**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 27 (1967)

**Buchbesprechung:** Philosophes en Suisse française

**Autor:** Voelke, A.-J.

**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:** 07.01.2026

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

# Philosophes en Suisse française*

Les trois cantons réformés de Suisse française ont vu naître et se développer une réflexion philosophique riche et diversifiée qui a déjà donné lieu à quelques études d'ensemble[1]. C'est maintenant au tour de M. de Muralt de nous donner un livre remarquable sur les principaux philosophes de ce pays. Il ordonne son étude en prenant comme fil directeur la confrontation de la réflexion philosophique avec la foi, la science et l'art. Au lieu de se présenter comme un éparpillement de doctrines diverses, la philosophie romande prend ainsi la forme d'un triple dialogue, dans lequel la place de chaque auteur est déterminée par le type de confrontation qui retient avant tout sa réflexion. Une dernière partie est consacrée à ceux qui manifestent plus spécialement la vitalité de l'humanisme grec par leurs travaux sur la pensée antique. Ce mode de présentation ne va pas sans quelques sacrifices. C'est ainsi que la place réservée à A. Reymond, parmi les auteurs illustrant la confrontation entre la foi et la raison, ne permet pas de tenir suffisamment compte des recherches logiques et épistémologiques qui ont largement contribué à sa réputation. De même la mention de Ch. Werner parmi les représentants de la tradition humaniste laisse dans l'ombre la «nouvelle monadologie», d'inspiration leibnizienne, dont ce philosophe est l'auteur. Dans la plupart des cas, M. de Muralt réussit cependant à donner une vue complète des doctrines envisagées. Non content de les présenter avec exactitude et clarté, il en dégage avec profondeur les structures maîtresses et multiplie les rapprochements les plus suggestifs avec les grands courants de la philosophie universelle.

Dans un bref préambule, M. de Muralt caractérise l'esprit propre à la Suisse française, «esprit de foi religieuse et de raison autonome» (p. 7) issu de la Réforme, et retrace schématiquement l'évolution de la pensée religieuse romande jusqu'au début du XX^e siècle, en soulignant au passage l'importance de Ch. Secrétan. Après avoir marqué le parallélisme entre ce mouvement et celui de la théologie libérale, il caractérise enfin le climat de rénovation traditionnelle et de retour à l'orthodoxie qui s'est progressivement établi au cours du XX^e siècle.

Les préoccupations religieuses sont particulièrement vives chez H.-L. Miéville, A. Reymond, P. Thévenaz et F. Brunner, qui tous quatre se proposent d'établir les rapports de la foi et de la raison, et qui sont l'objet de la première partie du livre.

Au cœur de la pensée de H.-L. Miéville on trouve l'intention de fonder le «christianisme historique» sur le «christianisme éternel», c'est-à-dire, explique M. de Muralt, de «mesurer le sens, la portée et la valeur de l'enseignement traditionnel de l'Eglise aux normes universelles de l'expérience et de la raison humaines» (p. 17)[2]. Par cette intention, H.-L. Miéville se révèle disciple de Ch. Secrétan. Son souci de fonder la vérité sur l'activité de la pensée,

* André de Muralt: *Philosophes en Suisse française*. Neuchâtel, La Baconnière, 1966. 256 p. Collection «Langages».

[1] La bibliographie donne une liste de ces études. Il conviendrait d'y ajouter les pages de H.-L. Miéville intitulées *La Pensée*, dans l'ouvrage commémoratif «Cent cinquante ans d'histoire vaudoise» (Bibliothèque historique vaudoise, XIV, 1953, pp. 269–285).

[2] Cette position est proche de celle de H. Reverdin, auquel M. de Muralt ne consacre qu'une trop brève note (p. 12). Il est vrai qu'au moment où il écrivait son livre il ne pouvait connaître *Les exigences de la vie de l'esprit* (1966), qui retracent tout l'itinéraire philosophique de H. Reverdin.

à l'exclusion de toute autorité extérieure, le conduit à expliciter en une «philosophie de la liberté spirituelle» le thème kantien et husserlien de la constitution du sens (p. 18). Quant à la métaphysique de l'Esprit universel ou de la Totalité qui couronne la pensée de H.-L. Miéville, M. de Muralt la juge fort proche des métaphysiques romantiques de Fichte et de Hegel (p. 23).

La distinction entre le christianisme historique et le christianisme éternel se retrouve aussi chez A. Reymond. Mais, à la différence de H.-L. Miéville, A. Reymond reste attaché à la foi réformée de traditionnelle observance. Il veut assurer l'unité du savoir sans sacrifier ni l'expérience religieuse ni les exigences de la raison, et pour cela cherche à articuler organiquement les diverses disciplines qui peuvent se présenter à la réflexion critique du chrétien: théologie, philosophie religieuse, philosophie proprement dite, science, logique. Pour M. de Muralt une telle recherche est plus proche du thomisme de Maritain que du spiritualisme de Miéville (p. 29). S'attachant plus spécialement à la philosophie religieuse d'A. Reymond, M. de Muralt souligne ce qui l'oppose à celle de Harnack: c'est une recherche des «invariants fonctionnels» du christianisme, et non de son essence abstraite. Il souligne avec force le caractère «paradoxal» de cette philosophie chrétienne, «sûre de voir les progrès ultérieurs de la raison confirmer le fondement de sa certitude, assurée du moins de voir le développement de la critique rationnelle expliciter le véritable sens du révélé sur lequel elle s'appuie» (p. 34).

Mais aux yeux du chrétien de tendance barthienne qu'était P. Thévenaz, une telle confiance trahit en réalité l'«inconscience d'une raison aux prétentions divines, qui n'a pas encore conçu, sous le choc révélateur de la foi, la possibilité de sa folie, c'est-à-dire de sa déraison» (p. 34). Selon P. Thévenaz, c'est en effet l'accusation de folie portée par la Parole divine contre la raison humaine qui «suscite l'aventure philosophique» (p. 47). Cette accusation est «l'occasion pour la raison de sortir d'elle-même, de briser l'autisme où elle s'enfermait à son insu et de découvrir son objet propre, c'est-à-dire de se connaître dans sa vérité et dans la précarité de sa condition humaine» (p. 47). Ainsi s'instaure une philosophie nouvelle, chrétienne par l'acte de foi en la Parole divine dont elle procède, pourtant rationnelle et autonome par sa structure et son contenu. M. de Muralt montre bien l'originalité et la subtilité de cette position. Raison et foi sont pour P. Thévenaz dans un rapport mutuel de «médiation dialectique»: «La foi du croyant est la médiation nécessaire à la pleine élucidation de la condition humaine par la raison autonome. Et, en retour, l'explicitation exhaustive de l'expérience humaine par la raison autonome est la médiation nécessaire à la plénitude et à la richesse de la foi» (p. 51). Comparant cette doctrine à celle de la théologie catholique, M. de Muralt relève que pour cette dernière la foi s'incarne dans l'intelligence humaine à la façon d'une vertu théologale informant une puissance naturelle, alors que chez P. Thévenaz la raison et la foi sont deux activités distinctes et coextensives à la totalité de l'homme, entretenant un rapport de «service mutuel» (p. 51). Une analyse plus poussée l'amène à rattacher la structure de l'entreprise de P. Thévenaz au mode de pensée nominaliste: c'est parce que ce philosophe est nominaliste, «c'est-à-dire identifie... la substance à l'opération, la puissance à l'acte» (p. 58), qu'il doit concevoir la raison et la foi

comme deux actes distincts et ne peut voir dans l'intelligence une puissance susceptible de «recevoir» une vertu.

Tout autre la solution de F. Brunner, qui aboutit à la «résorption de la raison dans la foi» (p. 80). Pour F. Brunner, «l'intelligence humaine trouve dans la pensée divine sa vraie nature et sa véritable dimension: c'est en se laissant intégrer par la surnature qu'elle atteint à son entière plénitude» (p. 67). Ce philosophe dénonce la tendance au rationalisme autonome, qui apparaît dès le XIIIe siècle, au moment où se dissocie l'unité de la foi et de la raison. L'intégration de la nature dans la surnature, de l'intelligence dans la foi, n'est pas pour lui, comme pour P. Thévenaz, une déification dont la raison doit se garder. Se refuser à cette assomption de l'humain par le divin, c'est être aveugle à la présence en nous d'une pensée capable de penser Dieu, parce qu'elle est la «présence divine elle-même en nous» (p. 70): doctrine qui pourrait reprendre à son compte le mot de saint Augustin, «Deus intimior intimo meo» (p. 71). C'est cette connaissance de Dieu qui est pour F. Brunner la condition de toute connaissance véritable du monde, car elle seule permet de connaître le monde d'une façon objective, c'est-à-dire en soi, tel qu'il procède de Dieu. «Position noble et grande», s'écrie M. de Muralt, mais qui «suscitera l'opposition décidée des tenants de l'objectivité scientifique» (p. 76), car pour F. Brunner la science, se contentant de saisir les relations entre les phénomènes, n'atteint pas une réelle objectivité: bien au contraire elle relève de l'«opinion subjective» (cité p. 76), dans la mesure où elle détermine elle-même les conditions et le mode de l'intelligibilité qu'elle vise. A qui rétorquerait qu'elle se justifie par ses applications pratiques, F. Brunner objectera que «l'idéal de la domination de la matière, forme primitive et embryonnaire de l'idéal de la primauté de l'esprit, n'est de ce fait qu'une vaine illusion» (p. 78).

La réflexion sur les rapports de la foi et de la raison ne donne pas une véritable connaissance et, quelle que soit la solution apportée à ce problème, une question demeure ouverte: «la philosophie est-elle capable d'établir une authentique connaissance?» (p. 85). A cette question J. Piaget et F. Gonseth répondent par la négative. Pour J. Piaget, la science «résorbe en elle tout l'effort de la philosophie, car elle seule réalise l'intention cognitive de celle-ci» (p. 90). De même pour F. Gonseth, la science est «la seule exécutrice légitime» de l'intention de connaître propre à la philosophie (p. 93). «Anti-philosophisme apparent» (p. 87), note M. de Muralt, qui voit dans ces deux pensées une certaine forme de «positivisme» (p. 98). Toutefois cette réduction au positivisme a ses limites: aussi bien pour J. Piaget que pour F. Gonseth, la philosophie a une tâche à remplir. Pour le premier elle doit coordonner les valeurs motivant la vie de chaque homme, pour le second élaborer l'humanisme nécessaire à notre civilisation scientifique. Tandis que le premier se satisfait d'un relativisme des valeurs, le second, plus exigeant, considère que la multiplicité des philosophies n'est peut-être que provisoire. «En affirmant que la science seule réalise l'intention cognitive de la philosophie, et corrélativement en attribuant à la philosophie les fonctions d'une doctrine de vie morale et pratique» (p. 100), la «sagesse» de J. Piaget et la «philosophie ouverte» de F. Gonseth ne s'opposent en définitive pas aux tendances dominantes de la

philosophie en Suisse romande, mais attestent à leur manière la profondeur de l'influence kantienne sur les penseurs de ce pays.

Deux de ces penseurs, J. Hersch et D. Christoff, se consacrent à la réflexion éthique, la première en développant une anthropologie existentielle, le second une réflexion sur les valeurs.

Pour J. Hersch la philosophie doit se garder d'une triple tentation, celle du savoir scientifique, celle de la certitude religieuse, celle de la perfection esthétique. En deçà de la vérité objective visée par le philosophe, il y en a une autre, sa vérité subjective: «L'activité du philosophe, les résultats théoriques qu'il atteint, ou pense atteindre, le système qu'il construit, expriment donc indirectement cette source jaillissante de vie intellectuelle qu'est la subjectivité humaine» (p. 107). Cette vérité subjective est une certaine décision métaphysique originaire engageant l'être du sujet et constituant la forme originaire de sa liberté. Dans cette perspective, la philosophie se définit comme «vérité subjective face au réel, engagement dans le monde» (p. 111). Ainsi le philosophe illustre à sa manière la condition de l'homme, consistant toujours à exercer concrètement une liberté qui en elle-même est une «forme vide a priori» (p. 118). C'est en s'incarnant dans une «prise», en devenant forme accomplie dans une matière, que cette liberté existe réellement comme telle. Mais même alors elle échappe à la connaissance et demeure contestable et précaire. J. Hersch reprend ainsi l'acquis de la philosophie kantienne, qu'elle prolonge dans la ligne de la philosophie existentielle.

Quant à D. Christoff, sa philosophie se présente au premier abord comme «une description phénoménologique de la vie concrète de l'homme dans le monde qui l'entoure» (p. 122), autrement dit une anthropologie, mais M. de Muralt montre qu'en fait elle dépasse ce niveau et constitue une «éthique authentiquement philosophique» (p. 139). Philosophie pratique et non théorique, elle tend à nous amener à la liberté, en dépassant le repliement sur soi de la liberté sartrienne par l'ouverture sur autrui. Si la liberté apparaît d'abord comme le terme d'une libération progressive par les trois voies de la connaissance théorique, de l'action morale et de la création esthétique, ces opérations n'assurent cependant pas la liberté authentique. En effet, «si dans la création des valeurs et des significations objectives la conscience ne rencontre aucune résistance..., la liberté est vaine. Pour que la liberté soit, il faut qu'il y ait une autre conscience, une autre liberté, dont ma conscience et ma liberté ne peuvent en aucune manière constituer le sens ni la valeur; il faut en un mot autrui. De même que, chez P. Thévenaz, seule l'expérience vécue de la Parole de Dieu fonde la philosophie en ouvrant la conscience sur un autrui véritable, de même, chez D. Christoff, seule la rencontre avec autrui permet la découverte de la liberté et accomplit la philosophie...» (p. 134). Je ne découvre la liberté qu'en comprenant autrui comme source de significations et de valeurs, c'est-à-dire précisément comme liberté, et autrui de son côté ne découvre la liberté qu'en me comprenant comme liberté. Ainsi c'est dans l'amitié que je peux vivre et rencontrer la liberté. M. de Muralt souligne l'originalité de cette position en l'opposant d'une part aux doctrines qui objectivent la liberté (hégélianisme, marxisme, moralisme légaliste), d'autre part aux doctrines qui l'enferment dans la subjectivité (Descartes, Rousseau,

Sartre): la position de D. Christoff préserve la subjectivité du pour soi, tout en fondant son engagement dans le monde.

La phénoménologie et la philosophie existentielle posent avec acuité le problème de l'adéquation du langage au réel. Ne dénoncent-elles pas, comme on le voit bien chez J. Hersch ou D. Christoff, l'impossibilité d'exprimer le jaillissement concret de la liberté humaine dans un langage abstrait? Est-il donc possible de découvrir un autre langage, adéquat à la réalité existentielle du devenir? Tel est le problème auquel s'attache J.-Cl. Piguet, dans une réflexion qui part de l'esthétique pour s'élever à la métaphysique. L'analyse des langages propres de la science, de l'art et de l'esthétique le convainc que le langage esthétique doit être le modèle du langage métaphysique. Il voit dans l'existence de ce langage esthétique la condition de la possibilité de la métaphysique en tant que discipline autonome, distincte de l'art et de la science. Malgré les apparences, ce projet n'a pas la même structure que celui de Kant. Comme le note bien M. de Muralt, Kant déduit de la science effectivement réalisée les conditions de possibilité de la science, alors que J.-Cl. Piguet «recherche le langage métaphysique dans une réflexion critique sur le langage de disciplines humaines dont aucune pourtant ne représente à ses yeux l'authentique métaphysique» (p. 155). De même que le langage esthétique reçoit toute sa signification de l'œuvre d'art offerte à la contemplation silencieuse et ne fait qu'«indiquer» ce réel, le langage métaphysique que J.-C. Piguet cherche à constituer veut se mesurer sur la perception concrète du réel et en être le reflet immédiat. Une telle philosophie ne cherche pas la connaissance, car celle-ci est donnée avec l'Etre: elle sera un «discours» indiquant la «signification silencieusement vécue dans l'intimité de la conscience» (p. 157). M. de Muralt oppose cette métaphysique qui place la contemplation avant le discours à la métaphysique grecque, pour laquelle la contemplation ne peut être que le terme de la démarche discursive. Cherchant à dégager la structure propre de la pensée de J.-Cl. Piguet, il la rapproche de celle de P. Thévenaz: de même que pour ce dernier foi et raison coexistent dans une relation de réciprocité dialectique, pour J.-Cl. Piguet «le discours et l'être s'imprègnent mutuellement» (p. 168). Ainsi sont rejetées à la fois la réduction hégélienne de l'être au discours, la réduction heideggérienne du discours à l'être et la conception aristotélicienne d'un discours exprimant l'être d'une façon abstraite.

Si J.-Cl. Piguet «espère» une métaphysique dont le modèle serait l'esthétique, E. Ansermet fonde l'esthétique sur une métaphysique fortement élaborée, hégélienne par sa structure, existentialiste par sa technique d'expression. Cette métaphysique distingue l'Etre, qui est «en soi», du phénomène, qui «existe». Dieu, être-énergie originel et nécessaire en soi, se manifeste dans les phénomènes contingents de la conscience psychique et du monde physique. Cette manifestation, «processus quasi émanatif» (p. 197) aux yeux de M. de Muralt, comporte elle-même plusieurs degrés, de telle sorte que «ce qui se manifeste comme phénomène de l'être premier devient l'être du phénomène ultérieur qui le manifeste» (p. 196). C'est ainsi par exemple que la conscience éthique, «phénomène» manifestant en l'homme le «fondement divin»,

est à son tour l'être et le fondement de la conscience affective. Le lien immédiat entre les phénomènes physiques, les phénomènes psychiques et l'Etre transphénoménal est signifié par la religion, qui se manifeste au cœur de l'homme en tant que foi. Pour E. Ansermet il existe donc une foi originelle, donnée «à la lumière de l'évidence avec un caractère de réalité indubitable» (cité p. 191), et c'est seulement au niveau de la «réflexion seconde», qui objective et trahit le vécu immédiat, que Dieu, transcendant en tant qu'être et immanent en tant qu'existence manifestée, est objectivé en un Dieu phénoménal transcendant auquel l'homme peut refuser de croire. Telle est la métaphysique à laquelle E. Ansermet subordonne son esthétique: l'art humain est à ses yeux une manifestation de la conscience éthique, qui lui donne sa loi nécessaire et sa structure fondamentale. Cela est spécialement vrai de la musique, qui doit permettre de «vivre les sons physiques selon une loi intérieure qui est celle même, divine, de la conscience éthique» (p. 199). Or E. Ansermet prétend établir que «la loi tonale est la loi éthique de toute conscience musicale» (p. 199): ainsi la musique tonale jouit d'un «privilège naturel et nécessaire» (p. 175). En fin de compte, affirme M. de Muralt, la «phénoménologie de Dieu» d'E. Ansermet obéit à la même intention que la philosophie de l'Esprit de H.-L. Miéville, celle «d'assurer à l'homme une vie spirituelle intelligente et harmonieuse» (p. 209). Sous des structures et des modes d'expression variés le même souci se rencontre chez tous les philosophes romands: la «recherche d'une sagesse de vie» (p. 210) est la préoccupation commune des diverses familles d'esprits auxquelles se rattachent les philosophes de Suisse française.

L'humanisme grec a puissamment contribué à former l'esprit de la Suisse française, et M. de Muralt consacre à juste titre un chapitre aux représentants actuels de cette tradition humaniste. Ch. Werner considère la philosophie grecque comme la «source et le modèle d'une vraie conception de l'univers» (cité p. 222). Selon cette conception, le cosmos «allie le beau et le bien, l'humain et le divin, et assure au philosophe qui y participe par sa contemplation une sérénité, une liberté et une félicité parfaites» (p. 222). Pour R. Schaerer, la synthèse philosophique et l'analyse philologique se présentent comme deux activités complémentaires. L'esprit de géométrie du philosophe et l'esprit de finesse du philologue ne doivent pas s'opposer, mais «s'ouvrir chacun sur les perspectives de l'autre» (p. 227). L'œuvre de R. Schaerer est la vivante illustration de cette collaboration de la philosophie et de la philologie. Ses études sur Platon, fondées sur la seule considération des facteurs internes des *Dialogues*, ont renouvelé la compréhension de la pensée platonicienne en ressaisissant, par-delà les vues conventionnelles et figées, le cheminement même de cette pensée. Elles ont en particulier montré la nécessité du mythe comme expression poétique d'une vérité transcendante inaccessible au discours rationnel. Ayant dégagé par l'analyse des *Dialogues* l'existence d'une dominante transcendante «coupant verticalement l'univers» (cité p. 237) et liant l'humain au divin, R. Schaerer montre dans ses travaux postérieurs, consacrés à la description des «vécus de conscience fondamentaux» (cité p. 240) de l'homme grec, que cette structure se retrouve dans toute la pensée grecque.

Ainsi «le modèle platonicien meut la civilisation grecque dès ses origines» et en est aussi «l'expression la plus haute et la plus parfaite» (p. 237). Bien plus, la structure fondamentale de la pensée grecque est commune à l'homme éternel, de sorte que R. Schaerer admet à la fois «la pérennité de la nature humaine et le caractère exemplaire de la pensée et de la philosophie grecques» (p. 239).

Je terminerai cette présentation du beau livre de M. de Muralt en faisant quelques réserves sur les développements consacrés à H.-L. Miéville, A. Reymond et F. Gonseth.

Le titre «la raison contre la foi» ne me paraît pas correspondre à l'intention profonde de H.-L. Miéville, qui considère que la «confiance en la permanente présence créatrice de l'Esprit dans le monde»[3] est une véritable foi et en appelle à cette foi contre les croyances traditionnelles de l'Eglise. H.-L. Miéville se propose de concilier ce qu'il y a «de précieux et de valable» dans la tradition religieuse avec les «exigences d'une pensée devenue majeure»[4]. Cette tentative de conciliation ne me paraît pas aboutir, comme le juge M. de Muralt, à une totale «résorption de la foi dans la raison» (p. 79)[5]. D'un autre côté, si H.-L. Miéville est fortement marqué par l'idéalisme allemand, son admiration va surtout à Kant et à Fichte, mais il éprouve une profonde méfiance à l'égard de la dialectique hégélienne. Le rapprochement entre sa pensée et la métaphysique allemande de l'Esprit universel demanderait donc à être nuancé.

En ce qui concerne A. Reymond, le rapprochement avec Maritain ne me convainc pas, et je ne crois pas que dans sa conception la philosophie soit une *ancilla theologiae*, comme le pense M. de Muralt (p. 30): la pensée d'A. Reymond n'a guère de point commun avec la théologie scolastique aristotélicienne.

Enfin les quelques pages consacrées à F. Gonseth ne mettent pas assez en lumière l'originalité de sa philosophie ouverte. Amputée de la «méthodologie dialectique» qui en est l'un des éléments centraux – et que l'expression *philosophie des sciences* (p. 94) ne suffit pas à caractériser – cette pensée fait à tort figure d'humanisme scientifique assez plat.

Mais ces quelques réserves ne doivent pas faire oublier toutes les qualités d'un ouvrage singulièrement riche, profond et stimulant. On ne peut lire les exposés remarquables consacrés à P. Thévenaz ou E. Ansermet sans avoir le sentiment de mieux comprendre des doctrines difficiles et en être reconnaissant à M. de Muralt. On ne peut voir apparaître les structures communes ou divergentes des philosophies étudiées sans être le plus souvent frappé par la perspicacité de ses analyses. Et surtout on ne peut le suivre sans avoir envie de reprendre à la lumière de ses perspectives originales l'étude de la philosophie romande, une et diverse.

*A.-J. Voelke*

[3] H.-L. Miéville, *Foi et Credo*, p. 84. M. de Muralt ne tient pas suffisamment compte de cet ouvrage, qui représente le dernier état de la pensée de Miéville et n'a pas les accents polémiques de *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*.

[4] *Ibid.*, p. 13.

[5] Après avoir lu le manuscrit de *Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, Brunschvicg écrivait à Miéville: «Un catholique pur et un philosophe pur s'accorderaient pour vous demander d'où vient ce résidu de foi et de tradition que vous désirez conserver par-delà toute justification rationnelle.» (Texte cité dans les *Etudes de lettres*, 1965, 2, p. 131.)