

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **16 (1966)**

Heft 2

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

E. R. DODDS : *Les Grecs et l'irrationnel*, traduit de l'anglais par Machael Gibson. Paris, Aubier, 1965, 312 p.

Ce livre très intéressant est destiné au grand public comme aux spécialistes : le détail des controverses, l'argumentation érudite et les références sont renvoyées à la fin des chapitres. Il s'agit de l'étude des interprétations successives que les Grecs ont données de certains aspects de l'expérience humaine : la passion, le rêve, la folie, etc. L'auteur montre que les Grecs n'ont pas ignoré l'irrationnel et qu'il y a en eux, comme en nous du reste, un fond indéracinable de mentalité primitive. L'érudition et la pénétration de l'auteur donnent à cet ouvrage un prix particulier. L'historien des religions et le philosophe y trouvent leur compte : des lumières leur sont fournies sur le comportement religieux des Grecs et sur une série de notions philosophiques importantes. L'auteur s'étend notamment sur ce qu'il appelle d'un mot sans doute peu heureux : le puritanisme, c'est-à-dire la doctrine qui attribue à l'homme un soi occulte d'origine divine et qui oppose l'âme et le corps. Il en voit l'origine non pas dans l'orphisme, mais dans le chamanisme sibérien. Ainsi s'expliqueraient les références grecques au pays des Hyperboréens. L'auteur décrit ensuite d'une manière captivante le développement du rationalisme, dont les sophistes ne sont pas les seuls représentants, et la réaction qui se dessine à l'époque classique. Platon, devant l'écroulement des croyances traditionnelles, entreprend une contre-réforme. Enfin, le goût de l'irrationnel envahit la civilisation grecque dès le 1^{er} siècle. Ce phénomène est compris par l'auteur comme une fuite devant la liberté et la responsabilité nouvelles. Deux appendices, l'un sur le ménadisme et l'autre sur la théurgie, complètent cet ouvrage instructif et suggestif.

FERNAND BRUNNER.

WERNER JÄGER : *Die Theologie der früheren griechischen Denker*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1964, 303 p.

Cet ouvrage contient une série de leçons prononcées à l'Université St. Andrews, en Ecosse (Gifford Lectures). Elles parurent d'abord en anglais (1947), puis en espagnol (1952) et en allemand (1953). Notre texte reproduit cette dernière version sans changement. Comme il s'agit d'une réédition, nous nous contenterons de signaler les mérites exceptionnels de ces pages. Richesse de l'information, profondeur de la pensée, clarté de la langue, tout y révèle un maître. Conformément à son projet, l'auteur situe les grandes figures de la pensée présocratique dans une perspective essentiellement religieuse, voir mystique. Les chapitres sur Parménide et Empédocle sont, à cet égard, des modèles. Des allusions fréquentes à la tragédie montrent l'étroite parenté des esprits et des genres. Le lecteur désireux d'élargir son horizon dans le sens d'une étude des thèmes proprement rationnels abordés par les mêmes philosophes trouvera dans des renvois à divers ouvrages, en particulier au *Paideia* du même auteur, de quoi satisfaire sa curiosité. Mais tel qu'il est, ce livre procurera à tout esprit ouvert aux grands problèmes, au théologien, au philosophe, à l'humaniste, un haut enseignement.

RENÉ SCHAEERER.

H. C. BALDRY : *The unity of mankind in greek thought*. Cambridge, University Press, 1965, 223 p.

Comment s'est formée en Grèce la conscience d'une unité du genre humain ? Notons d'abord, remarque l'auteur, que l'Antiquité n'a connu ni les violences du nationalisme ni le préjugé de la couleur. Chez Homère, l'homme apparaît partout identique à lui-même, qu'il soit grec, troyen, égyptien ou « éthiopien » (c'est-à-dire nègre) ; une vision essentiellement poétique le définit comme une créature mortelle, douée de parole, mangeuse de pain (et non d'herbe ou de viande crue), faible et généralement misérable. Avec Hésiode et les premiers philosophes apparaissent deux nouvelles constantes, la justice et la raison. En même temps les voyages (Hérodote) et les progrès de la géographie (Hécate) révèlent la différenciation des races, des lois et des coutumes. La médecine et la nouvelle philosophie (celle des sophistes), cherchent alors à dégager une unité sous-jacente sous cette diversité, et l'on voit se développer, avec Socrate, la notion d'une humanité divisée entre les sages et ceux qui ne le sont pas. Concernant l'esclavage, Platon et Aristote énonceront des vues intéressantes, mais assez traditionnelles. Avec les Cyniques apparaît l'idée de philanthropie. A l'époque hellénistique, l'individualisme et le cosmopolitisme s'unissent dans une vision parfois utopique de la communion des hommes sous le signe de l'amitié (Epicuriens), de la sagesse (Stoïciens) ou de l'« humanitas » (Cicéron). — Cet ouvrage se lit avec profit et agrément. Certaines pages, consacrées à Antiphon, Cratès, Ménandre, Zénon, développent des vues particulièrement intéressantes. L'auteur insiste, justement à notre sens, sur la continuité qui caractérise, sur le plan des idées, le monde antique d'Homère à Cicéron. On regrette qu'une conclusion n'apporte pas la synthèse attendue, en ouvrant le problème sur ses perspectives d'avenir.

RENÉ SCHAEERER.

JOACHIM KRUEGER : *Aesthetik der Antike*. Berlin-Weimar, Aufbau-Verlag, 1964, 600 p.

Il s'agit d'un recueil de textes esthétiques empruntés à la période antique. Le choix répond à une prise de position claire : il s'agit de reproduire non pas des textes métaphysiques, mais des textes esthétiques. L'auteur a ainsi sacrifié délibérément le *Banquet* ou *Phèdre*, avec raison si l'on songe que chacun peut lire ailleurs ces pages. En revanche, il publie de longues pages empruntées aux *Lois*. Aristote et son école se taillent à juste titre la part du lion, mais les Romains ne sont pas oubliés. Enfin, de longs fragments sont tirés du *Traité du sublime* du Pseudo-Longin, ce qui, pour nous qui possédons les œuvres complètes de Boileau, peut sembler inutile, mais ce qui révélera peut-être un texte classique aux lecteurs de langue allemande. — Index remarquable, bonnes notes en fin d'ouvrage, et notices biographiques. Un instrument de travail remarquable pour l'étudiant.

J.-CLAUDE FIGUET.

RAINER MARTEN : *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*. Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1965, 260 p.

Cet important mémoire, qui ouvrit à son auteur les portes de la Faculté de philosophie de Fribourg-en-Brisgau, suscite la sympathie et l'admiration. Dès les premières pages l'originalité du projet, la sûreté de l'information, l'importance des problèmes soulevés et le souci des nuances dans l'interprétation des textes retiennent l'attention du lecteur, et l'intérêt ne faiblit jamais. La dialectique y est ramenée à trois composantes fondamentales. 1. Elle est

d'abord un *donner* et un *prendre* (διδόναι-λαμβάνειν), selon l'image des deux mains qui se tendent l'une vers l'autre dans certaines représentations de vases. Sous ce rapport, elle remonte à une ancienne exigence de *confiance* réciproque (πίστις) dont les poètes nous offrent maint exemple. Cette confiance elle-même implique l'observation d'un *droit* et d'une *grâce* (δίκη - χάρις) mutuellement accordés. Mais voici qu'apparaît une étrange figure, formant avec celle du dialecticien un contraste violent : c'est le sophiste. Non le personnage historiquement connu, lequel ne présente qu'un intérêt passager, mais la menace éternelle dont il est l'incarnation funeste. Car la tentative héroïque accomplie par Platon, dans le *Sophiste*, pour enserrer cet adversaire insaisissable vise précisément à dénoncer, en dehors de toute actualité, le péril de mort que fait courir à la pensée humaine cet ange des ténèbres. Le sophiste, c'est le faux frère, le traître, l'antiphilosophe. — 2. La dialectique est ensuite un *risque* (τολμᾶν - κινδυνεύειν), dans la mesure où, renonçant aux assurances de la logique formelle et des démonstrations géométriques, elle s'élance au-delà d'elle-même pour remettre en question ses postulats et ses conclusions. Ici, de nouveau, le sophiste se dresse comme le porteur d'une *paideia* fallacieuse, comme un maître d'erreur et de fausseté, comme l'incarnation du non-être. Mais une question redoutable surgit : ce négateur existe. Comment justifier la réalité positive de ce qui s'oppose diamétralement à l'être ? Il faut se résigner au paradoxe : *le non-être est*. Le dire du sophiste *est*, en tant que *logos*, il *n'est pas* en tant que *pseudos*. L'erreur, la duplicité, le mensonge, tout ce qui menace la pensée dans son élan de vérité, participe à la fois de l'être et du non-être. — 3. Enfin la dialectique est un *examen raisonné*, conduit en toute rigueur, selon les deux exigences de l'hypothèse et de la division dichotomique pour obtenir une vision d'ensemble. Elle ne se borne pas à enchaîner circulairement des questions et des réponses : elle oriente obstinément sa visée vers une intuition noétique, qui a le Bien pour objet. Quel est alors le critère qui permet à cette démarche d'atteindre le vrai en le distinguant du faux ? Ce critère demeure problématique. Il se manifeste tantôt comme la présence transcendante et proche d'un Intelligible, tantôt comme une lumière venue d'en haut, tantôt comme une satisfaction profonde née de la communion des âmes entre elles. Mais nulle part il ne s'affirme de façon tangible et définissable.— Ces pages, dont un simple résumé trahit la richesse, mériteraient un examen sérieux. Je me bornerai, faute de mieux, à dire ici mon accord profond avec les deux thèses qui enforment le point de départ et le point d'arrivée. Il m'apparaît certain, mais trop souvent méconnu, que la dialectique a pris sa source, aux temps archaïques, dans une exigence de rencontre spirituelle appelant les âmes à s'ouvrir équitablement et généreusement les unes sur les autres. Et je crois aussi, d'autre part, que cette dialectique demeure toujours insatisfaite au terme des efforts démonstratifs qu'elle accomplit pour atteindre l'être en soi. Il en sera toujours ainsi, sans doute, de toute recherche philosophique digne de ce nom. Quoi qu'il en soit, le *Sophiste* apparaît comme l'un des plus vigoureux réquisitoires qui aient jamais été prononcés contre ces deux ennemis éternels de la pensée : l'erreur et le mensonge.

RENÉ SCHAEERER.

FRANÇOIS LASSERRE : *The birth of Mathematics in the Age of Plato*. American Research Council, New York, 1964, 191 p.

Si les noms de Thalès et de Pythagore sont connus de chacun, grâce aux théorèmes qui portent leurs noms, c'est à la génération de Platon, et en grande

partie grâce à son impulsion, que l'on doit les fondements des sciences arithmétique, géométrique et astronomique ; les mathématiques modernes se créent grâce aux travaux de Théétète sur les irrationnelles, à ceux d'Eudoxe sur les proportions et sur les intégrations par méthode exhaustive (à propos du cercle) ; c'est encore à ce dernier qu'est dû le véritable départ d'une science astronomique authentique. Leurs travaux serviront de guides aux grands Alexandrins et à leurs successeurs du XVII^e siècle.

Dans une note liminaire, l'éditeur nous indique le nom des traducteurs de cette étude, remarquable à tant de points de vue. Espérons qu'il se trouvera, sous peu, un éditeur de langue française assez avisé pour publier le texte original de M. Lasserre ; car il a eu le triple mérite d'exposer avec clarté une question difficile et controversée, d'offrir au lecteur des textes dont l'original est difficilement accessible, de rendre à Platon le rôle éminent qu'il a joué dans l'histoire des mathématiques, ne fût-ce qu'en fondant l'Académie, en y instaurant un enseignement de mathématiques, en inventant la méthode analytique en géométrie qu'il enseigna à Léodamas, et en y attirant des disciples aussi créateurs que Théétète. Ce volume est indispensable à celui qui veut connaître l'origine des mathématiques modernes.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung, herausgegeben von Paul Wilpert. Berlin, Walter de Gruyter, 1963, 800 p. *Miscellanea mediaevalia*, 2.

Le deuxième Congrès de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale a eu lieu à Cologne en 1961. Ce volume contient les communications présentées au cours de cette réunion. Au nombre de quatre-vingt-dix environ, elles sont groupées comme suit : questions générales concernant la métaphysique médiévale, début de la scolastique, platonisme et néoplatonisme dans la métaphysique médiévale, Thomas d'Aquin, la philosophie arabe, la philosophie des franciscains, la fin du Moyen Age, manuscrits et éditions. Il s'agit donc d'une nouvelle preuve de la prospérité des études médiévales. On trouve dans ce livre des travaux d'érudition historique, comme celui d'Henri-Dominique Saffrey sur l'état actuel des recherches sur le *Liber de causis*, ou d'interprétation philosophique, comme celui de Pierre Hadot, qui jette une lumière nouvelle sur la distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce. La richesse et la fécondité de la pensée médiévale ne tiennent pas seulement à la rencontre qui s'opère en elle de la philosophie et de la religion, mais encore à l'authenticité de son effort dans les domaines les plus variés : théorie de la connaissance, morale, droit, politique. Ce livre, nécessairement discontinu, mais copieux et plein de substance, donne une idée de l'œuvre du Moyen Age dans le domaine de la métaphysique qui est la clé de tous les autres savoirs.

FERNAND BRUNNER.

JOACHIM KOPPER : *Reflexion und Reasonnement im ontologischen Gottesbeweis*. Köln, Universitätsverlag, 1962, 212 p.

Ce livre présente de l'argument ontologique une interprétation nouvelle qui a au moins le mérite d'être paradoxale : ce n'est pas saint Anselme qui nous donne de l'argument la conception la plus profonde, mais Sartre. L'auteur divise en trois groupes les doctrines relatives à l'argument : 1) les doctrines d'Anselme et de Thomas d'Aquin ; 2) celles de Maître Eckhart, de Calvin, de

Descartes, de Spinoza et de Leibniz ; 3) celles de Kant, de l'idéalisme allemand et de Sartre. En passant en revue l'enseignement de ces différents penseurs, Joachim Kopper nous conduit à la thèse suivante : au cours de l'histoire, le raisonnement par lequel l'absolu se pose lui-même s'intériorise de plus en plus, pour s'identifier finalement avec la conscience que l'homme prend de lui-même dans le monde sensible. La démonstration est conduite avec rigueur dans une langue difficile.

FERNAND BRUNNER.

JOAQUIN CARRERAS ARTAU et JEAN TUSQUETS TERRATS : *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*. Louvain, Publications universitaires ; Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1962, 206 p.

Par « chrétienne », les auteurs entendent « d'obédience catholique ». Le volume est un recueil de conférences, suivies chacune d'une bibliographie succincte du sujet. Le lecteur apprend des détails nouveaux sur des figures connues : Pierre l'Espagnol, l'auteur du meilleur traité de logique formelle du XIII^e siècle (*Summulae logicales*) ; Raymond Lulle cité par Descartes dans son Discours de la méthode, Luis Vivès dont le nom symbolise, entre autres, une critique du principe d'autorité en matière scientifique. Dans la prochaine édition, il conviendrait d'insérer ici une étude sur la pensée de Fray Luis de Léon dont Alain Guy a souligné l'importance (Alain Guy : *La pensée de Fray Luis de Léon*. Paris, Vrin, 1943). Suarez, dont Elorduy signalait, dans un article non cité ici, le rapprochement avec la position stoïcienne dans la théorie de la connaissance du moi et dans la doctrine de l'universel (Revista de filosofía, Madrid, Año III, numéros de février-mars et avril-juin 1944), est caractérisé par le professeur Tusquets Terrats comme le premier à avoir défini la philosophie chrétienne par différenciation d'une dialectique au service de la révélation et d'une philosophie ne tenant pas compte des vérités révélées. Avec Balmes, le lecteur passe au 19^e siècle et voit l'ecclésiastique, ayant établi les principes qui formèrent l'axe de la politique religieuse de Léon XIII, essayer de mener de front la politique et la recherche philosophique. — La galerie des philosophes espagnols se termine par les portraits de quelques penseurs contemporains : Jean Zaragueta, Xavier Zubiri, Eugenio d'Ors et Munoz Alonso. Cette série d'études s'achève en caractérisant la pensée catholique espagnole, à partir de Suarez, par l'effort vers le concret et surtout vers « le concret vivant libre et doué de caractère qu'est l'homme : ensuite, pour en tirer une métaphysique qui dépasse le concret et pour projeter à nouveau vers le concret la métaphysique qu'on en a tiré ; et tout cela, sans tomber dans le nominalisme, l'idéalisme transcendantal ou le relativisme. »...

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

D. DURANDI A SANCTO PORCIANO : *Quodlibeta Avenionensia tria*, cura P.T. Stellà. Zurich, Pas-Verlag, 1965, 332 p.

Cette édition critique est précédée d'une introduction de quarante pages concernant la tradition manuscrite. Au bas des pages du texte figurent les références aux ouvrages cités par Durand. Un index des auteurs termine l'ouvrage. Durand de Saint-Pourçain est célèbre pour ses audaces qui scan-

dalisaient ses confrères dominicains et qui lui valurent des ennuis. Les *Quodlibeta* d'Avignon traitent de théologie, de philosophie, de morale, de droit. Comme le veut le genre, les sujets les plus variés y sont abordés, avec la subtilité propre au XIV^e siècle. En appendice, on trouve les *Correctiones* de Hervéus Natalis, le grand adversaire de Durand, dominicain lui aussi et même le général de l'ordre à partir de 1318. Hervé passe en revue plusieurs des questions comprises dans le premier quodlibet. Il fait porter le poids de la discussion sur la première question, relative à la nature des relations au sein de la Trinité. L'enjeu était important et explique l'attention portée à Durand par ses confrères.

FERNAND BRUNNER.

Etudes sur Descartes. Budapest, Akadémia Kiadó, 1964, 172 p. *Studia philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 6.

On ne sait rien chez nous sur le cartésianisme hongrois. Ces études sont donc intéressantes. Elles font surgir notamment la figure d'Apáczai (1625-1659), auteur d'une *Encyclopédie* d'esprit cartésien, d'une *Philosophie naturelle* et d'un *Manuel de logique*. L'intelligentsia hongroise, formée souvent dans les universités hollandaises, participa au mouvement cartésien jusqu'au triomphe du newtonisme au XVIII^e siècle. Ces études ont l'avantage aussi de faire apparaître le cartésianisme sous un jour nouveau : le souci de l'utilité pratique et technique distingue, aux yeux des auteurs, le cartésianisme de la scolastique et en fait la valeur. Le « démocratism gnoséologique » de Descartes apparaît aussi comme un fait favorable, mais la doctrine de dieu (avec un d minuscule), la théorie de la raison anhistorique et le dualisme tombent évidemment sous le coup de la critique marxiste.

FERNAND BRUNNER.

GILLES DELEUZE : *Nietzsche, sa vie, son œuvre*, avec un exposé de sa philosophie. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, 95 p.

D'une manière aussi claire que condensée, l'auteur réussit ce tour de force de présenter non seulement les thèmes essentiels de la pensée de Nietzsche, mais la raison d'être de cette philosophie et sa motivation secrète. Il était difficile de faire mieux en si peu de pages. Citons ici la conclusion, qu'il faudrait faire apprendre par cœur à tous les étudiants : « Nous, lecteurs de Nietzsche, devons éviter quatre contresens possibles : 1) sur la volonté de puissance (croire que la volonté de puissance signifie « désir de dominer » ou « vouloir la puissance ») ; 2) sur les forts et les faibles (croire que les plus « puissants », dans un régime social, sont par là même des « forts ») ; 3) sur l'éternel Retour (croire qu'il s'agit d'une vieille idée, empruntée aux Grecs, aux Indous, aux Babyloniens... ; croire qu'il s'agit d'un cycle, ou d'un retour du Même, d'un retour au même) ; 4) sur les œuvres dernières (croire que ces œuvres sont excessives ou déjà disqualifiées par la folie) » (p. 37). — L'auteur s'appuie tout au long sur une distinction qui devrait être prolongée : celle des philosophies du jugement et des philosophies de l'estimation, et à ces dernières appartient sans contredit celle de Nietzsche.

J.-CLAUDE FIGUET.

STANISLAS BRETON : *L'Être spirituel. Recherches sur la philosophie de Nicolai Hartmann*. Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, 1962, Collection « Problèmes et doctrines », 201 p.

Cette monographie est la première qui ait été consacrée, en France, à Nicolai Hartmann. Elle se présente comme un hommage « adressé à un maître que nous n'avons point connu, mais que nous découvrons avec joie, dans un coin d'Autriche, aux beaux jours de la captivité » (p. 8). Le lecteur retrouve dans ces pages, sérieuses et denses, la fraîcheur de ce premier contact. Il était bon, d'ailleurs, que justice fût rendue à un penseur plus célèbre que vraiment connu, dont l'œuvre considérable rappelle, à certains égards, celle des grands scolastiques (p. 10). — On sait que Hartmann, prenant vigoureusement le contre-pied de l'idéalisme post-kantien, refusant de réduire la métaphysique à une critique, a tenté d'édifier une ontologie de caractère résolument réaliste. La philosophie exige, selon lui, une soumission inconditionnée de l'esprit à son objet. L'être déborde de beaucoup la connaissance qu'on en prend. Nous ne créons pas les valeurs, nous les éprouvons dans une mesure très restreinte, définie par notre condition présente et l'état historique de notre conscience (p. 110). C'est donc à partir de l'être, considéré comme donnée initiale, que la pensée tentera de se définir. — L'étude de M. Breton se lit avec intérêt. L'esprit critique et la sympathie s'y allient étroitement, et les points faibles de la vaste tentative hartmannienne sont signalés avec force, moins comme des erreurs que comme des limites auxquelles cette pensée audacieuse ne pouvait manquer de se heurter. La structure du système est élucidée avec clarté dans sa complexité parfois déroutante, et des rapprochements suggestifs sont opérés avec Platon, Hegel, Scheler et d'autres.

RENÉ SCHAEERER.

RUDOLF STEINER : *La Philosophie de la liberté*. Paris, Fischbacher, 1963. 260 p. Trad. G. Ducommun.

Un tel ouvrage échappe à la recension ; car l'on peut être entraîné par la pensée de Steiner, mais il est difficile de la « réfléchir ». Malgré les références historiques, le vocabulaire trompe ; certes chacun comprend ce que l'auteur entend quand il oppose, par exemple, le *monisme* au *dualisme* (p.35), mais il comprend *en gros* ; car la phrase : « Le monisme, au contraire [du dualisme], n'envisage que l'unité et efface ou nie l'antinomie existante » lui paraît *philosophiquement* un peu courte. — Et quand Steiner propose, pour lever l'antinomie, de « descendre dans les profondeurs de notre âme » (p. 39), chacun suit l'intention et y applaudit, mais hésite quant à cette « voie tracée » qui n'est justement pas une voie, mais un projet. — L'intention de philosopher ne fait donc pas la réalité de la philosophie, quand bien même cette intention serait réalisée dans un livre. Il est certain que l'intention de Steiner répond à un vœu assez général de la philosophie contemporaine, et c'est ce qui en fait la valeur. Mais le philosophe, s'il est conscient de ce projet, n'apprendra rien de plus en lisant ce livre. — La traduction de cet ouvrage est excellente.

J.-CLAUDE FIGUET.

PAUL NAULIN : *L'Itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert*. Paris, Aubier, 1963, 517 p.

On n'a pas craint d'écrire que Jean Nabert est le « Fichte français ». Et ce que l'auteur des *Éléments pour une éthique* et du fameux *Essai sur le Mal* doit

effectivement à Fichte, M. Naulin l'a fait ressortir tout au long du volumineux ouvrage qu'il consacre à Jean Nabert (1881-1960), dans la collection « Analyse et Raisons ». — Parler de Fichte, c'est évidemment repérer dans l'idéalisme allemand l'exemple d'une échappée hors du formalisme kantien, et une tentative de réinsérer une moralité « pure » dans l'itinéraire réel de la conscience. C'est, après une « critique », aller à une « phénoménologie » de l'expérience morale. — Cette situation fichtéenne est bien celle de Nabert s'engageant sur le difficile terrain d'une philosophie réflexive de la conscience, donc de la liberté, pour se soumettre ensuite à l'exigence de repérer l'itinéraire de cette liberté à travers le concert des situations et des volitions de l'homme. De la relation au corps, au caractère, à la société et à autrui, on suit une progression où jamais la liberté n'est aliénée mais toujours sollicitée par cela même qui la pourrait nier : l'inéluctable pesanteur des contingences, telles pourtant qu'elles prennent valeur par l'acte libre qui s'y lie. Ainsi vient à se constituer non seulement un itinéraire de la conscience de soi, mais une éthique qui se charge du réel dans des actes qui pourtant n'épuisent jamais la densité du sujet. — La morale est le mouvement qui conduit la conscience à toujours plus d'intériorité à travers toujours plus d'ouverture. Selon Nabert, la vie morale est faite de l'« alternance d'une concentration du moi à sa source et de son expansion dans le monde ». — Ce déploiement de la conscience ne serait que l'indication d'une croissance si ne l'atteignait, par l'expérience cruciale de l'injustifiable, de l'inacceptable, la réalité du Mal. Et ce qui pouvait apparaître comme une alternance d'expansion et de concentration vient à se radicaliser dans le paradoxe de l'affirmation originaire et du Mal radical. — Lorsque la conscience proteste de tout son pouvoir contre l'injustifiable, cette protestation s'énonce comme le noyau de la vie éthique, mais ne peut être réduite à sa qualité de prise de position morale. Car cette protestation est l'acte par lequel la conscience s'affirme elle-même (affirmation originaire) en même temps qu'elle affirme l'existence du Mal. Le Mal n'est donc plus saisi comme un « dehors », mais comme affectant la liberté à sa source, comme déchirant l'intégrité du moi radical. — En présence de ce Mal qui hante la liberté, il n'y a que l'expérience de l'Absolu qui puisse donner à l'homme l'assurance que le Mal n'est pas le dernier mot de l'existence, que la morale débouche sur une « rédemption des consciences les unes par les autres ». — Il faut remercier M. Naulin d'avoir apporté dans son ouvrage la marque de sa fidélité à Jean Nabert par la rigueur et la minutie de l'analyse et de l'interprétation.

PHILIBERT SECRETAN.

ALAIN : *Esquisses*. I. *Pédagogie enfantine*. 1963, 126 p. — II. *La conscience morale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 101 p.

Sous le titre d'*Esquisses*, l'éditeur entreprend la publication de quelques cours d'Alain ; la collection comprendra encore : III. *La recherche du bonheur* ; IV. *Psychologie*. — Le tome I reproduit, sans retouche, les préparations d'un cours donné en 1924/25. Si les idées maîtresses sont les mêmes que celles des *Propos sur l'éducation*, l'ordre est différent : plus systématique (d'abord une psychologie, puis une sociologie de l'enfant), laissant apparaître la construction abstraite. Le style (il s'agit de simples notes, que le professeur développait ensuite librement) frappe par sa densité, sa vigueur, sa fraîcheur. — On peut en dire autant du tome II (préparations d'un cours donné en 1930/31), qui

laisse de côté tous les aspects sociaux de la morale pour saisir la moralité à sa source : l'intimité de la conscience ; c'est dans la solitude, en voulant être soi et en croyant en soi, que l'homme trouve l'universel — paradoxe kantien, comme est aussi kantienne l'intention de fonder, sur la « moralité secrète », une « religion secrète », où les vertus sont plus importantes que Dieu.

JEAN VILLARD.

JULES CARLES : *Teilhard de Chardin*. Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 140 p. Collection « Philosophes ».

De lecture agréable, cette initiation plaira pour sa clarté et pour le choix judicieux des extraits qui commentent adroitement le texte. Précédé d'une rapide esquisse biographique, l'exposé doctrinal présente la pensée teilhardienne comme celle d'un physicien (au vieux sens grec), qui étudie le phénomène pour y découvrir d'une part l'hypothèse autour de laquelle l'univers s'ordonne, et d'autre part les conditions du progrès tel qu'il s'offre au regard du savant. L'épine dorsale de cette philosophie cosmique est pour l'auteur la loi de complexité-conscience (à laquelle il restitue d'ailleurs le nom parfaitement exact de loi de « compression-compétition-complexité-conscience »), relayée à son sommet par les affirmations de la foi chrétienne sur le Corps Mystique. On regrettera cependant qu'aucune attention n'ait été apportée à différencier les niveaux de la pensée teilhardienne, de sorte que son enracinement mystique, son apport philosophique (sur la personne, l'action) et son actualité scientifique (l'énergétique) disparaissent au profit de sa structure biologique.

MARC FAESSLER.

EMILE RIDEAU : *La Pensée du Père Teilhard de Chardin*. Paris, Editions du Seuil, 1965, 590 p.

Encore un livre sur Teilhard ! Mais reconnaissons-le, il vient combler une lacune et fournir aux études ultérieures un instrument de travail qui se révélera rapidement indispensable. C'est un fait maintenant acquis que la pensée teilhardienne s'est constituée autour d'axes de progression étagés à des niveaux de profondeur différents, où les ordres sont moins télescopés qu'ordonnés par une intuition centrale qui se diversifie en autant de réfractions conceptuelles. Une étude synthétique et globale, qui rassemblât la totalité des aspects de cette œuvre difficile, était donc nécessaire, sans pour autant qu'elle passât sous silence la genèse chronologique des notions et catégories teilhardiennes. En une formule habile, le P. Rideau a surmonté la difficulté : un texte dense, incisif, précis, émaillé de remarques pertinentes qui n'excluent pas la critique, synthétise la pensée de Teilhard dans l'ordre de l'histoire, de la cosmologie, de l'anthropologie, de la théologie et de la spiritualité ; ce commentaire renvoie à d'abondantes notes qui rassemblent par ordre chronologique les principaux textes (souvent inédits) de Teilhard sur le sujet traité. Collaborateur de *l'Action populaire*, ancien prêtre-ouvrier, le P. Rideau a été particulièrement sensible à l'aspect dialectique et à l'importance du passage par la décision existentielle d'une liberté enracinée dans son passé biologique, dans ce qu'il est permis d'appeler « l'optimisme dramatique » de Teilhard. Et l'auteur de relever avec justesse que c'est curieusement dans sa théologie que Teilhard s'est montré le moins dialectique.

tique, qu'il y aurait lieu d'insister davantage sur le rôle du Saint-Esprit, sur le passage du vieil homme à l'homme nouveau, sur la tension qui subsiste entre l'histoire et le Plérôme, nature et grâce ne pouvant être conjoints en une même affirmation. C'est la première fois que nous voyons l'apologétique teilhardienne qualifiée de signe qui n'a sa réalité que dans la foi (p. 122), et que l'histoire d'Israël, en tant que type du rapport dramatique entre l'homme et Dieu, est proposée comme « clef de l'histoire universelle » (p. 126). Nul doute que ce livre ne marque la fin des grandes études synthétiques sur Teilhard. Mais ses suggestions (par exemple à propos du concept de matière qui synthétiserait chez Teilhard les notions platonicienne, aristotélicienne et cartésienne) ouvrent par contre l'ère des travaux plus spécialisés, s'inspirant des structures teilhardiennes pour les approfondir et les dépasser. Un seul vœu : qu'on veuille bien enrichir la prochaine édition d'un index des noms et d'une table analytique !

MARC FAESSLER.

JACQUES MADAULE : *Initiation à Teilhard de Chardin*. Paris, Editions du Cerf, 1963, 143 p. Collection « Tout le monde en parle ».

Modeste et excellente biographie. Sans grandiloquence J. Madaule retrace les étapes douloureuses du combat de Teilhard contre les peurs et les étroitesse de ceux qui n'osent mesurer les dimensions du Mystère divin. « Pierre Teilhard de Chardin fut d'abord... un mystique, un homme appelé depuis l'enfance à l'Unique nécessaire... dont la flamme devait éclater aux esprits avec une force d'autant plus singulière qu'elle avait été plus longtemps et plus sévèrement comprimée. » (p.94 s.) L'auteur décrit avec finesse ce qui fait à notre jugement l'immense intérêt de Teilhard, indépendamment des résultats auxquels il parvient, à savoir l'audace tranquille qui animait ses recherches. « Lève la tête Jérusalem » s'écriait-il (Milieu divin, p. 207). Il y avait de la naïveté chez Teilhard avec quelque chose de Don Quichotte. C'est pourquoi d'ailleurs il réveille les enthousiasmes d'une génération de sceptiques et de fatigués. Un éveilleur, Teilhard l'est à coup sûr. Mais qu'il soit le prophète de notre temps, la lumière dans nos ténèbres, et qu'il suffise de systématiser sa pensée pour conduire le monde à l'unité (p. 138 s.), cela prête pour le moins à discussion. Peut-être même faudra-t-il un jour résister à quelque intégrisme teilhardien ! Il va sans dire que l'ouvrage de J. Madaule ne tombe pas sous le coup de ce jugement et qu'il est en tout point recommandable par sa simplicité chaleureuse à tous ceux — s'il en existe encore ! — qui ne connaissent pas encore Teilhard.

ERIC FUCHS.

MAXIME GORCE : *Le Concile et Teilhard. L'éternel et l'humain*. Neuchâtel, Editions Messelier, 1963, 210 p.

M. Gorce aime avec passion Teilhard, « l'actuel Jean Huss ; quasi-Pascal, émule de saint Thomas d'Aquin, moderne saint Albert-le-Grand en même temps que nouvel Abélard... » (p. 22). L'amour aveugle quelquefois ! Malheur à quiconque n'adore pas l'objet aimé : c'est un Trissotin, un Diafoirus ; il n'est plus bon qu'à être jeté dehors, désormais membre de l'affreuse tribu des intégristes, existentialistes et bibliolâtres de tout poil. — Est-il nécessaire pour exalter Teilhard de traiter Sartre de « sous-développé existentialiste » (p. 115),

Merleau-Ponty d'« hésitantialiste à la philosophie vide » (p. 85), Bultmann d'« homme à la mode... qui avoue que sa Bible est mangée aux mythes » (p. 167) ? Crespy a droit aux louanges, encore que « (il) juge peut-être trop Teilhard d'après sa seule Bible » (p. 166) (on appréciera l'adjectif possessif !) — Cependant il a manqué à Teilhard de tenter une nouvelle preuve de Dieu ; il n'a dit que : « Dieu doit s'incorporer à sa création », là où il aurait fallu dire avec l'auteur : « La création ne peut exister qu'en étant incorporée en Dieu comme un objet est incorporé au sujet qui le pense ». (p. 85). Quant à cette phrase (p. 171) : « si la Bible est, après la raison fille de Dieu, une pierre de touche de nos croyances, on ne réussit pas à se nourrir avec cette pierre de touche », l'auteur comprendra qu'elle nous paraisse un peu désinvolte, pour ne pas dire plus...

ERIC FUCHS.

MADELEINE BARTHÉLÉMY-MADAULE : *Bergson et Teilhard de Chardin*.
Paris, Editions du Seuil 1963, 687 p.

Teilhard de Chardin est un théologien avec qui il vaut la peine de dialoguer : Crespy et le P. de Lubac nous l'avaient montré ; c'est un savant de grande classe : cela était bien connu et les travaux de Piveteau l'ont mis en évidence. Mais Teilhard est-il un philosophe ? La plupart des commentateurs avaient quelques réticences à lui décerner ce titre, à cause sans doute de l'usage déconcertant qu'il fait de certains mots (qu'on songe par exemple à « phénoménologie » !). Le propos de l'admirable livre de Madame Barthélémy-Madaule est de reprendre sérieusement cette question, en s'inscrivant d'un bout à l'autre de son étude à l'intérieur du projet teilhardien et en dévoilant le jaillissement profond. Avec une probité exemplaire — la probité même du véritable universitaire — elle suit la courbe convergente — convergente au prix de quels efforts — de la double intuition teilhardienne, du sens naturel de la Plénitude (l'amour des pierres !) et du sens surnaturel du Divin. Il nous est impossible de résumer un ouvrage d'une telle ampleur. Disons simplement qu'il est une remarquable présentation de l'intention et du contenu de l'entreprise de Teilhard. Bergson, quant à lui, a droit à une place plus modeste, quantitativement s'entend. Contentons-nous d'évoquer la conclusion à laquelle parvient l'auteur : si être philosophe, « c'est prendre sur l'homme et le monde une certaine attitude que l'on est capable de structurer par les voies de la lumière naturelle » (p. 621), alors Teilhard est un philosophe. Il ne l'est pas au sens technique du terme — lui-même s'en défendait — puisqu'il s'est voulu avant tout un savant et un prêtre. Mais sa vision comporte des moments, dont le moment philosophique, « médiateur entre le moment scientifique et le moment d'épanouissement total de la vision mystique » (p. 624). Il remplit le programme même que Bergson assignait à la philosophie : nous élever au-dessus de la condition humaine. Mais — et cet avertissement vient à son heure : « Ne nous laissons pas masquer Teilhard par ceux qui répètent Teilhard. Sa pensée est philosophique, parce qu'il demeure toujours en elle, au plus assuré de ses démarches, le sens de la question fondamentale à reposer sans cesse. » (p. 625.) C'est dire que la comparaison avec Bergson, le philosophe de métier, est possible ; elle se révélera d'autant plus riche qu'on la situera au niveau des intentions respectives des deux penseurs. Tous deux prennent au sérieux l'héritage scientifique du XIX^e siècle, le siècle de Darwin et de l'évolution. Pour dégager la signification spirituelle de l'évolution, Bergson critique l'évolutionnisme mécaniste et prend appui sur le

terrain de la psychologie et de la durée. Il faut lire le réel à travers la conscience. La pensée est animée d'une intention synthétisante, mais pour le moment, elle ne peut viser cette synthèse qu'au travers d'analyses. La philosophie récuse la synthèse. Dans le même contexte Teilhard voit mieux que Bergson que la matière elle-même est évolutive ; aussi pour lui l'intériorité ne sera-t-elle pas le royaume exclusif de la métaphysique, mais bien le point de départ de toute l'unité phénoménologique et ontologique étendu à l'ensemble de l'Être. En définitive si Bergson pense que l'inachèvement de l'Être interdit de saisir en lui l'unité, Teilhard pense qu'un tout inachevé peut être saisi et construit totalement, par une synthèse-hypothèse provisoire. — Ces quelques brèves notes ne suffisent pas à dire l'intérêt du très beau livre de M^{me} Barthélémy-Madaule qui devra être lu par tous ceux qu'intéresse — ou inquiète — le projet teilhardien. On pourra certes se demander si ce « plaidoyer pour le temps de la synthèse » n'est pas prématuré, et il se pourra en définitive que les théologiens se sentent plus proches de Bergson que de Teilhard ; il n'en reste pas moins que, plus que jamais, Teilhard est un interlocuteur valable, dans la mesure en particulier, et pour nous décisive, où il nous contraint à un réexamen du projet théologique.

ERIC FUCHS.

EDOUARD LE ROY : *Essai d'une philosophie première. L'exigence idéaliste et l'exigence morale*. Paris, Presses Universitaires de France. Tome I, *La Pensée*, 1956, 442 p. Tome II, *L'Action*, 1958, p. 443-880.

Cette méditation, d'une exceptionnelle ampleur systématique, reproduit la rédaction du dernier cours prononcé par le successeur de Bergson au Collège de France durant l'année scolaire 1940-1941. Elle peut être à juste titre considérée comme le testament philosophique d'Edouard Le Roy. La pensée s'y développe selon l'ordre d'une progression unique, puisant dans l'évidence intuitive du cogito cartésien, la certitude que la Pensée est coïncidence avec la vérité de l'Être, découvrant dans la pratique de la pensée-action l'orientation vérifiante qui tient lieu de valeur universelle, présentant le monde comme le déploiement d'une mystérieuse Pensée cosmique, et culminant enfin dans l'effort de libération qui entraîne la liberté, par-delà la fin idéale que garantit ontologiquement le caractère absolu du commandement moral, à trouver son principe premier d'existence dans la personnalité divine. Mais ce dessein général de l'œuvre se diversifie en une succession dialectique où la précision des analyses de détail vient étayer la sûreté de l'ensemble. Un premier moment va retracer la réduction de l'être à la pensée. L'exigence idéaliste naît de ce que toute opération définissante de la pensée la présuppose. Ainsi l'ascèse du doute méthodique permettra-t-elle à ma pensée de se saisir comme affirmation initiale, comme exigence qui me fait participant de cette motion créatrice, de cet élan de progrès infini qu'est la Pensée « in qua vivimus, et movemur et sumus ». L'idéalisme ainsi conçu n'est ni un subjectivisme, ni un système de concepts, mais une tendance à la lumière totale, à la pensée-action, dans laquelle la dualité sujet - objet doit être dynamiquement conçue comme un devenir progressif. La nature est dans l'esprit qui se voit lui-même en elle. Dire avec le réalisme que la pensée doit conquérir un donné brut, hétérogène à elle-même, c'est méconnaître que la vie spirituelle est durée, donc mémoire, c'est-à-dire qu'il y a toujours immanence de son passé dans son présent et que, s'il y a un objet, ce ne peut être

que la connaissance qui devient objet pour elle-même par le dédoublement de la réflexion. En fait, l'idéalisme d'Ed. Le Roy pourrait aussi bien s'appeler un réalisme de l'esprit, pour autant que l'on entende la notion commune de réel, comme ce qui, relativement à chaque plan de pensée individuelle, demeure inexhaustible et ne peut être que reçu. Réalité — et l'exigence scientifique du caractère d'invariance le montre bien — est identique à vérité. Et le vrai n'est autre que la valeur. Ainsi s'enchaîne le second moment de la dialectique idéaliste : passage de la pensée à la valeur. Il nous faut replonger dans l'intuition première du cogito, qui est l'acte dans lequel la connaissance coïncide avec l'acte générateur de la réalité. La pensée se trouve donc justifiée par sa démarche même, par sa quête de la vérité à travers les divers degrés de conscience. La réalisation est vérification. Mais cette réalisation s'entend d'abord du premier principe lui-même, qui se déploie dans le spectacle du monde extérieur. Il s'agit — troisième moment de l'idéalisme fondamental — de décrire, sans pouvoir l'épuiser, une dialectique de la nature. On reconnaîtra dans ces pages les influences de Bergson (la matière, caractérisée par la science comme changement, peut être conçue métaphysiquement comme habitude) et surtout du P. Teilhard de Chardin (reprise du « dedans des choses » dans la notion d'invention, importance du phénomène humain). Toute philosophie de la nature se heurte au fait de l'individuation, c'est-à-dire au problème de la liberté. Ce quatrième moment de la réflexion idéaliste, trouvera sa solution dans une conception de la liberté comme rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit, comme réalisation par l'être humain de sa nature supérieure. La liberté spirituelle est dynamique, tendance à se dépasser elle-même vers une parfaite unité rationnelle, vers le règne d'une pensée-action complète et autonome où l'homme trouve sa véritable humanité. La liberté est pouvoir d'invention, échappant ainsi au déterminisme dans un acte de position créatrice qui éclaire son devenir. En elle, parallèlement à l'exigence idéaliste issue du cogito, surgit l'exigence morale, deuxième face de cette exigence première qui gouverne toute l'activité spirituelle. Découvrir au sein de ma volonté l'immédiateté d'une volonté profonde qui ne fait qu'un avec l'élan créateur de la vie en nous, constitue le cinquième moment de cette méditation qui culmine dans la recherche d'un au-delà de la volonté, qui en puisse être le fondement et le principe de vie. Dieu est ainsi discerné comme exigence créatrice de vie spirituelle. Affirmer le primat de l'exigence morale, c'est en cela que consiste l'affirmation de Dieu, principe ineffable de l'être, source où nous puisons notre propre réalité et qui est en nous inspiration réalisante. Mais s'il se manifeste à nous par sa fonction personnalisante, s'il est, par rapport à nous, source de personnalité, Dieu doit être déclaré lui-même personnel (ou si l'on cède aux néologismes, hyper-existant) et « supra-personnel », à la fois immanent (parce que connu en nous) et transcendant (parce qu'exigence de réalisation indéfiniment progressive). — On pourra rester réservé en face de ces thèses théistes fondées sur l'immédiateté. On ne pourra leur dénier une certaine grandeur. Reste cependant que deux problèmes fondamentaux ne semblent pas avoir trouvé de réponse décisive : la matérialité (la solution plotinienne proposée ne peut emporter l'adhésion) et le rapport de chaque pensée à la Pensée (autour duquel subsiste une certaine épaisseur de mystère). Mais il faut lire ce testament philosophique, qui par-delà l'héritage de Bergson, s'enracine dans la tradition réflexive cartésienne, et vaut surtout par sa précision épistémologique et sa haute exigence spirituelle.

MARC FAESSLER.

PIERRE SMULDERS : *La vision du monde de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, 276 p.

Ce livre, traduit du hollandais, veut exposer objectivement les conceptions de Teilhard de Chardin, mais aussi les confronter avec la doctrine catholique traditionnelle et examiner la possibilité de leur intégration à cette dernière. L'auteur admire Teilhard, mais n'est pas un partisan aveugle de sa doctrine. Il cherche au contraire à avertir et à diriger les lecteurs du penseur français. Après une biographie au cours de laquelle il aborde déjà d'importantes questions d'interprétation, par exemple celle de savoir si Teilhard est concordiste, l'auteur traite en trois parties de la marche du monde de la matière primitive à l'homme, de la voie de l'humanité, et de la spiritualité nouvelle : Dieu dans le cosmos. Dans la première partie, il s'efforce d'éclairer les questions relatives à la création dans le système de Teilhard, en particulier la création de l'âme spirituelle. Dans la deuxième partie, il pose la question du panthéisme de Teilhard et écarte ce soupçon. Il examine aussi l'interprétation teilhardienne du mal et se montre ici plus réservé (voir par exemple p. 149-150). Dans la troisième partie, l'auteur rencontre peut-être moins de difficultés. La spiritualité teilhardienne lui paraît authentique et recommandable ; il la situe par rapport à d'autres types de spiritualité et en redresse aisément les interprétations erronées. Cet ouvrage sort du commun des écrits consacrés à Teilhard. Il est dû à un homme versé dans les questions de doctrine, qui juge, mais avec sympathie et sans sévérité, un confrère qui fut un homme de science, un apologiste et un spirituel, plutôt qu'un théologien et un philosophe.

FERNAND BRUNNER.

CHARLES BAUDOIN : *Christophe le Passeur*. Paris, La Colombe, 1964, 238 p.

Voici le testament spirituel d'un penseur dont la pénétration, la culture et l'élévation furent exceptionnelles. Bien rares sont les hommes dont l'humanisme est contrôlé, fécondé, à la fois par la réflexion philosophique et par l'intuition psychologique, voire même la connaissance de l'âme humaine telle que la possède seul le clinicien le plus averti, au soir d'une longue vie riche d'observations multiples et de méditation. — Le « Passeur d'âmes » dialogue avec les grands types humains : Don Quichotte, Hamlet, Faust, Don Juan, le Juif errant, Méphisto, Zarathoustra (celui de Nietzsche). Des questions se posent à lui, toujours plus lancinantes, sur le sens de son action, sur la valeur de sa vocation. C'est alors la confrontation avec l'Absurde, où l'on voit combien Charles Baudouin a pris Camus au sérieux, comme il se doit. Jusqu'au jour où l'Enfant divin sauve le Passeur de son état de prostration. — « Le sens du monde est le sourire d'un Enfant » affirme Charles Baudouin, dont le testament spirituel s'achève sur la devise de Faust : *Plus outre !*

CHRISTOPHE BARONI.

FRANÇOIS DAGOGNET : *Gaston Bachelard*. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, 116 p. Collection *Philosophes*.

Exprimons d'abord un vœu pour la prochaine édition : puisque l'auteur parle de la vie de Bachelard, ne conviendrait-il pas d'indiquer sa merveilleuse intimité avec sa fille Suzanne qui partagea, dès qu'elle fut en âge de les comprendre, tous les combats qu'il mena ?

Tout en évoquant les multiples aspects de la riche personnalité de Bachelard (épistémologue, historien des sciences et poète), l'auteur sait en dégager l'unité d'inspiration dans une *philosophie de l'énergie*.

Pour M. Dagognet, la philosophie bachelardienne est un idéalisme militant, éloigné des écueils du réalisme ; avec lui, en effet, plus de lutte entre une matière réfractaire et une pensée conquérante, attendu qu'on ne saurait distinguer l'idée et la réalité qu'elle crée (p. 57). A notre point de vue, il y aurait plutôt, dans la pensée bachelardienne, une dialectique permanente entre des tendances idéalistes et d'autres, réalistes. Les premières sont indiquées par nombre de passages (entre autres, celui cité par M. Dagognet : « Un courant alternatif entretenu n'est pas un phénomène, c'est une technique d'organisation de phénomènes... ») tandis que les secondes s'affirment dans la conception que la connaissance se fait par approximations successives, toujours plus vraies. S'il y a approches successives, c'est qu'il existe un *Quelque chose*, situé au-delà de l'adéquation entre l'idée et la réalité qu'elle crée, dont le savant s'approche toujours plus... Ouvrage bien fait, qui offre au lecteur un fil conducteur pour s'initier à l'œuvre bachelardienne et lui donne envie de la lire.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

Ont collaboré à ce numéro 1966 — II :

MM. les professeurs Ferdinand Gonseth, 12, chemin du Muveran, *Lausanne*
André Caquot, 20, avenue Saint-Marc, *Massy* (S.-et-O.)
Pierre-André Stucki, 64, rue Beaumont, *Bienne*