

# Besprechungen = Comptes rendus

Objektyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **26 (1966)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

## Besprechungen – Comptes rendus

*Ludwig Klages: Sämtliche Werke. Band 2: Philosophie II. Der Geist als Widersacher der Seele. Fünftes Buch. Mit einem Kommentar von Hans Eggert Schröder.* H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1966.

Die «Sämtlichen Werke» von Klages sollen glücklicherweise offenbar in rascher Folge herauskommen. So ist nach zwei Jahren bereits der 2. Band erschienen, der das fünfte Buch (Die Wirklichkeit der Bilder) des «Widersachers» enthält. Schröders Kommentar bringt – was man gut begreift – keine Textinterpretationen, sondern berichtet über Entstehung, Berichtigungen, Drucke, Übersetzungen, Rezensionen und Druckvorlagen des Werkes. Eine Anzahl Stichproben bezeugen die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit der redaktionellen Arbeit.

H. Kunz

*Institut International de Philosophie. Bibliographie de la philosophie. Bulletin trimestriel. La philosophie française 1958-1961. Hommage à Gaston Berger, réuni et publié par Gilbert Varet.*

Ce Bulletin, fondé en 1937, en est à son vingt-troisième volume. Il faut signaler à ceux qui ne les connaîtraient pas encore, l'utilité de ses notices, à la fois bibliographiques et analytiques. Un fascicule publié en hommage à la mémoire de Gaston Berger réunit, par exemple, les notices de 271 ouvrages français publiés entre 1958 et 1961.

D. Christoff

*François Lasserre: The Birth of Mathematics in the Age of Plato.* Hutchinson, London, 1964. 1 vol. 192 p.

Six chapitres: le premier qui rapporte l'opinion des intéressés sur ce que sont les mathématiques, un consacré à l'arithmétique, deux à la géométrie (Théétète et Eudoxe), un à l'astronomie (Eudoxe encore) et le dernier à l'harmonie. Cela répond-il au titre de l'œuvre, à ce propos de l'auteur: mettre en évidence «la transition du concret à l'abstrait qui est certainement le moment le plus important de l'histoire des mathématiques» (p. 7)? Je crois, quant à moi, qu'il faut répondre oui et non.

Et tout d'abord oui, puisque les mathématiques sont effectivement nées à l'époque de Platon. Et M. Lasserre montre très clairement que des préoccupations qui de l'avis de d'Alembert, de Russell et même de Bourbaki sont essentielles à l'idée de mathématiques ont été ressenties dès l'antiquité grecque. Oui encore, puisque l'ouvrage cite «les textes mêmes où sont expri-

mées les pensées des anciens mathématiciens» (p. 8). Mais cela suffit-il à faire saisir la naissance des mathématiques, à en expliquer le pourquoi et le comment?

Lorsqu'on se trouve en présence d'un livre nouveau, qui de toute évidence a sa raison d'être, qui de plus traite d'une question importante et qui enfin possède un riche contenu, lorsqu'on se trouve dans mon cas, il serait ridicule et déplacé de reprocher à son auteur de ne pas en avoir écrit un autre. Aussi voudrais-je poser un problème plus général: l'épistémologue peut estimer qu'il ne suffit pas d'une anthologie de textes, d'une chronologie d'événements, de l'avis des contemporains pour apporter une solution à un problème tel que celui que pose la naissance d'une science. L'helléniste, l'historien constate, pour sa part, que, jusqu'à plus ample informé, nous n'avons pas d'autres textes ni d'autres informations; il doute par conséquent qu'il soit possible de rapprocher les faits les uns des autres au delà d'une certaine limite; son attitude implique-t-elle, de plus, une certaine réserve à l'égard de travaux qui prétendent davantage? Il le semble, si l'on constate que l'auteur du présent ouvrage se réfère presque uniquement aux travaux de Sir Thomas Heath. A ce propos, on peut ajouter qu'un rappel ou une table des sources – fût-ce sur la biographie d'Eudoxe par exemple – serait utile à celui qui ne suit pas au jour le jour les travaux des historiens.

De plus, l'historien paraît vouloir s'abstenir de toute interprétation. Mais l'épistémologue voudrait demander s'il n'est pas possible de formuler au moins quelque hypothèse, par exemple quant à la manière dont l'étude des irrationnelles a pu conduire Théétète à des découvertes importantes en stéréométrie, bien que Théétète lui-même n'en dise rien.

Ensuite, l'épistémologue voudrait reconstituer le détail d'un raisonnement. M. Lasserre s'est attaché – il le dit à la page 8 – à donner raison à Ptolémée qui cherchait une voie royale en mathématiques, contre Euclide qui en niait l'existence. Mon sentiment, en ce cas, va au savant plutôt qu'au roi! Je reconnais que les premiers mathématiciens étaient des philosophes. Néanmoins, les mathématiques, si elles sont objet de réflexion, se présentent aussi comme une technique. Sans doute l'auteur rapporte-t-il l'essentiel des raisonnements des anciens. Cependant, lorsqu'il s'agit de déceler, à travers des textes malheureusement trop rares, les délicates nuances qui ont permis à la pensée de passer lentement du plus concret au plus abstrait, l'épistémologue, pour sa part, voudrait suivre les démonstrations pas à pas et se promet beaucoup de cette démarche. Sans compter que l'absence d'une telle reconstitution risque fort de demander au lecteur un travail qu'il n'est pas préparé à faire, on ne peut songer à une méditation métamathématique valable que sur la base d'une mathématique solide. Et, dans ce domaine, la solidité repose sur le détail.

Enfin, l'épistémologue voudrait n'aborder des questions telles que la naissance des mathématiques qu'à partir d'une hypothèse et après avoir placé le problème dans un contexte théorique. Il constate que l'historien, l'helléniste ne juge pas une telle démarche possible ou fructueuse, ou qu'il s'en abstient par une modestie peut-être trop grande.

Ces remarques faites, l'ouvrage de M. Lasserre est un livre utile, un instrument précieux; l'épistémologue, qui a ses propres problèmes, se demande s'il est téméraire de vouloir les résoudre – ou même les poser – à partir de données établies avec tant de soins, si une collaboration est possible entre spécialistes, et s'il doit conclure de la réserve de l'historien qu'une telle collaboration est utile, ou qu'elle doit demeurer interdite.

Jean-Blaise Grize

W. A. de Pater SCJ: *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne, méthodologie de la définition*. Ed. Saint-Paul, Fribourg, Suisse, 1965 (Etudes Thomistes, suppl. à la *Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol.*, vol. X). 1 vol., XIV + 257 p.

Dans les *Topiques*, la difficulté majeure – à laquelle sont subordonnés tous les problèmes des prédicables – réside dans la théorie de la définition. Vou-  
lant s'attacher à cette difficulté pour mieux suivre la méthode logique de l'ouvrage, l'auteur a retracé dans une première partie l'évolution de la définition dans les dialogues de Platon. Dans cette œuvre – qui serait d'ailleurs l'une des plus anciennes parmi celles que nous avons conservées de lui – Aristote reste en effet fidèle aux procédés de définition platoniciens, notamment pour ce qui concerne la division et l'opposition. Il paraît même vouloir préserver la pureté de la division platonicienne contre les déformations qu'elle aurait subies dans l'Académie (p. 170).

Mais Aristote constitue une vraie *théorie* de la dialectique et de la définition. Or d'une part la dialectique est pour lui la méthode convenable pour traiter du probable; d'autre part, selon l'auteur, l'analyse, chez Aristote comme chez Platon, doit préparer l'intuition (p. 83–84), dont la définition serait une traduction discursive. Cependant, comme l'auteur l'indique une fois, Platon ne connaissait pas le procédé d'abstraction et cette différence, par exemple, aurait mérité une discussion; car si la théorie de la définition est bien la même chez les deux philosophes, cela n'est-il pas d'autant plus frappant que, chez le second, la théorie de l'abstraction et de la généralisation a renouvelé le problème?

La théorie de la définition a naturellement sa place dans les *Topiques*, traité des lieux. Mais qu'est-ce qu'un lieu selon Aristote – qui, d'ailleurs, conserverait de nombreux lieux platoniciens. Pour le découvrir, à défaut de définitions bien explicites et d'un usage univoque du terme chez le Stagirite, l'auteur fait état – brièvement – de recherches sur les procédés de la rhétorique contemporaine d'Aristote et sur la théorie des éléments dans la géométrie du siècle précédent. Il distingue aussi, de façon intéressante, le lieu commun, qui exprimerait une loi logique, du lieu propre qui exprimerait une loi axiologique. Il tente aussi une systématisation des lieux – notamment des lieux des opposés – formalisés à mi-chemin de la logique moderne, et se demande enfin si les lieux peuvent être les prémisses d'une logique des énoncés.

Parce qu'ils résument les procédés et les points de vue propres au traitement, à l'exposé, au contrôle d'une question, les lieux commandent le plan du discours. Ils permettent de suggérer, d'embrasser, de maintenir la multitude des objets, des aspects, des questions subordonnées. «Formules de recherche» (p. 109), ils sont donc nécessaires notamment à l'invention et l'on pourrait, semble-t-il, souligner encore les avantages – et les inconvénients – de la symétrie qu'ils imposent pour faire ressortir différences et analogies.

D. Christoff

*Jean Paul Weber: La constitution du texte des Regulae*, SEDES, Paris, 1964.  
1 vol., 274 p.

Pour comprendre l'élaboration de la méthode de Descartes entre 1619 et 1628, l'intention de M. Weber est de «lire en historien avant d'interpréter en philosophe» ce texte des *Regulae* dont la composition successive et disparate est manifeste. Pour dater les diverses étapes, l'auteur procède en suivant les indications de Descartes (qui, par exemple, considère des ensembles de règles comme purement propédeutiques), en distinguant les incohérences du texte, en confrontant les diverses parties notamment à la correspondance, aux *Olympiques*, aux inédits mentionnés par Poisson, au *Discours*, aux manuscrits de Hanovre. Il distingue ainsi jusqu'à une dizaine de méthodes: méthode de la *scientia penitus nova* (lettre à Beckman de mars 1619), ébauche de *mathesis universalis* qui serait inspirée par Romanus, méthode évoquée par les souvenirs de Poisson et qui unirait à la mathématique une portée physique, puis aux environs du 10 novembre 1619 la première méthode universelle (refonte des Règles 1–7) sujette à diverses variantes; plus tard viendrait la méthode «par composition des natures simples», enfin l'ébauche d'une méthode qui établirait les «liaisons nécessaires» – tout cela sans compter le résumé postérieur que donne le *Discours*.

Le problème de ce travail patient est évident: on lira tout autrement les *Regulae* si l'on distingue dans les groupes 1–4 et 5–7 par exemple, puis dans l'ensemble 1–7, des idées formées successivement puis conçues ensemble selon un principe supérieur, mais imparfaitement fondues dans le texte inachevé. Ainsi, le contraste entre les hésitations et la certitude qui apparaît dans les 4 premières règles ne doit pas être compris comme un procédé littéraire, mais comme le résultat d'une succession de phases qu'éclaire la comparaison avec les *Olympiques*. De même, les parties des règles 5 et 6 s'ordonnent selon les parties distinguées dans la règle 7. Alors, la chronologie permet de rechercher avec exactitude à quelles informations, à quelle inspiration, à quel projet chaque étape correspond. Enfin, l'auteur se promet d'établir le développement et l'application de ces méthodes dans la suite de la philosophie de Descartes.

Relevons que l'auteur distingue deux sens du terme *énumération* (destinée soit à la recherche soit à la vérification), sens que permet de distinguer encore mieux le texte latin du *Discours*, et qu'avait réunis la fameuse règle 7; il faudrait maintenir la distinction, qui dénoterait des conceptions successives, et

ne pas unifier le sens comme procédé qui rapprocherait le discursif de l'évidence intuitive, qu'il s'agisse de produire des différences par une énumération «suffisante» ou d'établir une concordance par l'énumération complète. Mais si l'ambiguïté du terme *sufficiens* a «facilité» une soudure que l'auteur juge postérieure et hâtive (ce qui paraît bien probable), il n'en résulte pas nécessairement semble-t-il que l'idée même de «suffisant», prise en deux sens logiques bien distincts, soit incohérente.

Le travail très considérable, les analyses minutieuses, les distinctions dont on est redevable à l'auteur, toute cette reconstitution d'une pensée, sont utiles dans la mesure où ils permettent de mieux lire. On n'en conclura pas nécessairement que la pensée analysée soit imprécise, son expression infidèle, ou que la reconstitution des diverses démarches ne puisse avoir une portée autre que psychologique et historique. La démonstration est bien plus évidente lorsqu'elle opère sur un texte inachevé. Mais elle ne peut faire oublier ce pour quoi une pensée s'est définitivement avouée, même si ces déclarations paraissent peu cohérentes. Car où sont les critères de cette cohérence?, si ce n'est dans l'idée que le philosophe visait sans toujours l'atteindre, et dont l'expression peut paraître inachevée? Aussi ne croyons-nous pas qu'il puisse vraiment venir à l'idée d'un lecteur averti de considérer les *Regulae* comme le *Discours*, c'est-à-dire comme un texte homogène, et d'autre part de voir dans le *Discours* autre chose qu'une déclaration très concertée, résumant – cachant si l'on veut – bien des hésitations, mais moins importantes que les affirmations, et introduisant des applications qui doivent, elles, achever la démonstration. Mais si une connaissance approfondie des diversités de la méthode ne doit, nous semble-t-il, que mieux faire apparaître l'unité qui les réunit, il était essentiel, comme l'a entrepris M. Weber, de chercher à obtenir de ces diversités une idée claire et distincte.

D. Christoff

Henri Gouhier: *Blaise Pascal, commentaires*. Paris, Vrin, 1966, 404 p. avec six fac-simile hors-texte.

L'auteur se propose non de refaire une fresque où l'on verrait Pascal et son temps, mais d'approfondir six questions par un recours à l'érudition extérieure à l'œuvre de Pascal et par la compréhension interne de cette œuvre. Les six chapitres ont pour objet: le *Mémorial*, l'*Entretien de Pascal avec M. de Sacy* et les origines de son apologétique, de l'«entretien» à l'«apologie», le Dieu qui se cache, le pari de Pascal, Pascal et la signature du formulaire. Plutôt que de les résumer, envisageons, en suivant H. Gouhier, deux moments de la tâche dévolue à la raison humaine chez Pascal, l'un d'après l'*Entretien avec M. de Sacy*, le second avec l'argument du pari.

Le texte de l'*Entretien* tel que nous l'avons, ne remonte pas à Pascal: il est «tiré des *Mémoires* de M. Fontaine, secrétaire de M. de Sacy» (p. 68). Ce que le secrétaire a rédigé est «un montage opéré avec des documents écrits dont personne ne conteste l'authenticité» (p. 79). Au-delà des conclusions savamment établies par P. Courcelle dans son ouvrage *L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes* (Vrin, 1960), H. Gouhier lisant aussi de très près les

*Mémoires* de Fontaine, montre en quoi résident l'initiative de Pascal et la réaction de M. de Sacy. Qu'il y ait eu entre eux un ou plusieurs entretiens réels, nous ne le savons pas et ce qui importe dès lors dans leurs échanges où, comme il résulte des recherches de P. Courcelle, «l'écrit est du futur parlé» (p. 79), c'est leur contenu: celui-ci concerne non Epictète ni Montaigne, mais l'utilité de ces lectures à partir d'un point de vue commun: une antiphilosophie consécutive au caractère de leur christianisme. Elle est pure et simple chez de Sacy qui veut se garder et garder les autres, en vue du salut des âmes, de «se perdre avec ces philosophes» (cf. p. 90). Au contraire, Pascal, qui écrira plus tard que «rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme» (*Pensées*, éd. Brunschvicg no 112), voit déjà des qualités diverses dans la philosophie et chez les philosophes. Il leur emprunte un ensemble d'idées qu'il dispose en argumentation serrée pour étayer son apologétique antiphilosophique. Il ne se contredit pas en argumentant philosophiquement contre la philosophie et la résistance de M. de Sacy à Pascal s'explique par «l'originalité de son apologétique: c'est une thérapeutique homéopathique» (p. 89). Il commence par organiser l'histoire de la philosophie autour d'une antithèse symbolique, celle d'Epictète et de Montaigne qui représentent, dit l'*Entretien*, «les deux plus grands défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde, et les seules conformes à la raison, puisqu'on ne peut suivre qu'une de ces deux routes» (cf. p. 93). Opposant stoïcisme et scepticisme tels qu'il les schématise tous deux, Pascal les conduit ensuite à une impasse: au niveau de la raison, les contraires s'excluent réciproquement sans conciliation possible. Cette critique enfin «oblige la raison à quitter le plan où s'élaborent les philosophies: l'anthropologie ne peut se constituer qu'en devenant théologie. C'est ce que Pascal constate aussitôt: l'homme ne se connaît comme tel qu'en Jésus-Christ, image parfaite de cette union des contraires qui est notre vie de chaque jour» (p. 96). Voilà l'apologétique de Pascal et ce qui paraît en elle d'historiquement nouveau tient à la conjonction en lui de quatre tendances qui confluent: chercher chez deux philosophes «des vérités de fait»; «s'en servir comme d'un miroir» (p. 97); cela avec un art dont «la virtuosité dans l'exécution ne doit pas cacher le dessein très médité que le jeune savant a mis au point comme le plan d'une machine» (p. 94), mais art où «la persuasion est vraiment autre chose que démonstration» (p. 95); cette persuasion enfin a pour but de préparer l'homme à la conversion «en créant une situation propice à l'action de la grâce, s'il plaît à Dieu de l'envoyer» (p. 97).

Quand on passe de l'*Entretien* (1655) à l'*Apologie* rédigée probablement, pour l'essentiel, à partir de 1657, on constate non l'abandon de l'idée que l'homme est incompréhensible à l'homme sans le recours à la religion (chrétienne), mais un approfondissement de l'épreuve de la raison par elle-même dans le double sens de la critique et de l'audace. Montrons-le en suivant l'interprétation du pari que donne H. Gouhier.

Le savant historien de Pascal décompose en trois moments la démarche progressive du pari. Le premier exposé concerne l'existence humaine qui nous presse de faire un choix: vivre avec ou sans Dieu. Dans le dialogue qu'est le pari, l'interlocuteur de Pascal commence par refuser ce pari-là («le juste est

de ne point parier»). Puis prenant conscience que nous sommes *embarqués* dans une existence inséparablement liée à *la raison*, il dit: «Oui, il faut gager.» Voilà le pari existentiel. C'est sur lui que vient se greffer, en un deuxième moment, le pari mathématique. Le choix de vivre avec Dieu et de renoncer aux plaisirs de l'existence, ne gage-t-il pas *trop*? Avec le pari mathématique Pascal, envisageant les deux situations qui se présentent, fait «varier le rapport entre la mise et le gain possible, la première demeurant fixe tandis que le second passe d'une quantité doublant la mise à l'infini» (p. 261). Or la relation infini-rien qui est ici non «le cri d'une conscience angoissée, mais une catégorie de l'esprit mathématique» (p. 290-291), incline la balance du côté de l'option «vivre avec Dieu» et cela sans dévaloriser les plaisirs. En effet, la relation infini-rien, loin d'établir une hiérarchie des plaisirs, «abolit l'idée même d'intermédiaire» (p. 291). Ainsi le calcul rationalise l'ascétisme en même temps que les chances. Et le choix d'une vie avec Dieu est devenu, au moyen du calcul des chances, un impératif de la raison raisonnable. Si «démonstratif» (cf. p. 264) que soit l'argument mathématique, une réserve subsiste pourtant chez l'interlocuteur et chez Pascal lui-même: on passe au troisième moment du pari, celui qui touche à la réforme morale. Qu'il faille parier «pour», soit! Mais si l'interlocuteur n'adhère pas? «Pascal retrouve ici l'obligation dont il avait pris conscience dès le premier exposé: pour être décisif, le pari exige une réforme morale» (p. 265). Il faut procéder, écrit-il, à «la diminution des passions» autant qu'à «l'augmentation des preuves». L'argumentation doit donc s'accompagner d'exercices moraux capables, sinon de vaincre les passions, du moins de «baisser la pression de penchants qui ne dépendent pas de la raison» (p. 278) et qui l'offusquent. Quand il s'agit des conditions morales du pari, Pascal met en œuvre non seulement une psychologie de l'intérêt – appel à l'intérêt qu'un peu étroitement on lui a reproché parfois comme indigne de l'homme et d'une apologie – mais toute son anthropologie, en particulier ses «pensées» sur l'égoïsme spontané de l'homme, sur les passions avivant l'égoïsme et l'orgueil, sur l'importance de la coutume, sur la distinction de la «raison» et du «cœur». Ce troisième moment a pour rôle de transformer une vue de la raison (il est plus raisonnable de vivre avec Dieu que sans lui) en une persuasion effective et c'est pourquoi «Pascal parlera maintenant en chrétien, mais sans quitter l'ordre de la nature: la religion n'interviendra que dans la mesure où elle aide à comprendre la nature» (p. 271-272). D'où le recours à des pratiques qui sont des gestes d'humilité (prendre de l'eau bénite, se mettre à genoux, etc.). Pascal le dit: le pari est fait par «un homme qui s'est mis à genoux», c'est-à-dire qui accomplit aussi un geste du *corps* exprimant et suscitant à la fois l'humilité de l'âme. La volonté d'humilité appartient donc au pari comme à son moment ultime où les raisons de la *raison* deviennent des mobiles de la volonté. H. Gouhier peut observer après avoir scruté le pari de part en part: «Dans l'histoire que nous proposons du texte, il s'arrête au moment où tout ce qui dépend de l'homme pour la conversion de son semblable a été fait, et pour incliner la raison et pour incliner le corps: le reste, incliner le cœur, dépend de Dieu» (p. 274).

Ainsi apparaissent la fin et les limites du pari. Sa fin est de «troubler le



repos de l'incrédule pour le décider à chercher Dieu» (p. 304). Ses limites: s'adressant à la raison humaine (que ce soit celle de Pascal, celle du libertin ou de tout homme soucieux d'argumenter), le pari est une opération de la raison, non du cœur. «Avec le *Dieu sensible au cœur* commence un nouvel acte dans la tragédie de la conversion; celui du pari est terminé» (p. 279). L'*Apologie* se poursuit par les «pensées» sur la vérification des prophéties, l'authenticité des miracles, le sens spirituel des Ecritures, l'histoire providentielle de l'Eglise, la comparaison des diverses religions, etc. (cf. p. 286).

On comprend maintenant pourquoi «parier n'est pas prouver» (p. 280), pourquoi «parier n'est pas plus croire que prouver» (p. 285) et pourquoi croire n'est pas non plus parier (c'est là que l'interprétation avancée par L. Goldmann disant «croire, c'est parier», est en défaut).

Si l'on compare le rôle de la raison dans l'*Entretien* et dans l'*Apologie*, on trouve en celle-ci une critique plus vive de la raison métaphysique: Pascal la déclare incapable de prouver *rationnellement* l'existence (et la non-existence) de Dieu, et pas seulement quand il s'agit du Dieu des chrétiens. Mais la confiance dans l'audace de la raison scientifique, créatrice d'un nouveau calcul, se marque d'autant plus fortement qu'elle le transpose *raisonnablement* dans la vie morale. Malgré le rejet du Dieu des philosophes auquel il procède à partir de l'ordre du cœur, Pascal s'appuie sur une base philosophique commune à l'*Entretien* et à l'*Apologie*. En effet, il a tiré non de l'Ecriture, mais des œuvres de Descartes l'idée de cet *Etre souverain qui est infini par sa propre définition*, comme dit l'*Entretien*. L'infinité, voilà aussi l'attribut distinctif du Dieu sans l'existence duquel le pari n'a pas de sens. Le «Dieu des philosophes» est donc présent et vivant chez Pascal. «Il a trouvé dans la Bible un Dieu qui transcende notre compréhension parce qu'il se veut cacher, non parce qu'il est infini: le lien de l'incompréhensibilité à l'infinité en Dieu est une élaboration philosophique. Tandis que le Dieu caché par l'effet de sa volonté intervient dans la partie positive de l'apologétique, dans l'initiation à la religion chrétienne, le Dieu caché par l'effet de son infinité appartient à la partie critique destinée à rendre la raison consciente de ses limites» (p. 289).

«Descartes inutile et incertain»: ce propos lapidaire de Pascal a-t-il une portée générale? Entre bien d'autres choses, H. Gouhier a fait voir qu'une idée cartésienne sert de fondement à l'une des parties de l'apologétique pascalienne. – Par l'ampleur du champ d'exploration, l'étendue de l'érudition, la précision de la langue et la perspicacité de la pensée dont il témoigne, ce livre renouvelle en quelque mesure chacune des questions qu'il approfondit. Sa valeur est celle d'un livre de fond auquel devront recourir tous ceux qui veulent mieux connaître Pascal.

*Charles Gagnebin*

*Karl Jaspers: Les grands philosophes.* Trad. par R. Bouvier, G. Floquet, M. de Gandillac, J. Hersch, J.-P. Leyvraz, H. Naef, X. Tilliette, sous la direction de J. Hersch, Plon, Paris, 1963. 1 vol., 980 p.

Les sept traducteurs de ce premier volume d'un immense ouvrage, et parmi eux tout particulièrement Mlle J. Hersch chargée de la coordination et de la

revision générale, se sont acquis bien des mérites à la reconnaissance du public français. Il faut exercer soi-même le dialogue et la communication pour dialoguer avec une telle pensée et pour transformer en dialogue la communication qu'on en livre à autrui. Cela d'autant plus que cet ouvrage est une sorte de dialogue entre l'auteur et les pensées qu'il évoque. Il est en effet bien douteux que, pour l'auteur de la *Psychologie der Weltanschauungen* l'histoire présente une continuité linéaire ou dialectique, progressive ou régressive, ou qu'elle se réduise à l'inventaire chronologique ou à la somme des positions affirmées.

L'attitude du dialogue doit présenter l'avantage de fixer la vérité d'autrui tout en réservant à l'auteur sa liberté dans une fidélité cependant investigatrice et, si l'on peut dire, créatrice, et souvent interrogative.

On s'arrêtera sans doute longuement aux 80 pages de l'introduction et particulièrement aux réflexions de l'auteur sur la grandeur et sur la contestation de la grandeur, sur l'histoire, sur l'attitude à adopter devant un philosophe, sur la critique comme appropriation, sur le compte-rendu, sur la compréhension et l'interprétation, où l'on retrouvera toujours cette synthèse originale de préoccupations philosophiques et «pédagogiques»; on s'arrêtera plus encore sur le plan d'ensemble de l'œuvre (p. 28 sqq) et sur sa justification, sur l'effort entrepris pour grouper les philosophes selon la «signification», ou selon le type de grandeur de leur œuvre. Ces principes, et le choix auquel ils ont présidé, seront particulièrement instructifs, tout spécialement pour le lecteur français qui verra, dans le futur tome II, trois penseurs français, un «éveilleur» (Pascal) et deux «négateurs», Abélard et Descartes (négateurs qui opèrent une percée) . . .

Ce premier volume présente d'abord ceux «qui ont donné la mesure de l'humain», Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus, choix sur lequel l'auteur s'explique longuement (p. 27 et pp. 192-206). Dans la section suivante, réservée à ceux «qui fondent la philosophie et qui ne cessent de l'engendrer», on admirera le chapitre réservé à Kant, qui – aux côtés de Platon et de saint Augustin – est traité avec le plus d'ampleur. Viennent alors ceux «dont la pensée sourd de l'origine»: Anaximandre, Héraclite et Parménide, Plotin, saint Anselme, Spinoza, Lao-Tseu, Nagarjouna. La méditation de ces quelque mille pages permettra d'attendre la suite que l'on espère; aux questions qui, malgré les très utiles notes liminaires, se poseraient dans l'intervalle, l'œuvre de K. Jaspers est là, qui peut répondre.

D. Christoff

*James de Meuron, 1876-1963: Le Foyer Solidariste 1906-1912* Saint-Blaise, 1964. 1 vol., 187 p.

Dans le premier quart du siècle, une génération de théologiens et de philosophes formés pour une large part à la pensée protestante libérale a imprimé à la pensée, en Suisse romande, une marque particulière. Celui qui voudra connaître cette génération trouvera désormais, à côté de la Revue de *Théologie et de Philosophie* (bientôt centenaire), à côté d'œuvres bien connues, de témoignages, de publications telles que les *Lettres de René Guisan*, le livre que

M. Luc de Meuron a consacré à la mémoire de son père, le Pasteur James de Meuron, et à l'initiative courageuse de celui-ci, le Foyer Solidariste. C'est, avec l'histoire d'une volonté d'action personnelle, une page authentique de l'histoire de la pensée sociale protestante, à la croisée du christianisme social, du socialisme chrétien, du coopératisme. Après la pensée sociale de Charles Secrétan et la pensée sociale protestante, et bien avant le mouvement *Esprit* ou l'hebdomadaire français *Réforme*, cette étape, contemporaine des mouvements sociaux originaux disparus avec la guerre de 1914, est très importante, ne fût-ce que par la différence des circonstances. On trouvera dans ce volume notamment des pages de souvenirs personnels de Pierre Bovet et une vivante histoire du Foyer Solidariste par M. Samuel Gagnebin.

*D. Christoff*

*Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Gueroult.* Fischbacher, Paris, 1964. 1 vol., 228 p.

On ne peut résumer chacune des contributions que la reconnaissance et l'amitié ont réunies dans ce volume. La première section en est réservée à des contributions à l'histoire de la philosophie, dont plusieurs notamment sont des applications ou des prolongements des méthodes enseignées par M. Gueroult. Les deux autres sections sont consacrées à des problèmes de méthodologie: l'œuvre philosophique considérée quant à son histoire et sa structure, d'une part, le problème général du rôle de l'histoire de la philosophie de l'autre.

C'est ainsi que MM. Henri Gouhier et L. J. Beck s'interrogent sur la notion de progrès et la philosophie, tandis que M. J.-L. Bruch s'attache au problème de l'œuvre philosophique et de son lecteur.

La méthode de M. Gueroult consiste, on le sait, non pas à retrouver à la manière de Bergson l'intuition primitive que tel philosophe peut avoir essayé d'exprimer à travers un système, mais à considérer l'œuvre comme un édifice qui a son architectonique, sa structure concrète et originale, si bien qu'une fois accomplies les philosophies demeurent dans leur signification éternelle et indépendante. Ces grandes lignes d'une doctrine méthodologique qui doit s'édifier en une dianoématique sont exposées, comparées à d'autres conceptions (des œuvres comme expression abstraite de la philosophie éternelle chez Gilson, des œuvres subsistant comme œuvres d'art caractéristiques chez Souriau, des œuvres fondées sur une intuition, de la pure axiomatique), discutées, engagées dans de nouveaux problèmes. C'est le cas notamment des contributions de M. Perelmann (*Le réel commun et le réel philosophique*, où l'on voit l'idéalisme radical mettre en question le réel commun et constituer son univers de pensée, son réel philosophique), de M. Duméry (*Doctrine et structure*), de M. G.-G. Granger (*Systèmes philosophiques et métastructures, l'argumentation du Tractatus*, où il est montré que les philosophies expriment un rapport à une expérience possible, forment des systèmes de signification irréductibles à une axiomatique, et possèdent non des structures, mais des métastructures: le critère de légitimité du discours philosophiques doit être «l'indice d'une topique transcendentale marquant les perspectives dans les-

quelles il y a lieu de philosopher. Etant donné une expérience et sa formulation linguistique, le discours qui prend pour thème cette formulation et son rapport à l'expérience est philosophique, *si son organisation en général est effectivement irréductible à celle de la formulation même.*»)

Après avoir exposé la méthode, M. F. Brunner se demande à son tour (*Histoire de la philosophie et philosophie*) si la philosophie de la philosophie qu'apportera la dianoématique de M. Gueroult surmontera l'antinomie de la philosophie et de l'histoire de la philosophie: par exemple, l'idéalisme radical qu'implique cette doctrine demeure une philosophie particulière puisqu'il s'oppose aux philosophies réalistes. M. Brunner préfère donc le réalisme monadologique, à condition que l'infini qui dépasse chacune de ces pensées ne soit pas l'indéterminé, mais la perfection intelligible qu'une méditation obstinée reconnaît comme le foyer de toute détermination, de tout ordre, de toute nécessité comme de toute liberté.

La lecture de ce volume montre à quel point un hommage peut être fructueux.

D. Christoff

*Pierre Thévenaz: De Husserl à Merleau Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?* La Baconnière, Neuchâtel, 1966, Collection *Etre et Penser* No. 52. 1 vol., 120 p.

Cette année nous a apporté un 52<sup>e</sup> cahier de la collection *Etre et Penser* fondée en 1943 par Pierre Thévenaz. On reconnaîtra, dans le sous-titre, le titre d'ensemble de trois articles publiés dans la Revue de théologie et de philosophie en 1952 (I, III, IV) et qui, avec les années, sont devenus quasi introuvables, si ce n'est en bonne traduction anglaise (Pierre Thevenaz, *What is Phenomenology? and others Essays*, ed. and translated by James M. Edie, Charles Courtney and Paul Brokelmann. Chicago, Quadrangle Books Inc., 1962).

L'activité de Thévenaz manifestait l'harmonie de multiples qualités qui font un philosophe. Mais la plus originale de ces qualités, c'était un esprit d'interrogation créatrice; ce que l'on avait donc d'abord voulu conserver sous forme de volumes (*L'homme et sa raison*, 2 vol., 1956), c'étaient surtout ces interrogations, ces actes de réflexion sur le chemin de l'œuvre encore retenue par un esprit aussi critique et sévère que décidé.

Or on voit bien aujourd'hui à quel point ces articles, destinés assurément à informer un public encore peu familier avec la phénoménologie, portent la marque de l'esprit créateur. On n'y trouve pas de simples inventaires, ou l'histoire d'un important mouvement philosophique, mais bien des orientations et des études thématiques: réduction, vision des essences, dévoilement du monde à partir de l'Ego-conscience chez Husserl; dévoilement de l'être à l'être-là, faisant apparaître l'homme, chez Heidegger; théorie radicale de la conscience, à qui tout, jusqu'à l'Ego, est extérieur chez Sartre; plénitude de la présence, rapport fondamental de la conscience au monde chez Merleau-Ponty: ces études font apparaître les thèmes principaux de la phénoménologie et du renouveau que cette philosophie apportait à l'ontologie et à la pensée de l'existence.

C'est donc un bienfait de plus que nous devons à la Baconnière que de retrouver en français, préparés pour l'impression par M. Pierre Javet (cette édition, comme l'édition anglaise, fait abstraction de quelques mises au point, informations et notes bibliographiques qui, en 1952, étaient liées à l'actualité), ces articles si recherchés. Enfin, la belle présentation de l'ouvrage par M. Jean Brun sera utile, en particulier parce qu'elle montre le rapport de la réflexion de Thévenaz avec la philosophie critique aussi, et avec l'idéalisme postkantien, et parce qu'elle rend plus manifeste le lien entre ces études et la pensée propre de Thévenaz, telle qu'elle est fixée dans le recueil *L'homme et sa raison* et dans le manuscrit publié en 1960, *La condition de la raison philosophique*.

*D. Christoff*

*Herbert Spiegelberg: The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Second Edition. Supplement. The Hague, Martinus Nijhoff, 1965. P. XXXIII–XXXVI et 737–765.*

La seconde édition de cet ouvrage toujours sans rival apporte des corrections et des compléments, qui sont groupés dans un fascicule séparé à l'intention des lecteurs de la première édition (voir *Studia philosophica*, 1963, p. 207). L'auteur ne modifie pas les grandes lignes de ses interprétations; à propos de Husserl notamment, il cite des textes confirmant que le maître de Fribourg n'a jamais renoncé à l'idéal d'une philosophie comme science rigoureuse. M. Spiegelberg reconnaît la nécessité d'une refonte complète de son chapitre sur Merleau-Ponty, à cause de la mort de ce dernier, mais il remet ce travail à plus tard, attendant que tous les documents posthumes soient disponibles.

Il annonce la parution prochaine d'un ouvrage sur l'apport de la phénoménologie à la psychologie, à la psychopathologie et à la psychiatrie.

*Jean Villard*

*Madeleine Barthélemy-Madaule: Bergson adversaire de Kant. P. U. F., Paris, 1966. 1 vol., VIII + 276 p. (avec un essai de bibliographie kantienne.)*

Toute grande philosophie résulte, on le sait, aux yeux de Bergson, d'un coup de sonde dans les profondeurs, d'une intuition, d'une idée simple que les disciples – voire le maître disciple de lui-même – monnaient et figent en systèmes. Dès lors, dans la mesure où les métaphysiques sont des systèmes, elles sont sujettes à la critique kantienne; mais, intuitives, elles échappent à celle-ci. Bergson, restaurateur de la métaphysique, peut bien passer pour adversaire de Kant. Plusieurs pages bien connues de ses œuvres – elles sont soigneusement recensées dans le présent ouvrage – offrent non seulement un «dépassement», mais des contestations fort claires.

Madame Barthélemy-Madaule – à qui l'on doit notamment un *Bergson et Teilhard de Chardin* et de très belles pages sur M. V. Jankélévitch – se propose de montrer chez Kant précisément ce fond d'intuition que Bergson ne lui a jamais reconnu. Nous ne pouvons résumer les analyses intéressantes des critiques adressées par Bergson à Kant, ni leur comparaison avec la pensée réelle des deux philosophes. L'auteur ordonne judicieusement son étude en quatre chapitres: le temps, l'espace et le moi; connaissance et métaphysique; la liberté (le plus important); enfin, morale et religion. Il trouve sans peine les textes kantien plus complexes que le Kant «quasi résiduel» de Bergson. C'est par exemple une question déjà discutée que de savoir si temps et espace sont symétriques selon Kant (mais l'ouvrage de M. Havet ne figure pas dans la bibliographie) ou si, comme l'auteur le pense, on doit reconnaître dès la première *Critique* une «dimension d'intériorité» qui romprait cette symétrie.

Où se manifeste cette intuition kantienne fondamentale? Dans «l'expérience d'une séparation d'avec l'absolu étroitement unie au besoin qu'on en a», dans une inadéquation du Système à la Critique, dans l'«expérience existentielle d'une absence» – que l'on reconnaîtrait plus accentué dans l'*Opus Postumum*. Expérience originale, et bien différente des intuitions réflexives fichtéenne et schellingienne; l'auteur pense, avec les romantiques, et avec bien d'autres, qu'on ne peut en rester à la critique, et que celle-ci recouvre «l'exigence d'un itinéraire». Dans l'œuvre de Kant, on trouverait donc l'unité d'une tension entre les expériences d'absence et de présence. Mais il semble qu'en outre il y ait une tension entre cette double expérience et l'expérience éthique de la bonne volonté à laquelle s'identifie, selon l'auteur, l'amour.

Mais l'idée que la limitation de la connaissance engendre une *séparation* d'avec le réel et que cette séparation est éprouvée comme un *manque*, est-elle bien fidèle à l'esprit de la Critique? Cette interprétation rend-elle justice à ce qui, chez Kant, demeure propre à l'*Aufklärung*? et aussi au souci, qu'il faut prendre au sérieux, d'expliquer comment la science est possible? et d'autre part à cet autre souci sincère de tirer la métaphysique des compromis où le savoir l'engage? enfin, et surtout, à ce qu'il y a de proprement *rationnel* dans l'expérience de la *raison* partique qui, sans être intuition assurément, est bien l'expérience d'une exigence absolue, non d'une présence?

D'autre part, on accordera volontiers que la pensée existentielle est post-kantienne, mais c'est surtout, chez Kierkegaard, au stade éthique que l'on reconnaît un rapport direct – d'ailleurs voulu – avec le kantisme, et il paraît difficile de soutenir un rapport entre une expérience d'absence – que Kant, plus soucieux de la connaissance et de l'action que de l'être, n'a peut-être pas éprouvée – et une expérience religieuse de l'angoisse dont la profondeur, – en fait sinon en droit philosophique et humain – est peut-être étrangère aux théories.

Assurément, c'est en Schelling qu'une intuition telle que celle de Bergson et une expérience telle que celle de Kant paraissent pouvoir converger. Mais Schelling est, pourrait-on dire, un postkantien pour qui Kant existe, tandis

que pour Bergson la pensée kantienne est une forme de philosophie dominante chez des contemporains, et qu'il refuse. En fait, l'interprétation converge, par delà Schelling et Bergson, en M. Jankélévitch, admirable interprète de ces deux philosophes. Mais l'auteur cherche aussi à montrer, dans l'esprit de Bergson et de Teilhard de Chardin, qu'il y a une évolution réelle des idées, et que Kant n'était pas en état de penser ce que Bergson a pensé, qu'il ne pouvait, en particulier, avoir une idée de la durée . . . A quoi l'on ajoutera que Savoir et Croyance sont, et pour Kant et pour Bergson, deux expériences différentes; que par conséquent Bergson ne pouvait avoir l'idée bien kantienne de leur différence et, de métaphysicien, se faire transmétaphysicien. Il reste que Bergson historien de la philosophie (dans *L'Intuition philosophique*) aurait dû découvrir cette idée simple. La lecture des *Deux Sources* . . . montre combien il en était éloigné.

*D. Christoff*

*Hommage à Gaston Berger.* Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix-en-Provence. Nouvelle Série N° 42, 1964. 1 vol., 134 p.

Parmi les hommages qu'appelait la personnalité de Gaston Berger, décédé en 1960, celui de la Faculté des Lettres d'Aix où il fut professeur est particulièrement émouvant. Des communications nombreuses et diverses y sont consacrées au philosophe, au caractérologue et au créateur de la «prospective». Georges Bastide et Edouard Morot-Sir, traitant l'un de «la philosophie de la spiritualité militante», l'autre de «la mission du philosophe», ont su ne pas séparer dans leur évocation le philosophe de l'animateur, et François Meyer, traitant de «l'intemporel chez Gaston Berger», a touché un point essentiel de cette pensée attachée à tous les problèmes de la temporalité. Des philosophes suisses, par des messages et des témoignages, s'étaient joints à cet hommage dû à un homme à l'activité et à l'initiative duquel la vie philosophique – particulièrement la vie internationale – ont été si largement redevables.

*D. Christoff*

*Jean Lacroix: Panorama de la philosophie française contemporaine.* Paris P. U. F. 1966, 1 vol., 248 p.

Monsieur Jean Lacroix recueille dans ce volume – après les avoir remaniées, complétées et munies de bibliographies sélectives – trente des quelque trois cents chroniques qu'il a publiées dans *Le Monde* depuis une vingtaine d'années. Dans ces analyses claires et denses, perspicaces et profondes, on retrouvera tous les thèmes caractéristiques de la philosophie française depuis la guerre, et même leurs racines plus anciennes dans la philosophie réflexive et dans le concours «vers le concret» de l'empirisme et du rationalisme.

Mais ce recueil n'offre pas seulement une source d'informations distinctes, sûres et indépendantes, ou un ensemble de témoignages. Il faut le lire dans sa continuité, selon les trois rubriques où sont classées les chroniques: *Les*

*philosophes de la réflexion – Les philosophes de l'existence – Epistémologie, anthropologie, psychologie, et réserver une grande attention à l'introduction consacrée à l'évolution de la philosophie française:*

M. Jean Lacroix est connu en Suisse depuis quelque trente-cinq ans comme l'un des philosophes parmi les animateurs de la revue *Esprit*. Mais, aussi bien que le «personnalisme» ou que la philosophie de l'existence, il représente – et plus encore – la lignée de la philosophie réflexive française, d'Alain à Nabert. Aussi ses chroniques choisies sont-elles une déclaration de principe d'un philosophe engagé en faveur de la réflexion sur l'existence telle qu'elle est représentée par exemple par un personnaliste tel que Paul Ricœur. Mais le chroniqueur attentif et fidèle voit aussi se poser des questions: les chroniques consacrées à des représentants du nouveau structuralisme constatent le passage d'une philosophie du sujet à des théories quasi scientifiques de la structure qui ne s'interrogent plus guère sur le sens, et dans lesquelles la raison ne se critique plus guère. Si «la philosophie est la conscience que prend d'elle-même la culture d'une époque» (p. 245), il semble aujourd'hui que cette conscience risque d'oublier le sujet, l'homme pour la structure; et de citer (p. 10) Michel Foucault: «L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.» D'où la nécessité, à l'exemple d'Emile Bréhier (cité p. 12) de se rappeler que «la vocation de la philosophie est . . . d'introduire le sang-froid et la réflexion.»

*D. Christoff*

*Henry Dreyfus – Le Foyer: Philosophie générale.* Armand Colin, Paris, 1965, coll. U. 1 vol., 560 p.

Ce traité est destiné, comme d'autres ouvrages de la même collection, principalement aux élèves de Première supérieure (déjà bacheliers) et aux étudiants débutants. Il présente dans ses six parties des problèmes plutôt que des doctrines: analyse de la notion de philosophie – théorie de la connaissance – liberté – problème ontologique – problème de la vie – espace et temps – problème de Dieu. Non seulement les problèmes sont renouvelés (par exemple, les problèmes de l'âme et du moi sont dépassés par une discussion de l'idéalisme qui achève le «problème ontologique») mais les auteurs cités – sans excès, semble-t-il, pour un ouvrage de ce genre – le sont aussi: Hegel, Feuerbach, Goldstein aux côtés de Lagneau, Nabert, Merleau Ponty. Sur bien des points, un effort a été fait pour mettre à jour un enseignement qui ne peut évoluer au même rythme que la recherche. La clarté ne dissimule pas, sous le caractère définitif d'alignés très brefs, une problématique qui demeure très ouverte. Ajoutons seulement que quelques bons index seraient utiles dans un traité qui ne doit pas seulement exiger la concentration, mais aussi s'ouvrir à l'information. Pour la même raison, un guide bibliographique serait bienvenu pour compléter des chapitres – par exemple, l'espace et le temps, la connaissance – qui font nécessairement appel à une information nouvelle.

*D. Christoff*



*Louis de Raeymaeker: Introduction à la philosophie.* Publications de l'Université de Louvain et éd. B. Nauwelærts, 1964 (Cours publiés par l'Institut supérieur de philosophie), 5<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, 1 vol., 320 p.

Il est à propos de signaler cette réédition d'un ouvrage bien connu, auquel depuis 1938 des générations d'étudiants doivent déjà beaucoup de services. Rappelons seulement que l'ouvrage, qui conduit jusqu'au seuil de la philosophie, commence par en déterminer le domaine, puis l'histoire, et consacre sa troisième partie, de manière originale, à la vie philosophique (le choix d'une école, l'autorité de saint Thomas, le rôle d'une école philosophique) et tout particulièrement au travail philosophique. De la clarté, des précisions bienvenues, une première information bien adaptée, mise à jour – et qui attire l'attention sur la diversité des genres de publications – sont autant de qualités qu'on retrouve avec satisfaction.

D. Christoff

*Henri Reverdin: Les exigences de la vie de l'esprit. Principes et développement d'une pensée.* Préface de Samuel Gagnebin. Neuchâtel, La Baconnière, 1966, coll. *Langages*. 1 vol., 226 p.

«C'est ici un livre de bonne foi, lecteur», l'expression d'une pensée vécue, «l'histoire intellectuelle et spirituelle d'un homme de ce temps»; M. Henri Reverdin y ordonne et relie, en une sorte d'autobiographie intellectuelle, ses œuvres principales: *L'essai sur la certitude historique*, thèse de baccalauréat en théologie, *La notion d'expérience selon William James*, thèse de doctorat ès lettres, puis des communications et des conférences sur *le fait et le droit*, sur *foi et raison*, sur *la philosophie et les philosophies*, sur les valeurs, sur la connaissance d'autrui, d'autres encore.

La sincérité qui anime ces pages, il est rare de la rencontrer, même au pays de Rousseau et d'Amiel. On y discernera sans doute aussi un certain appel à la sincérité, fort sensible. Non que le livre soit polémique en lui-même, encore que M. Samuel Gagnebin, en le présentant dans une belle et amicale préface, paraisse presque souhaiter qu'il éveille la polémique. Mais il n'est pas sans inviter chacun à se mettre devant lui-même et à se montrer de bonne foi devant les vrais problèmes, un accent que nous avons reconnu naguère chez M. Jean Piaget, ou, jadis, dans la *Vacance de la probité* d'Edouard Claparède, ou encore dans mainte page d'Henri Miéville.

La richesse de l'expérience vécue ne se laisse ni réduire ni résumer, mais nous pouvons du moins indiquer deux thèmes principaux, qui apparaissent l'un et l'autre à propos du problème de la certitude, d'abord de la certitude religieuse, puis de la certitude en général. Ces deux thèmes sont l'importance fondamentale et de la psychologie et de l'histoire. Sans doute cette importance remonte-t-elle au temps des études de M. Reverdin, mais qui oserait dire qu'elle s'est atténuée depuis lors? L'histoire, c'est tout le problème de la critique historique, et plus encore celui de la critique des textes sacrés. La psychologie, ce sera – en l'occurrence – l'influence maîtresse de William James et les réactions qu'elle suscitera.

La sincérité, en effet, répond ici au goût de la psychologie, de la psychologie générale d'une part, et même méthodique; et d'autre part elle correspond à un goût extrême des variétés, des pluralités, des personnes ou, mieux, des «individualités»: «Rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet»: ce mot de Pascal, M. Reverdin l'avait placé en épigraphe à sa thèse de baccalauréat; et l'on devine, en contrepartie, une conscience blessée par les simplismes et par les absolutismes, par les absolus simplistes et par les simplismes absolutisants. Mais surtout, dans l'extrême libéralité de l'accueil, on reconnaît, devant chaque homme et devant mainte idée, un espoir fervent et un respect extrême, qui ne trouve de limite que dans les fanatismes et dans les absolutismes à exorciser. Sans doute est-ce là une grande et grave limite, mais la force de M. Reverdin s'attaque toujours aux travers, non aux hommes qui en sont les victimes. Et d'autre part l'intérêt pluraliste ne fait pas de M. Reverdin un «amateur d'âmes» contemplatif: ce qui assure la continuité de son livre et de son expérience, c'est, au contraire, l'amour du Bien, un amour actif.

En cet amour se concentre la vérité religieuse, et c'est pourquoi le problème religieux, posé en termes de connaissance au temps du «positivisme» triomphant, fait l'unité de structure du livre. Ces termes de connaissance sont ceux de la certitude historique, ceux des divers types d'expérience, ceux aussi de la connaissance et de la critique du langage – ce langage dont on abuse.

Ici, M. Reverdin applique avec vigueur et ténacité l'art de s'attacher à tout ce qui fait de la thèse la thèse la plus faible selon la théorie; et il ne cherche pas, plus antisophiste que Socrate même, à en faire la thèse la plus forte: il accumule les obstacles et toute sa bonté pédagogique se concentre en même temps pour nous en avertir; c'est ainsi que l'on peut laisser s'instaurer la vérité. On suit bien l'enchaînement des thèmes: certitude historique, certitude du témoignage, définition du fait, rapport du fait et du droit, problème de l'expérience. Partout, des distinctions bienfaisantes et un choix de citations raffiné. Et l'on voit bien les souffrances et les tourments – ceux de tous les hommes, mais aussi ceux du philosophe, aussi ceux de l'auteur, si réservé – que la mise en forme scientifique ne peut – et du reste ne veut pas – recouvrir.

Mais la mise en forme théorique n'est pas seule; le pragmatisme devient bonté et amour; évangélique, il juge l'arbre à ses fruits et trouve dans la fécondité la valeur de la religion. A nouveau, cette thèse est inséparable de l'idée de pluralité des thèses, de pluralité des doctrines; mais à la variété de l'expérience, des personnes, des croyances, répond l'unité de la solidarité et de l'harmonie. C'est à la recherche en commun que nous convie ce livre à la fois jeune et chargé d'expérience, et cet appel sera reçu avec reconnaissance.

*D. Christoff*

*Reinhard Wittram/Hans-Georg Gadamer/Jürgen Moltmann: Geschichte – Element der Zukunft. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965.*

Die in dieser Broschüre vereinigten Vorträge sind an den Hochschultagen 1965 der Evangelischen Studentengemeinde Tübingen gehalten worden.

Wittram sprach über «die Zukunft in den Fragestellungen der Geschichtswissenschaft», die er nach den Aspekten der «vergangenen Zukunft», der «historischen Prognosen», der «gegenwärtigen Vergangenheit» und der «kommenden Zukunft» gliedert. Im Grunde handelt es sich um eine kritische, behutsame und erhellende Besinnung auf das, worum es der Geschichtswissenschaft geht. Vielleicht dokumentiert der folgende Passus Wittrams Haltung am besten: «Werden wir bei unseren Bemühungen um die Vergewisserung des einzelnen, des Bruchstücks stark sind, in der Kritik trügerischer Entwicklungsgewißheiten unversöhnlich und in der Vorstellung des Ganzen und Allgemeinen – des einzigen, wonach die Welt verlangt – ratlos und schwankend? Es ist weder Trotz noch Trauer darin, wenn ich sage: uns bleibt gar nichts anderes übrig. Wir können sogar gelassen sein, wenn ein vielstimmiger Chor uns bezeugt, daß die Historie als Wissenschaft vor dem Bankrott stehe. Was nach Bankrott aussieht, ist freilich das Ende von vielen Unternehmungen, in denen man lange das Hauptgeschäft der Historie gesehen hat».

Gadamer behandelte die «Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz». Er skizziert zunächst die Thematik der südwestdeutschen erkenntnistheoretischen Geschichtsphilosophie und den Ansatz bei Dilthey und seine «Weiterführung» im Begriff der Geschichtlichkeit bei Heidegger und Jaspers. Dann erörtert er die Problematik der auf das Rätsel der verfließenden Zeit zurückweisenden Kontinuität und Diskontinuität der Geschichte. Die letztere verdeutlicht er an drei Formen von «Epochenerfahrungen»: an der Alterserfahrung, am Übergang von einer Generation zur anderen und an der durch Christi Geburt bewirkten Zeitenwende, die Gadamer die «absolute Epoche» nennt. Daß es so etwas wie Epochen erfahrung «wirklich gibt, d. h. daß das nicht nur unserem nachträglich ordnenden, klassifizierenden und auf Beherrschung gerichteten Wissenwollen vom Geschehen entspringt, sondern eine echte Wirklichkeit der Geschichte selber meint, läßt sich mit phänomenologischen Mitteln erweisen. Es gibt so etwas wie ursprüngliche Erfahrung eines Epocheneinschnittes. Die Epochen der Geschichte, die der Historiker unterscheidet, wurzeln in echten Epochen erfahrungen und müssen sich am Ende in solchen ausweisen». Hier wäre vielleicht eine Konfrontation der faktischen gelebten Kontinuität des je singulären endlichen Lebensablaufes, die sich zur lebensgeschichtlichen intermittierenden Bewußtseinskontinuität oder vielmehr -diskontinuität indifferent verhält, mit der durch die Deutungsakte des Historikers gestifteten Sinnkontinuität der in sich diskontinuierlichen Weltgeschichte lehrreich gewesen. An der Interpretation eines kleinen Hölderlin-Textes (Das untergehende Vaterland) zeigt Gadamer schließlich, «daß Wissen und Sich-Bewußt-Machen nicht ein Vergewegenwärtigen von etwas Abgeschlossenem als solchem ist, sondern als Vergewegenwärtigen nur vom Neuen her und auf das Neue hin seine Möglichkeit und seinen Vollzug gewinnt. Das aber heißt: alle solche Vergewegenwärtigung und alles solche Wissen ist selbst ein Geschehen, ist selber Geschichte. Nicht erst durch das Hinzukommen eines sich wiegenden Dichtergeistes über einer vergehenden und sich auflösenden

geschichtlichen Welt baut sich die Idealität geschichtlicher Bedeutung auf, sondern diese Welt ist so, daß sie selber sich nicht vergißt, daß sie ihre eigene Idealität eben damit hat und gewinnt, daß sich neue Gestalten des Lebens herausarbeiten aus der schöpferischen Unendlichkeit des Möglichen». Die Antithese von Kontinuität der Geschichte und Augenblick der Existenz erweist sich als eine «falsche Zuspitzung».

Moltmann widmet seine Erörterungen dem «Ende der Geschichte». Er führt drei Dokumentationen der Verkündung dieses Endes an: von Marx, Bultmann und eine anonyme, in der es heißt: «Die Eule der Minerva flog zwar aus, um das Wirkliche als das Vernünftige zu begreifen, aber sie kehrte nicht zurück, brachte uns nicht die ‚Vernunft in der Geschichte‘, sondern wurde von der Unvernunft der Geschichte in den Absurditäten unseres Jahrhunderts aufgefressen. Dennoch blieb um uns die ‚einbrechende Dämmerung‘, in welcher nach Hegel jene Eule erst ihren Flug antreten kann. Ohne Bild gesprochen: aus den großartigen, endgeschichtlichen Entwürfen zur Universalgeschichte im 19. Jahrhundert blieb in den ausgebrannten Kraterlandschaften des europäischen Geistes ein Unbehagen an der Geschichte zurück, eine allgemeine Geschichtsmüdigkeit und eine abgründige Skepsis gegenüber dem Sinn, der Vernunft und einem lösenden Ende der Geschichte. Das kann sich verdichten zur Flucht des Geistes aus der Geschichte, zum Abschied und zum Verlust der Geschichte.» Daraus resultiert der Versuch, «die historische Aufklärung der Geschichte, wie wir sie seit über zweihundert Jahren kennen, von ihren Voraussetzungen und ihren Konsequenzen her in eine geschichtliche Aufklärung dieser Aufklärung zu überführen; uns also fragen, in welchem Dienste die historische Vernunft an der Geschichte steht und was sie an der Geschichte bewirkt». Daran schließt sich eine Explikation der «Motive der Arbeit der theologischen Vernunft an der Geschichte». «Man wird zunächst ganz allgemein sagen können, daß für den israelitischen und den christlichen Glauben Geschichte im Horizont der Hoffnungen auf die Erfüllung von Gottesverheißungen erfahren wird. Sie fragen nicht nach Aufhebung der Geschichte und Bändigung des Chaos durch einen göttlich stabilisierten Kosmos, sondern nach Erfüllung der Zeit der Erwartung durch den Gott der Verheißung. Durch Gottesverheißungen werden sie aus den festen Lagern metaphysischer Weltbehauptung herausgeführt und der Geschichte ausgesetzt.» Moltmann zeigt verschiedene Interpretationsmöglichkeiten des gespannten Verhältnisses zumal zwischen der zukünftigen Geschichte und der gläubigen Hoffnung. Diese «nimmt die wirkliche Unerlöstheit der Gegenwart, wie sie ist, die Qual und den Schmerz des Negativen, ohne Resignation und ohne Illusion auf sich. Die politischen und sozialen Revolutionen, die wir seit Beginn der Neuzeit kennen, haben immer nur sehr wenig Geduld gezeigt. Sie erpressen den Menschen zur Versöhnung mit ihren in Aussicht gestellten Errungenschaften. Eine Hoffnung aber, die auf Überwindung der Verlassenheit, auf die Lösung der realen Widersprüche, auf die Negation des Negativen durch den Gott der Auferstehung gesetzt wird, vermag Versöhnung in Geduld zu stiften. Nur wo die christliche Hoffnung selber des Kreuzes Christi eingedenk ist, vermag sie das Kreuzigende der ‚Parusieverzögerung‘ ihres Herrn zu ertragen. Wo sie das Kreuz verläßt,

bläht sie sich enthusiastisch auf und fällt alsbald ohnmächtig in sich zusammen». Wie aber, wenn der vielleicht illusionäre Charakter auch der christlichen Hoffnung nur deshalb verborgen bleibt, weil er «keine Zeit» mehr hat, sich zu zeigen?

H. Kunz

*Bollnow Otto Friedrich. Mensch und Raum.* Stuttgart, Kohlhammer, 1963, 310 S.

Ce titre fait inévitablement penser à *Sein und Zeit*. Bien que M. Bollnow doive beaucoup à M. Heidegger (notamment quant à l'analyse de l'*In- Sein*), son propos est radicalement différent: l'étude du *Dasein* n'est pour M. Heidegger qu'une voie d'accès à la pensée de l'Être; M. Bollnow évite l'ontologie; le problème central est pour lui, ici comme ailleurs, l'essence de l'homme, une essence non définie, et dont il faut éclairer peu à peu la riche complexité. D'autre part, de quel droit la pensée contemporaine fait-elle passer le temps avant l'espace? Le temps nous emporte, nous angoisse; la temporalité, c'est la vanité (p. 301) d'une existence désespérée. Mais est-ce là toute la vérité de l'existence? Étudier l'espace, c'est répondre à une double exigence: exigence de vérité, car l'espace est une catégorie de l'existence humaine aussi fondamentale (sinon plus) que le temps; exigence morale (toujours liée à la première, puisque pour M. Bollnow philosophie et *Pädagogik* forment un tout), car la tâche de notre civilisation, qui a passé par la crise existentialiste, est de retrouver la sécurité, la stabilité; ce livre montre une voie: la conquête d'un juste rapport à l'espace.

On a souvent cru que l'espace concerne uniquement les choses extérieures, et l'on n'a pas vu qu'à côté de l'espace mathématique, qui est extériorité pure et homogénéité, il y a un espace *vécu*, dont la structure est toute différente. A cet espace concret correspond la spatialité de l'existence humaine: «Il n'y a de l'espace que parce que l'homme est un être spatial, c'est-à-dire un être qui forme l'espace et qui pour ainsi dire le déploie autour de lui.» (p. 23) Les deux termes sont ainsi strictement corrélatifs. L'auteur a choisi de commencer par l'analyse de l'espace concret, parce qu'elle révèle une foule de déterminations et soulève des questions multiples (le centre de l'espace, l'horizon, le lointain, l'étranger, la maison, l'espace sacré, social, etc.), dont on n'aurait aucune idée si l'on partait d'une réflexion sur la structure de la spatialité humaine. Toutefois, si la plus grande partie du livre est consacrée à l'aspect «objectif» de l'espace, les derniers chapitres étudient l'aspect «subjectif»: de quelle façon l'espace appartient-il à l'essence de l'homme?

Des trois concepts d'espace que l'auteur distingue (p. 283): l'espace objectif intramondain, l'espace intentionnel (caractérisé par éloignement et direction, cf. Heidegger) et «l'espace qu'on a», c'est ce dernier qui est originel. La spatialité humaine originelle ne peut en effet être saisie en termes d'*être*, mais seulement en termes d'*avoir*, ou d'appropriation, c'est-à-dire d'incorporation de l'espace à la vie. Ce lien mystérieux et constitutif de l'essence humaine ne peut être évoqué que par des métaphores: surtout celles de l'incarnation et de l'habitation. Alors il apparaît que l'homme n'est pas «jeté» dans le monde,

mais qu'il est d'abord accueilli dans le berceau de l'espace, «ami de l'être» (G. Bachelard). Il ne s'agit toutefois pas d'en rester à cette sécurité primitive, naïvement vécue. Il faut que l'homme, après avoir découvert l'aspect étrange et inquiétant de l'espace, restaure sa sécurité, d'abord dans l'habitation qu'il fonde et abrite du monde, et enfin dans un rapport lucide et «ouvert» à l'espace universel, par lequel il saura son existence «portée».

Ce livre se signale par sa clarté, par un allemand agréable et aux nuances délicates évitant tout jargon, et aussi par sa modestie, son honnêteté. On pourrait d'ailleurs souhaiter que l'auteur s'aventure plus loin, plus profondément, dans l'exploration des mystères constitutifs de la nature humaine... mais n'est-ce pas un vœu irréalisable?

Jean Villard

*Massenwahn in Geschichte und Gegenwart. Ein Tagungsbericht*, hrsg. von Wilhelm Bitter. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1965.

Der Band enthält die Referate, Podiumsgespräche und Aussprachen, die auf der Tagung der Stuttgarter Gemeinschaft «Arzt und Seelsorger» im Sommer 1964 vorgetragen worden sind. Es handelt sich um folgende Autoren und Themen: W. Bitter: Einleitung; E. Kogon: Über Rassenwahn; G. Möbus: Der Bolschewismus in pädagogisch-psychologischer Sicht; W. Rorarius: Gehirnwäsche – Manipulierbarkeit des Geistes; W. Treue: Idee und Verwirklichung des Marxismus; H. K. Fierz: Das verlorene Symbol – Untersuchung zur Frage der Massenpsychose; H. Leuner: Über den Wandel der psychischen Massenphänomene; O. Brachfeld: Zur Psychopathologie der «Weltverschwörungen»; W. Laiblin: Ekstatische Männerbünde; W. Kemper: Archaisch-ekstatische Massenbewegungen im heutigen Brasilien; A. Köberle: Psychopathologisches im religiösen Geschehen; A. Allwohn: An der Grenze von Ekstase und Dämonie; A. Borst: Mittelalterliche Sekten und Massenwahn; P. Habermann: Über die Kinderkreuzzüge; W. P. Fuchs: Der Bauernkrieg von 1525 als Massenphänomen; R. Stupperich: Das Königreich Zion in Münster (1534/35) – Fragen zur Täuferherrschaft in einer belagerten Stadt; W. von Baeyer-Katte: Die historischen Hexenprozesse – Der verbürokratisierte Massenwahn; E. O. Haisch: Psychiatrische Aspekte der Hexenprozesse; H. Auhofer: Der Hexenwahn in der Gegenwart; H. Zbinden: Einige Betrachtungen über Masse und Elite; F. Leist: Welthafte Askese und psychische Epidemien.

Der Begriff des «Massenwahns» wird verschiedentlich diskutiert, doch fehlt merkwürdigerweise eine Erörterung der individuellen Wahnproblematik. Ohne Rückgriff auf diese lassen sich aber die zum Massenwahn gehörenden Phänomene schwerlich klären, denn vermutlich beruhen die individuellen und die kollektiven Wahnbildungen auf den selben anthropologischen Voraussetzungen. Schon die Tatsache, daß in den individuellen und kollektiven Wahninhalten religiöse Themen sehr häufig auftreten, sollte jenes Fragen nach den anthropologischen Voraussetzungen nahelegen. Allerdings müßte man dabei außerordentlich vorsichtig vorgehen und sich weder vom eigenen Glauben noch von der fremden Glaubensfeindschaft in der sachlichen Untersuchung beirren lassen. Möglicherweise würde es sich dabei als notwendig er-

weisen, die «Wahnhaftigkeit» – das Wort nicht im psychopathologischen, sondern etwa im Sinne der Unkorrigierbarkeit und der Unverträglichkeit mit der erfahrbaren «Wirklichkeit» verstanden – gewisser «echter» dogmatischer Überzeugungen einzugestehen, ohne daß deren existenzielle Relevanz tangiert würde. Wenn etwa Auhofer – der einen vorzüglichen, geradezu erschütternden Bericht über den noch heute umgehenden Hexenwahn vorgelegt hat – gesteht, er persönlich «glaube daran, daß es einen Bund mit dem Teufel oder mit dämonischen Mächten gibt, sehe jedoch keinerlei Anzeichen dafür bei den in der Gegenwart als Hexen verfolgten Personen», dann möchte man gern darüber belehrt werden, wie die «Wirklichkeit» des Teufels und der dämonischen Mächte geartet ist und worin sie sich von abergläubischen Inhalten unterscheiden; die Berufung auf die kirchliche Autorität bliebe für den Außenstehenden unverbindlich. Und wenn Allwoh behauptet: «Der Aberglaube kann nur überwunden werden durch den echten Glauben, nicht durch Aufklärung», dann wäre man für die Angabe sachhaltiger, nicht dogmatischer Kriterien der «Echtheit» des echten Glaubens dankbar; die bloße Behauptung, daß es so sei, überzeugt nicht.

H. Kunz

André Michel: *«L'école freudienne devant la musique»*. Un vol. de 512 pages, in-8 raisin (15,5×24); Fr. 50.—. Coll. Editions du Scorpion, Paris.

Nous disposons maintenant d'une analyse du phénomène musical présentée par un musicien ayant vécu une psychanalyse lui permettant de parler avec compréhension et sensibilité des musiciens les plus connus, puis aussi du langage musical, en remontant jusqu'à ses origines, et enfin de la fonction musicale dans notre société.

Krischna fait naître le monde au son de la flûte. L'Eternel parle dans l'orage à Moïse, il murmure un son doux et subtil à Elie. Orphée enchante les animaux sauvages. La muse Terpsichore poématise en dansant les rythmes de sa cithare. Pythagore maintient les sphères en Harmonie. Platon apaise l'ubris et la folie au son des pipeaux. Mozart fait battre notre cœur et organise le rituel initiatique aux sons de sa Flûte enchantée.

Ce pouvoir formateur et transformateur de la musique, plus que tous autres arts, nous achemine – comme nos rêves – à travers un temps vécu vert une conscience esthétique de la véritable fluidité des choses et du monde.

Ce langage a pleins pouvoirs sur notre présent qu'il relie à l'histoire de notre passé – par une répétition d'émotions maîtrisées par l'effet kaléidoscopique de l'art –, et il exerce également ses suggestions sur notre devenir en nous appelant vers des horizons oubliés.

Du point de vue symptomatique, il s'agit là d'un processus obsessionnel nous faisant retrouver les rythmes sécurisants du sein maternel (après sa naissance, l'enfant est encore sécurisé par ce rythme) et, d'autre part, d'un mécanisme de «défense musicale» capable de structurer notre sensualité, notre agressivité et notre crainte-désir de la mort en leur donnant la possibilité de s'exprimer à tous les étages de la conscience, dans le contrepoint ainsi que dans les tonalités majeures et mineures accompagnées de tous les

effets sonnants et dissonnants. Le Ça primitif trouve ainsi avec les exigences du Surmoi une heureuse synthèse dans un Moi chantant.

En effet, ce livre chante comme une mélodie, il est beau comme une symphonie, il médite comme un oratorio et il déchire le voile du temple comme une Passion qui nous découvre à nous-mêmes.

G. Dubal

*Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie.* Vol. 26, année 1965.

Comme son titre l'indique, cette revue, éditée par les Jésuites néerlandais comporte des contributions aussi bien théologiques que philosophiques. Signalons seulement ici les articles les plus importants concernant la philosophie. Relevons un article en allemand de M. Boehm «Remarques élémentaires sur la réduction phénoménologique de Husserl»; un autre de Tollenaere, sur «L'intersubjectivité dans l'ontologie de Sartre»; un autre de Vandenberg, sur «Le fondement de notre existence».

A côté de ces articles nettement philosophiques, plusieurs articles du domaine théologique touchent à des problèmes qui ont une certaine importance dans la réflexion philosophique moderne. Ainsi, plusieurs articles sont consacrés à un essai de vision évolutive de l'histoire humaine en fonction du christianisme, idées qui sont inspirées, en partie, par les positions de Teilhard de Chardin. Outre ces articles, la revue comporte un nombre imposant de recensions de publications dans le domaine de la philosophie et de la théologie. Ici encore, nous pourrions constater que cette revue, qui a célébré son vingt-cinquième anniversaire en 1964, continue à publier des contributions d'une très haute valeur scientifique.

N. A. Luyten

*Tijdschrift voor Filosofie.* 27<sup>e</sup> année (1965).

La 27<sup>e</sup> année du *Tijdschrift voor Filosofie* nous présente de nouveau une série remarquable de textes et d'informations philosophiques. Les quatre numéros contiennent 850 pages d'articles philosophiques et de chroniques, tandis qu'il y a encore 544 pages de bibliographie. Ces chiffres indiquent déjà matériellement l'importance de cette revue.

Caractéristiques pour l'année 1965 est le nombre assez élevé de contributions en langues étrangères. On sait que la revue est rédigée en néerlandais. Or, sur les articles publiés cette année, il n'y en a que six qui soient rédigés en néerlandais, tandis que douze autres sont écrits soit en français, soit en allemand, soit en anglais. C'est dire à quel point cette revue a une audience internationale et s'est imposée au public international s'intéressant à la philosophie. Parmi les articles qui s'occupent de thèmes strictement philosophiques, signalons un article sur «Religion et idéologie en politique»; «Langage comme herméneutique chez Wittgenstein»; «Modernité et religion»; «La recherche métaphysique»; «Métaphysique et chrétienté»; «Sur le problème de l'historicité de l'homme»; «Vérité et théorie sur la vérité»; «Intersubjectivité et participation „à l'être"»; «Possibilités anthropologiques du symbole». A côté de ces articles à thèmes philosophiques, une série d'autres contributions s'occupe de points spéciaux de l'histoire de la philosophie. Ainsi, par exemple, «La pensée fondamentale philosophique de Maître Eckhart»;



«L'attitude de Bergson et de Merleau-Ponty vis-à-vis des sciences»; une étude sur des ouvrages perdus du jeune Aristote; «L'expérience de la néantisation chez Camus et Heidegger»; «Kierkegaard, historien de la philosophie de Hegel»; «Quelques motifs de l'Utopia de Thomas Morus» et «L'éducation morale selon le stoïcisme postérieur et le christianisme primitif». Ces quelques indications suffisent pour montrer l'importance des contributions publiées. Si nous ajoutons que parmi les noms des collaborateurs nous trouvons, par exemple, Erwin Straus, E. Minkowski, N. Thulstrup et C. Schoonbrood, pour n'en nommer que quelques-uns, on se rendra compte de l'importance de ce que cette nouvelle année de la *Tijdschrift voor Filosofie* nous apporte. Dans quelques études critiques, on prend position sur des thèmes d'actualité. Relevons surtout l'étude critique de De Petter sur l'ouvrage de Metz concernant l'anthropocentrisme chrétien de Thomas d'Aquin. Ajoutons que dans des bulletins et des recensions on nous donne un aperçu de la littérature philosophique tandis qu'une chronique bien tenue à jour donne un aperçu de l'activité philosophique de par le monde. Le répertoire bibliographique, fait en commun avec la revue philosophique de Louvain, donne un aperçu sur la production littéraire philosophique, soit dans l'histoire de la philosophie, soit dans la philosophie systématique. Ce bref aperçu donnera, j'espère, une idée approximative de la richesse du contenu de cette revue.

N. A. Luyten

*Centre National de la Recherche Scientifique. Bulletin signalétique* (Editions du CNRS). Fascicules trimestriels.

Nous avons signalé, il y a longtemps, cet organe indispensable à la recherche documentaire. Les neuf premières «années», depuis sa fondation en 1947, portaient le titre de *Bulletin analytique* et étaient consacrées à la seule philosophie. Le *Bulletin signalétique (Philosophie, Sciences humaines)* qui lui a fait suite depuis 1956 constitue la Troisième partie de cette publication bibliographique du CNRS. Il réunit philosophie, ethnologie, histoire des sciences et des techniques, science du langage, logique, pédagogie, sciences religieuses, esthétique, sociologie, psychologie. Consacré uniquement aux articles de périodiques, il s'étend aux publications de très nombreuses langues. Sa grande qualité est de joindre au signalement bibliographique une brève analyse des publications.

D. Christoff

#### Preis Ausschreiben der Paul Häberlin-Gesellschaft Zürich

Die Aufgabe der 1963 gegründeten Paul Häberlin-Gesellschaft besteht in der Betreuung und Verbreitung des Lebenswerkes Paul Häberlins (1878–1960) einerseits, in der Beschäftigung und Auseinandersetzung mit ihm andererseits.

*Zur Betreuung und Verbreitung gehören:*

- der Auf- und Ausbau des Archivs,
- die Sammlung der Briefe von und an Häberlin,
- die Herausgabe einer Schriftenreihe,

- der Neudruck vergriffener Bücher,
- die Förderung und Publikation von Übersetzungen.

*Die Beschäftigung und Auseinandersetzung umfaßt:*

- die Darstellung des Werdeganges Häberlins in biographischer und systematischer Hinsicht,
- die Überprüfung seiner Forschungsergebnisse auf dem Gebiet der Philosophie, der Pädagogik und der Psychologie,
- die Aufhellung von Häberlins Stellung in der Geistesgeschichte,
- die kritische Würdigung seines Gesamtwerkes.

Dank einer Schenkung von sFr. 25 000.– ist die Gesellschaft in der Lage, Verfassern von Abhandlungen, die sich in eingehender Weise – sei es systematisch oder geistesgeschichtlich, sei es mehr darstellend oder mehr kritisch – mit der Philosophie, der Pädagogik oder der Psychologie Paul Häberlins befassen, *Preise bis zum Höchstbetrag von Fr. 5 000.–* auszurichten.

*Für die Ausrichtung von Preisen gelten die folgenden Bestimmungen:*

1. Die Wahl der Themen bleibt – innerhalb des oben gezogenen Rahmens – den Verfassern überlassen.
2. Es kann sich um größere oder kleinere Arbeiten handeln, unter anderem auch um bereits genehmigte Dissertationen.
3. Die Arbeiten sind in zwei Exemplaren druckfertig vorzulegen, und zwar in Maschinenschrift, auf einseitig beschriebenen und nummerierten losen oder gehefteten Blättern, mit ausführlicher Inhaltsangabe, genauen Quellennachweisen sowie einem Verzeichnis der benützten Literatur.
4. Eingereicht werden können die Arbeiten jederzeit bei der Geschäftsstelle der Gesellschaft.
5. Die Prüfung und Beurteilung der Arbeiten erfolgt durch eine vom Vorstand der Gesellschaft gewählte Kommission, die aus drei Mitgliedern besteht. Die Kommission kann sich durch akademische Fachvertreter erweitern oder auch Gutachten einholen.
6. Die Gewährung von Beiträgen und die Festsetzung ihrer Höhe liegen im Ermessen der Kommission. Ihre Entscheide sind endgültig.
7. Dieses Preisausschreiben ist auf den *31. Dezember 1969* befristet.

Abzüge des Preisausschreibens versendet auf Wunsch die Geschäftsstelle der Gesellschaft, die auch Anfragen beantwortet.

Die Herren Dekane der Philosophischen Fakultäten I ersuchen wir, die Abzüge des Preisausschreibens, welche ihnen zugestellt werden, an die Inhaber der Lehrstühle für Philosophie, Pädagogik und Psychologie weiterzuleiten.

Zürich/Rombach, im November 1966

Der Präsident:  
Dr. Hans Zantop

Der Geschäftsführer:  
Dr. Peter Kamm

*Geschäftsstelle der Paul Häberlin-Gesellschaft  
CH-5022 Rombach (Schweiz)*