

l'on ne va pas ainsi jusqu'au bout de la question « historicité et existence » qui devrait être posée comme telle.

Cette réserve sous-entend évidemment que l'on n'est pas tout à fait d'accord avec le reproche adressé par M. Böhm à l'auteur de *Kant et le problème métaphysique* (p. 57, n. 1). C'est précisément parce que malgré tout le sérieux et la pénétration des développements de M. Böhm sur la relation « temps et histoire », il ne parvient pas à dépasser une certaine notion du temps qui reste comme l'arrière-fond dans lequel se passe l'existence, au lieu d'être le mouvement même de cette existence arrivant à soi-même. Ceci est confirmé d'ailleurs par les critiques adressées (p. 71) à la conception chrétienne de l'histoire ; nul doute que ces critiques ne vailent pour toute une métaphysique chrétienne de l'histoire, qui en suspendant entre deux absolus métaphysiques la totalité de l'histoire humaine, réduit en fait celle-ci à une histoire intemporelle. Mais l'on n'est pas absolument sûr que le concept de la totalité de l'histoire développé par M. Böhm, même s'il s'agit d'une totalité qui est chaque fois « devenante », ne soit pas susceptible en fin de compte d'un reproche analogue. Au contraire, si vraiment l'on prend l'historicité comme la possibilité propre de l'être humain fini, c'est alors à un *eschaton* authentique que l'on se heurtera, non point à un accomplissement théorique des temps, fût-il même représenté dans la raison historique par le concept de totalité. Tout autre serait alors la lumière et la direction que recevraient les développements, par ailleurs extrêmement suggestifs, consacrés par M. Böhm à la distinction du temps historique qui est essentiellement le temps que qualifient un devoir, une valeur, et du temps naturel quantitatif.

Henry CORBIN.

G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (*Neue Theologische Grundrisse*, herausgegeben von Rudolf Bultmann). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933 ; in-8°, XII-669 pages.

Que la direction de cette nouvelle série de *Grundrisse* soit confiée au Pr R. Bultmann de Marbourg, un des maîtres de la théologie dialectique, c'est une claire indication que, tout en s'inscrivant à la suite des travaux des générations précédentes, cette œuvre collective reflétera parfaitement l'orientation nouvelle, à la fois signe et principe du renouvellement profond qu'ont subi, ces dernières années, philosophie et théologie. Si la phénoménologie, dans ses divers courants, a ouvert des possibilités multiples, une application à l'ensemble même de la religion n'avait pas encore

été réalisée. Une courte esquisse de M. van der Leeuw avait paru sur ce thème il y a quelques années ; le présent volume la prolonge, mais sous des dimensions imposantes et avec un matériel considérable. Il ne faut évidemment pas être ingrat envers les travaux d'un Chantepie, d'un Heiler, d'un Rudolf Otto ; M. van der Leeuw, en retraçant l'histoire de la discipline, reconnaît même comme des précurseurs de la phénoménologie, un Usener et un Dietrich, qui surent résister au naturalisme ou à l'historisme de leur temps. Il n'en reste pas moins que pour apprécier le sens actuel d'une « phénoménologie de la religion » et par là toute l'importance de l'ouvrage de M. van der Leeuw, c'est à d'autres antécédents immédiats qu'il faut songer. En premier lieu à Dilthey dont la doctrine du *Verstehen* se retrouve dans la phénoménologie instituée par Husserl ; d'autre part, en suivant ces pages où une substance très riche s'organise sous l'exigence d'une vision pénétrante, on reconnaît le processus appelé par Jaspers « lecture du chiffre ».

Ainsi donc, si toute « théorie », évolutionniste ou non, se trouve exclue, c'est en raison d'une compréhension proprement phénoménologique de l'histoire, dont il importe de discerner les prémisses. L'auteur a su justement les condenser, avec un rare bonheur, en une vingtaine de pages qu'il a rejetées à la fin du volume, comme « Epilegomena ». Il ne sera certes pas surpris que de nombreux lecteurs les tiennent pour de sérieux et indispensables « prolégomènes », et ne commettent point l'erreur de les considérer comme une partie théorique dont le reste de l'ouvrage ne serait que l'application. Ce serait là une séparation vulgaire, exclue par la phénoménologie, car il s'agit précisément pour elle d'assister à « ce qui se montre » ; quelque chose donc « se passe réellement » entre le premier et le dernier feuillet du livre.

Celui-ci se présente divisé en cinq grandes sections dont la première concerne « l'objet de la religion », la seconde le « sujet de la religion », indiqué par trois thèmes de recherches : l'homme sacré, la communauté sacrée, le sacré dans l'homme (l'âme) ; une troisième section concerne l'objet et le sujet dans leur action réciproque, action externe (sacrements, cultes, mythes, paroles divines ou humaines) et action interne (l'expérience religieuse) ; vient ensuite une section consacrée aux relations de l'homme avec l'univers et aux fins de l'univers ; une dernière partie enfin montre le monde des formes, à savoir les religions (religions de la lutte, du néant, de la volonté, de l'obéissance, de l'amour, etc.) et les fondateurs (comprenant aussi les types du réformateur, du théologien et du philosophe, du médiateur, etc.). Nul doute que la structure de ces chapitres ne surprenne parfois un lecteur habitué aux recherches de psychologie ou de sociologie religieuse, ou bien encore aux recherches comparatives. Le chapitre de

l'angéologie par exemple, auquel l'auteur a consacré par ailleurs d'intéressants travaux, ne pouvait être mené à bien sans réunir non seulement les données avestiques, bibliques, ou chrétiennes primitives telles que le pasteur d'Hermas, mais aussi les figures des mythes nordiques, celles qui se présentent à la foi de Fechner ou à la vision créatrice de Wagner (cf. p. 125). C'est là ce qui décide du caractère propre de la phénoménologie, de ce qu'elle seule permet de voir. Pour elle le phénomène n'est ni l'« objet » dont parle une certaine métaphysique, ni une « vie du sujet », ce quelque chose de purement subjectif dont s'occupe une certaine psychologie ; toute son essence consiste en ce qu'il se montre à *quelqu'un*. Elle comprend donc par rapport à ce *quelqu'un* une triple gradation : une expérience vécue, un acte de compréhension, un témoignage à déposer. Or ce qui est *vécu*, c'est une *structure*, laquelle, certes, n'est pas donnée immédiatement (chacun de nos états vécus est irrévocablement passé à l'instant où notre attention se tourne vers lui), mais construite, cette construction n'étant d'ailleurs ni logique, ni causale, ni abstraite, mais une réalité articulée selon un *sens*. Ici s'enchaînent donc les catégories diltheyennes fondamentales : *compréhension*, non point de relations empiriques ou causales, mais de contextures formant un *type idéal*, qu'il s'agisse d'une personne, d'une situation historique ou d'une religion. Ce type n'a point en effet de réalité empirique ; il a sa vie, son sens et sa loi propre. L'« Âme », par exemple, ne se présente jamais et nulle part comme telle ; on croit toujours à une sorte particulière d'âme. Pourtant il y a un type de l'âme ; une relation « compréhensible » des différentes structures de l'âme, type intemporel, non réel, mais qui « se montre » à nous. (Cf. p. 637.)

Si la phénoménologie est ainsi un discours sur ce qui se montre, il y a lieu de souligner comme une exigence essentielle parmi les étapes de ce discours, l'intercalation du phénomène dans notre vie propre. Cette intercalation n'est pas un acte arbitraire ; il y a lieu de dire « nous ne pouvons autrement ». M. van der Leeuw reprend ici d'excellentes formules de Spranger : la « réalité » est toujours *ma* réalité, l'Histoire est toujours *mon* histoire, ce qui se donne à nous ne se donne pas immédiatement, mais seulement comme le signe d'un sens à interpréter par nous. Cela ne veut pas dire du tout que l'on choisisse ainsi en faveur d'un idéalisme contre le réalisme, mais cela conduit à avouer, dans un cas où il s'agit de science historique, où par conséquent le scepticisme menace de rendre impossible toute compréhension des temps lointains, que peut-être nous ne pouvons rien « savoir », mais que la « compréhension » de l'Égyptien de la I^{re} Dynastie n'est pas en soi plus difficile que celle de mon voisin le plus proche (elle l'est tout autant !) ; les monuments sont plus difficiles

à déchiffrer, mais en tant qu'*expression humaine* ils ne le sont ni plus ni moins que les lettres d'un de nos collègues (cf. p. 642).

Que, par exemple, il s'agisse alors de la relation de l'homme avec l'univers (cf. la 4^e partie de l'ouvrage), et des moyens pour l'homme de le dominer : on constatera chez un type humain tel que celui que l'on nomme l'« homme primitif », que le concept de « monde » (*Welt*) n'existe à vrai dire pas, que loin de considérer le monde qui l'entoure comme un objet, il y a toujours pour lui une ambiance de sympathie cosmique, une *Mitwelt* (cf. p. 515). Cela vaut aussi pour toute vision religieuse du monde, qui jamais n'est seulement « vision », mais aussi participation : il n'y a pas *un* monde, mais autant de mondes qu'il y a d'êtres humains. L'esprit humain ne se dirige pas vers un monde donné une fois pour toutes, mais tout ce qu'il rencontre, il le fait participer à lui-même. L'homme ne se comporte pas « objectivement » avec le monde, il y a participation réciproque. Ici l'auteur rejoint les plus intéressantes découvertes de M. Lévy-Brühl, dont on peut constater ainsi le parallélisme avec l'orientation de la phénoménologie. Il faut déplorer aussi avec lui l'étonnante incompréhension qui de divers côtés leur a été opposée, ce qui révèle le besoin urgent d'un minimum de compréhension entre la phénoménologie et l'ethnologie ou l'histoire pure, sciences qui presque sans exception partent aujourd'hui de prémisses critiques, psychologiques ou métaphysiques, sans même le savoir, et oublient que toute science est déjà une herméneutique (cf. p. 516, n. 4).

On voudrait pouvoir céder à la tentation de prolonger les remarques qu'appelle chaque chapitre de ce livre, si riche de substance et de « vision ». Du moins ne sera-ce pas diminuer la sympathie avec laquelle on a voulu en rendre compte ici, que de terminer en posant une question. Dans cet édifice d'une phénoménologie tout à fait authentique, les thèmes et l'inspiration semblent provenir indistinctement des différents courants de la phénoménologie. Or il y a déjà loin de la *Wesenschau* d'un Husserl à l'ontologie fondamentale d'un Heidegger ; est-il possible de les prendre simultanément comme assises d'un même temple ? Il semble bien d'ailleurs que l'on ait affaire ici à une phénoménologie de stricte observance beaucoup plus qu'à une « anthropologie de l'existence religieuse ». Mais celle-ci ne serait-elle pas l'exigence inévitable, l'aboutissement de la première ? Et cette question est décisive pour le sort de la phénoménologie.

Henry CORBIN.