et précise exprimée avec élégance et simplicité.

Alors que la plupart des biologistes qui se sont penchés sur l'énigme de l'homme ont surtout mis en relief les caractères que nous avons en commun avec les mammifères supérieurs, l'auteur, qui témoigne une prudente réserve à l'égard des théories transformistes, insiste sur l'originalité de l'espèce humaine. Parmi les nombreux facteurs qui concourent à cette originalité, l'un des plus importants réside dans la brièveté de notre vie embryonnaire : comparé aux autres mammifères supérieurs, l'homme naît prématurément, et la première année de sa vie correspond à la fin de la vie embryonnaire des autres mammifères. Cette première année de l'enfance a une importance considérable tant pour la formation psychique de l'individu que pour l'évolution sociale de l'humanité. D'autres caractères, tels que la croissance, qui est différente de celle des singes anthropomorphes, la faiblesse des instincts, l'absence de déterminisme hormonal strict et le développement de la vie psychique consciente, témoignent d'un destin particulier qui donne à la personnalité humaine, même considérée sous un angle purement biologique, un aspect unique et original. L'auteur s'élève d'ailleurs contre une conception dualiste de la nature humaine : la spiritualité de l'homme n'est pas un complément à une partie animale qui seule intéresserait le biologiste, mais bien une partie fondamentale de sa nature, significative aussi bien pour le biologiste que pour le philosophe ou le théologien.

« Quel chemin parcouru depuis le temps où notre corps n'était considéré que comme un simple et méprisable récipient de l'esprit » écrit l'auteur au début de son livre. Entre le spiritualisme de naguère et le matérialisme moderne, Portmann adopte, sans préjugés, la « via media ».

RENÉ BOVEY.

HANS KELSEN : *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit*. Traduit de l'allemand par Henri Thévenaz. Neuchâtel, La Baconnière, 1953, 205 p. Collection « Etre et Penser », 37.

La traduction, par M. Henri Thévenaz, de la *Reine Rechtslehre*, l'œuvre fondamentale — parue en 1934 — de M. Hans Kelsen, constitue un véritable événement. En effet, quiconque s'intéresse au droit et à la pensée juridique contemporaine sait la place et l'importance du grand théoricien viennois. Mais beaucoup reculaient à la perspective de devoir lire l'original. Grâce à M. Thévenaz, l'ouvrage sera désormais à la portée de tous les lecteurs de langue

française. Quand on connaît le style, extrêmement abstrait, de M. Kelsen, on ne peut qu'admirer l'élégance et la clarté de la traduction. Il faut signaler d'ailleurs que l'auteur a fait plusieurs adjonctions et modifications à son texte primitif, de 1934, de telle sorte que l'intérêt de ce volume en est encore augmenté. On y trouvera également, en appendice, une notice sur la carrière de M. Kelsen et la liste de ses publications.

La pensée kelséniste peut se définir comme une tentative héroïque (et à notre avis désespérée) de créer une théorie du droit absolument autonome, ne faisant aucun emprunt à la métaphysique, à la biologie, à la psychologie ou à la politique. M. Kelsen rejette à la fois l'enseignement traditionnel de l'Ecole du droit naturel, et celui du positivisme sociologique ; il s'interdit donc nécessairement d'examiner le contenu des normes et leur valeur. Selon lui, le droit ne se distingue des autres ordres normatifs que par le fait qu'à des comportements déterminés il attache la conséquence d'un acte de contrainte. L'ordre juridique a une structure hiérarchique *(Stufenbau)*, et l'appartenance d'une norme à un ordre juridique déterminé résulte uniquement de la possibilité de faire dépendre sa validité de la norme fondamentale (purement hypothétique) qui est à la base de cet ordre. Il appartiendra au lecteur de rechercher les mérites et les insuffisances de cette théorie.

FRANCOIS GILLIARD.

HEINRICH MENG : *Zwang und Freiheit in der Erziehung. Erziehen. Strafen. Reifenlassen.* Zweite erweiterte Auflage. Bern und Stuttgart, Verlag Hans Huber, 1953, 227 p.

Il n'est pas nécessaire d'évoquer les rudes paysans dont les fils, dans le roman de Perregaux : *La guerre des boutons*, se livrent à des jeux si drus, et la sauvage exécution qui met fin à ces exploits. Chez les « intellectuels », et dans la meilleure société, on « corrige » les enfants à coups de verges ou avec la ceinture de cuir. Le père de Jacques Vingtras (J. Vallès : *L'enfant*), qui est professeur au lycée, « sangle son fils à coups de cravache, le rosse à coups de canne » ; tandis que son collègue Bergougnard, le philosophe, qui compose un ouvrage monumental : *La raison chez les Grecs*, « serre la tête de ses enfants entre ses jambes, les étouffant un peu pour les fouetter commodément ». Mais c'est hier qu'un élève de la troisième classe du collège, à qui je demandais des nouvelles de son père, me répondait, avec un petit rire sans joie : « Il s'est cassé un orteil... en me donnant un coup de pied au derrière » !

Le Dr Allendy, au chapitre III de *L'enfance méconnue*, évoque cette fillette qui, fessée à tour de rôle par tous les membres de la famille, devait les remercier à tour de rôle, en leur baisant les mains, de l'avoir bien corrigée. Corriger un enfant, c'est lui donner une taloche ou une fessée. Ici l'erreur de langage accuse l'erreur des mœurs. L'éducation est répressive : elle se fonde sur la crainte au lieu de former la personne. C'est ce que développe, dans ce livre d'une richesse exceptionnelle, le grand médecin et psychologue bâlois, Heinrich Meng.

Comme il le note dans sa Préface à la deuxième édition, le fondement de sa recherche est la conviction que l'homme, tel qu'il est, est capable de se transformer. Le sens de cette transformation — ou sa latence — dépend de nombreuses circonstances. Indépendamment des dispositions physiques et psychiques de chaque individu, l'atmosphère familiale, sociale, religieuse, dans laquelle il grandit peut jouer un rôle décisif. Selon les influences qui se sont

exercées sur lui, il se développe, devient une personne autonome et solidaire, ou retombe au stade infantile. Cette régression résulte en général du fait que la formation normale du vouloir a été empêchée ou troublée. Principalement par la confusion des notions de contrainte et de liberté chez l'éducateur.

D'où les chapitres de cet ouvrage : Châtiment répressif et châtiment éducatif. Origines du châtiment éducatif. — La pédagogie du châtiment et les théories du droit criminel. — Sentiment de culpabilité, besoin de châtiment, irrésistible tendance à l'aveu. Le châtiment jugé par les peuples, les poètes et les enfants. — Effets spirituels des châtiments corporels. — Châtiments corporels et tendances éducatives modernes en Angleterre. — La conduite du jeune enfant. — A l'école : élever, instruire, punir. — Principes éducatifs tirés de l'observation. — Comment traiter la jeunesse coupable et « névrotisée ». — Maturité du cœur et maturité personnelle. — Contrainte et liberté, problèmes pour l'éducateur mûr. — Prévenir, tâche principale de l'éducation. — Progrès et reculs. — L'homme d'aujourd'hui dans un monde en transformation.

Ces considérations, éclairées par de nombreux documents, sont d'autant plus nécessaires, aujourd'hui, que la constellation psychologique de ce temps-ci est fort analogue à celle de la fin de la dernière guerre ; avec ses tensions, grosses de conflits et d'ailleurs improductives, entre communautés et nations, avec son nihilisme éthique et politique, sa philosophie de bombe atomique, comme dit l'auteur.

Un réquisitoire intéressant pour les juristes, les sociologues et surtout les éducateurs, qui trouveront dans le Dr Meng un guide sûr pour former le caractère de leurs élèves, les conduire à la liberté et à la responsabilité. Car, avec moins de réserves que Jules Romains, le Dr Meng est convaincu que le problème numéro un de notre civilisation est le problème de l'éducation d'une humanité solidariste et amie de la paix.

LOUIS MEYLAN.

Lausanne. — Imp. La Concorde. 1178.8.54