

# Comptes rendus bibliographiques

Autor(en): **Marchand, Jean-Jacques / Rapin, René / Gagnebin, Charles**

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **6 (1973)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

## **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.

## COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Michel-Henri BAILET : *Essai d'interprétation thématique de l'échec et de la maîtrise dans le Décaméron*, Imprimerie Universelle, Nice, 1972, 311 p.<sup>1</sup>

Cette étude, présentée comme thèse devant la Faculté des Lettres de notre Université pour l'obtention du grade de docteur ès lettres, s'insère hardiment dans le courant de la nouvelle critique et plus particulièrement dans celui de la psychocritique. Lorsqu'on sait le peu d'écho qu'a eu jusqu'ici la méthode de Ch. Mouron en Italie, cette thèse pourrait constituer le point de départ d'une approche toute nouvelle des grandes œuvres de la littérature italienne. Une autre caractéristique de cette étude réside dans l'intention de l'auteur de concevoir l'œuvre dans sa totalité, selon la démarche de la nouvelle critique définie par Doubrovski.

Dans l'*Introduction* à sa thèse, M.-H. Bailet s'arrête sur trois épisodes significatifs de la vie de Boccace : la naissance illégitime mal assumée (légende d'une naissance parisienne d'une mère de haut rang), l'amour pour Fiammetta à Naples (décrite comme la fille du roi Robert d'Anjou), la passion enfin pour la poésie (entravée par l'autorité paternelle). L'auteur voit dans les deux premières affabulations une typique *conduite de fuite* ; quant à l'activité poétique, elle aurait joué un grand rôle compensatoire chez l'enfant privé des douceurs d'une atmosphère familiale heureuse, alors que l'intervention paternelle dans le sens du refus et de la contrainte aurait fait naître en lui l'image du *père castrateur*. Pourquoi cet intérêt pour ces événements ? Parce que, selon l'auteur, dans une conception totale de la critique, « le circuit de compréhension va de l'œuvre à l'auteur pour se retourner sur l'œuvre, et non de l'auteur à l'œuvre pour se refermer sur l'auteur » (S. Doubrovski) et parce que « l'analyse critique se présente exactement comme une psychanalyse existentielle, selon l'expression inventée par Sartre » (Id.), « l'auteur projetant consciemment, en deux ou même plusieurs personnages, divers aspects de sa personnalité, divers « moi » partiels ou même contradictoires » (Ch. Mouron). Ce sont donc ces « projections conscientes » que M.-H. Bailet tente d'individualiser dans son étude par l'inventaire des facteurs créatifs, la description du schéma qui constitue le mythe personnel de Boccace et l'examen de l'influence de ces facteurs créatifs sur le double plan de la situation et de l'expression, pour aboutir à la définition de certaines constantes.

Les treize nouvelles basées sur le récit d'une *beffa* (mauvais tour) constituent le point de départ de cette analyse. Calandrin, qui apparaît dans quatre de ces récits, représente le personnage central du cycle : son attitude « tropique » (attirait pour les situations et les êtres agressifs qui entretiennent en lui une double angoisse d'abandon et de culpabilité), sa fuite dans le merveilleux pour échapper à la réalité, sa conduite agressive comme phénomène compensatoire au choc provoqué par le retour forcé au réel, font de lui un héros typiquement « féminin » (cf. R. Barthes, *Sur Racine*). M.-H. Bailet y voit la répercussion de manifestations subconscientes de l'auteur au niveau de l'œuvre et des personnages (agressions phy-

---

<sup>1</sup> L'édition de librairie aura pour titre : *L'homme de verre. Essai d'interprétation thématique de l'échec et de la maîtrise dans le Décaméron*, et la diffusion en sera assurée par l'éditeur Antenore de Padoue.

siques et morales, féminisme). Dans ce contexte, le merveilleux (verbal ou « objectural ») est un agent d'agression contre le héros féminin : le réel n'étant jamais éclipsé, mais simplement caché aux yeux de la victime.

La même situation se retrouve dans les nouvelles appartenant à d'autres cycles comme, par exemple, dans les récits dramatiques. Cet élargissement du champ d'étude permet à l'auteur d'approfondir et de compléter le schéma initial de la nouvelle : une frustration est à l'origine de phénomènes compensatoires divers ; les frustrations originelles peuvent être familiales et/ou sexuelles (données subconscientes de l'auteur), alors que les phénomènes de compensation peuvent se traduire soit par une conduite d'agression, soit par une conduite d'acceptation. Si la fortune joue un rôle prédominant, le héros est du type féminin. Le passage d'un champ psychologique (actif/passif) à un autre (passif/actif) s'accompagne d'un changement de cadre spatial (verticalité/horizontalité). Enfin, sur le plan de l'accomplissement personnel des héros mis en scène, le résultat est toujours « fortement teinté d'échec » ; un échec dû à deux facteurs principaux : des motivations subconscientes (des personnages et, indirectement, de leur auteur) ou l'intervention directe du conteur (modification soit du cadre soit du héros ; intervention de la Fortune).

Dans la deuxième partie de sa thèse, M.-H. Baillet met en évidence l'ascension progressive du héros de l'échec à la maîtrise ; l'élément principal qui la détermine est, selon l'auteur, la renonciation à l'assouvissement (érotique ou vengeur) ; la volonté naturelle de bonheur ne se trouve ainsi plus court-circuitée par une frénésie de jouissance immédiate et n'est plus aveuglée par l'action d'une tendance annexe incontrôlée (érotique, économique, merveilleuse) qui dérivait l'énergie du héros du but primitif et le privait du pouvoir modérateur de la logique et du bon sens ; le renoncement ne constitue pas pour autant un refus du rêve primitif, mais seulement la rupture d'une atmosphère contraignante par l'intervention de facteurs nouveaux, tantôt conscients, tantôt subconscients, l'ouverture sur un monde différent où la nuance, la sensibilité, la retenue l'emportent sur la loi simpliste de la satisfaction brutale du désir. Le stade le plus bas de la maîtrise apparaît chez les personnages auxquels la Fortune impose presque totalement ce renoncement. A un niveau plus élevé se situent ceux qui renoncent volontairement aux deux tendances sexuelle et agressive, mais qui sacrifient l'imagination et le merveilleux à la raison et à la logique. Ce manque d'élan vital disparaît chez les êtres parvenus au sommet de la maîtrise : leur succès est dû non plus au renoncement total, mais plutôt à l'accueil, qui constitue une synthèse des conduites de raison et des conduites d'imagination et de merveilleux. Dans cette catégorie, seules les nouvelles résultant de l'intégration d'éléments issus d'une forte pulsion subconsciente ou consciente, s'achèvent par la description d'une *maîtrise partagée* : où les héros, ayant ouvert leur désir d'action vers le monde, « rencontrent l'Autre sur la route ». Cette conduite constitue une triple victoire : sur soi-même, sur l'autre et sur les données spatiales et temporelles qui servent de cadre à l'action.

En conclusion, l'auteur, considérant l'homme et l'œuvre en une vision unique, voit Boccace et ses personnages évoluer au sein de deux types de réalités représentés par le monde du rêve et le monde de l'action et alterner entre deux types caractériels : le *principe féminin* fluide (auquel doit être rapporté le motif de l'eau dans l'œuvre ainsi que celui de la Mère) qui pose les bases d'un monde du rêve, lui-même s'ouvrant sur l'inspiration poétique, et le *principe masculin* (issu de l'image paternelle) qui correspond au type dur, inaccessible à la pitié et au remords, tout orienté vers une certaine forme d'action immédiate sur le modèle du marchand.

\* \* \*

La séance de soutenance s'est déroulée le 7 juillet 1972 sous la présidence de M. le Doyen Gilbert Guisan. Après l'exposé du candidat sur le choix du sujet et le contenu de son étude, M. Antonio Stäuble, directeur de thèse, fait quelques remarques sur des erreurs de forme (en particulier dans la bibliographie), tout en rappelant dans quelles circonstances difficiles le livre a été imprimé. Puis, ayant relevé les qualités du travail — qui tiennent surtout à la nouveauté de la démarche critique — il émet diverses objections sur le fond : la naissance illégitime aurait traumatisé Boccace ; est-ce que, au XIV<sup>e</sup> siècle, une naissance illégitime pouvait vraiment constituer un problème social et créer un trauma ? L. B. Alberti, par exemple, ne fut jamais traumatisé par sa naissance illégitime. En outre, trop de poids a été attribué à des expressions courantes : par exemple la tournure « *speziallissimamente amava* », pour définir l'amitié de Calandrin pour Bruno et Buffalmacco, ne contient aucune trace d'homosexualité ; la satire des prêtres et des médecins n'est pas un élément original : c'est un des lieux communs les plus répandus dans la tradition du Moyen Age. « D'après ces exemples, affirme M. Stäuble, on voit que la bonne vieille philologie et l'histoire littéraire peuvent rendre des services même à la nouvelle critique et qu'il est parfois dangereux de se passer de ces services ! » M. Stäuble se demande enfin si on peut parler de critique totale, c'est-à-dire qui rende justice à l'ensemble de l'œuvre d'un écrivain, ou s'il ne faut pas se contenter d'une critique qui soit de par sa nature incomplète, limitée, c'est-à-dire qui fournisse *une* contribution à la compréhension d'un écrivain.

Pour M. Bailet, totalité de la critique ne signifie pas que la critique doit tout dire ; l'acte critique n'est pas la recherche de la vérité, c'est une interprétation ; l'œuvre comprend de nombreuses facettes et chaque « œil critique » se dirige vers une de ces facettes ; la critique totale serait le fait d'intégrer les différents facteurs des diverses critiques en une « communauté critique ». Au niveau de l'œuvre, la *critique totale* a pour but de prendre en considération *tous* les textes avec la conviction que même le plus « insignifiant » a une signification ; c'est ce qu'il a voulu faire dans son étude sur le *Décameron*. Et c'est au nom de cette même totalité de la critique que le candidat réfute les objections du directeur de thèse : ses jugements ne se basent pas sur quelques mots, sur une expression, mais résultent de l'addition, de la convergence de nombreux signes, apparemment peu importants s'ils sont pris séparément.

Le second expert, M. Emerico Giachery, professeur de littérature italienne à l'Université de Genève, estime que l'exposé du candidat a été plus convaincant que sa thèse ; selon lui, l'hypothèse de travail était séduisante, mais les détails un peu moins ; il est enfin extrêmement sceptique sur l'idée d'une « communauté critique »... Il relève que le candidat a fait une psychocritique plus structuraliste que sémantique, laissant donc tout ce domaine inexploré ; l'intérêt du travail réside dans l'accent mis sur certaines constantes ; mais ces remarques sont-elles toutes « caractérisantes » pour Boccace, est-ce qu'on ne pourrait pas dire la même chose à propos d'un autre contenu ou d'un autre auteur ? Parfois le schéma a primé sur les faits et il en résulte une typologie un peu forcée. Enfin M. Giachery, quelque peu perplexe sur la notion de personnage dans cette étude, voudrait savoir ce que le candidat entend par personnage.

M. Bailet estime qu'un personnage est indissociable de son auteur : une fois créé il vit de façon autonome, mais dans l'acte charnel de création, il reflète absolument le moi de l'auteur.

Après une brève délibération, Le Conseil de Faculté, sur proposition du jury, confère à M. Michel-Henri Bailet le grade de docteur ès lettres avec la mention « honorable ».

Jean-Jacques Marchand.

Fredi CHIAPPELLI : *Nuovi studi sul linguaggio del Machiavelli*, Firenze, Le Monnier, 1969, VIII + 192 p. (Bibliotechina del saggiaiore N. 30.)

Elève et disciple d'illustres linguistes comme Bruno Migliorini et Jakob Jud, M. Fredi Chiappelli, titulaire de la chaire d'italien à l'Université de Lausanne de 1950 à 1969, avait déjà publié en 1952 des *Studi sul linguaggio del Machiavelli* (Firenze, Le Monnier) ; mais alors que cette première étude se limitait à la langue du *Prince*, les *Nuovi studi* — basés sur des écrits de chancellerie de 1498 à 1501 — apparaissent comme la première étape d'une série d'études systématiques sur le langage de Machiavel et sur son évolution entre 1498 et 1512, et peut-être même entre 1512 et 1527. Cette nouvelle étude s'insère en outre dans un vaste contexte de recherches ayant pour but de mieux connaître la période active de la vie de Machiavel et son influence sur les œuvres politiques (*Le Prince*, les *Discorsi*), historiques (les *Istorie fiorentine*), militaires (*L'Arte della guerra*), et même théâtrales (*La Mandragola*, *La Clizia*, *L'Andria*). La vie de Machiavel se divise en effet en trois grandes parties : 1469-1498 : l'enfance et la jeunesse, une trentaine d'années qui, faute de documents, restent encore assez obscures ; 1498-1512 : une période durant laquelle Machiavel consacre toute son énergie et ses capacités au service de la République florentine, soit comme secrétaire et chancelier en se chargeant de toute la correspondance relative à l'administration de la Toscane, soit comme ambassadeur en se rendant auprès des plus grands princes et monarques d'Europe (César Borgia, Jules II, Maximilien I<sup>er</sup>, Louis XII...), soit comme administrateur militaire en mettant sur pied une armée de milice destinée à substituer les troupes mercenaires jugées trop infidèles ; 1512-1527 : la disgrâce après le retour des Médicis et, dès 1513 déjà avec *Le Prince*, la grande période de la production littéraire. Il est donc logique que la critique s'intéresse — et c'est surtout le cas depuis quelques années — à la deuxième partie de la vie : au moment où naissent et se forment, au contact des diverses expériences, la pensée et le style de Machiavel. Malheureusement jusqu'ici la documentation était extrêmement déficiente : seules les dépêches diplomatiques et quelques écrits politiques avaient été publiés dans une transcription assez approximative datant du siècle passé, alors que des milliers de lettres de chancellerie, conservées aux Archives d'Etat de Florence, restaient pratiquement inconnues des critiques. La première tâche de M. Chiappelli et d'une équipe de chercheurs composée d'un assistant et d'une dizaine d'étudiants de notre Université, a été donc de retrouver tous ces autographes, de les transcrire et d'en publier un très vaste choix <sup>1</sup>. Les *Nuovi studi* constituent ainsi la première étude basée sur ces textes pratiquement inédits.

Il serait sans doute oiseux, dans le cadre de ce compte rendu, de se livrer à une analyse détaillée des diverses notations linguistiques ; par contre il ne me semble pas inutile de mettre en évidence la démarche très originale de M. Chiappelli qui pourrait servir de modèle à des études semblables. A première vue la méthode peut paraître relativement traditionnelle : après la définition du milieu culturel et administratif et de l'autonomie de Machiavel par rapport à ses chefs directs, l'auteur passe à l'examen du lexique (termes et images), de la construction de la proposition (emploi de l'infinitif, du passif, de la forme négative, de l'ellipse...) et de la phrase (système hypothétique, causal, final) ; puis, ayant fait quelques observations sur l'ordre des mots, il aboutit à une brève conclusion. Cependant, à la lecture, cette étude se révèle bien différente : désirant s'écarter de la froide

<sup>1</sup> Le premier volume vient de sortir sous le titre : Niccolò MACHIAVELLI, *Legazioni, Commissarie, Scritti di governo*, (1498-1501) a cura di Fredi Chiappelli, Bari, Laterza, 1971.

analyse des habituelles publications de linguistique, M. Chiappelli évite de classer systématiquement les divers éléments de la langue de Machiavel dans d'innombrables catégories : dont les subdivisions pourraient varier à l'infini dans la mesure où on considérerait la particularité linguistique de chaque phénomène ou les rapports qui lient ces phénomènes entre eux ; il se limite donc aux éléments les plus caractéristiques et, au lieu de se contenter d'une longue énumération, il recherche constamment une interprétation aux choix opérés par l'auteur dans le but d'arriver finalement à une meilleure connaissance non seulement de sa « conscience linguistique », mais aussi, et surtout, de sa personnalité. Ainsi, au niveau du lexique déjà, les premières traces de « technification » de certains termes sont isolées et plus particulièrement étudiées : c'est le cas, par exemple, du mot *stato* qui passe du sens « pouvoir public » à celui de « peuple + territoire » ou du mot *città* : non plus « ville » ou « cité », mais « gouvernement et population en tant qu'organe exprimant une opinion » : c'est une évolution qui annonce très clairement le langage « technique » du *Prince*. Ainsi, au niveau de la phrase, dépassant le stade de la simple analyse des types de propositions les plus usités dans l'évaluation d'une situation : la causale, la concessive, la finale et l'hypothétique, l'auteur arrive à une constatation bien plus fondamentale pour la connaissance linguistique de l'œuvre de Machiavel : « l'élément caractéristique structurel apparaît dans la tendance à exprimer sous forme de 'polynôme' l'unité de n'importe quel système de rapports ; (...) dans l'élaboration de phrases complexes, l'énergie mentale n'est pas seulement appliquée à relier par de solides infrastructures les multiples 'monômes', mais aussi, et surtout, à les rendre individuellement les plus concrets possible. » Parallèlement, l'auteur remarque des « poussées affectives » et des tendances à céder, en cours de rédaction, à « un mode de raisonnement par ramification » qui amplifie considérablement la phrase, sans que disparaisse pour autant sa structure primitive ; c'est le même procédé que Machiavel appliquera au *Prince* une quinzaine d'années plus tard !

« Poussée affective », « poussée technifiante », complexité de la pensée exprimée avec une extrême clarté grâce au strict respect des hiérarchies et des rapports des diverses propositions (« monômes ») à l'intérieur de chaque phrase (« polynômes ») : voilà quelques-unes des nombreuses lignes de force qui apparaissent à chaque phase de l'analyse et qui donnent un sens à toutes les remarques linguistiques particulières ; voilà aussi des traits caractéristiques de la langue de Machiavel qui se retrouvent dans les œuvres majeures de la maturité (à commencer par *Le Prince*). Ainsi cette étude linguistique ne constitue pas une fin en soi : la description du langage de Machiavel entre 1498 et 1501, mais elle conduit constamment le lecteur — indépendamment des conclusions auxquelles on pourra arriver sur l'évolution de la langue durant la période intermédiaire : 1502-12 — à une constatation fondamentale : « l'unité de la pensée, de la personnalité et de l'expression de Machiavel, même dans la phase initiale de son histoire », l'impossibilité de distinguer « en ce qui concerne la pensée, la langue et le style, un Machiavel secrétaire et un Machiavel écrivain » (p. 168).

Certains linguistes pourront peut-être trouver que quelques phénomènes ont été étudiés un peu rapidement, que la description d'un ou deux types de propositions y fait défaut, qu'il y manque des évaluations numériques précises (cf. les quelques restrictions dans le compte rendu de G. Herczec dans *Lingua Nostra*, XXXI (1970), pp. 97-99) ; mais ce serait méconnaître les choix qu'implique cette démarche bien particulière dont nous venons de voir les traits les plus caractéristiques et les plus intéressants. Tout au plus, peut-on relever qu'une sorte de « péché originel » marquera toute étude du langage de Machiavel à la chancel-

lerie tant que des recherches systématiques n'auront pas été faites pour définir le langage traditionnel de la Chancellerie florentine à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Car, enfin, le degré d'originalité du langage de Machiavel ne peut être défini seulement d'après l'autonomie politique dont le chancelier disposait face aux autorités exécutives — comme pourrait le faire croire le chapitre II des *Nuovi studi* — : il dépend en réalité de ce qu'était le langage officiel et bureaucratique avant et pendant la période où Machiavel fit partie de l'administration. Mais fallait-il renoncer à toute étude sur le langage de Machiavel dans l'attente d'hypothétiques recherches qui devraient se baser sur des centaines de milliers de lettres — dont la seule publication exigerait, selon une très récente expertise italo-américaine, quelques millions de francs et une dizaine d'années de travail ? D'autre part, l'optique dans laquelle M. Chiappelli a étudié le langage de Machiavel ne rend-elle pas moins aigu le problème de l'originalité de ce langage par rapport à une tradition ?

Jean-Jacques Marchand.

William R. RUTLAND : *The Becoming of God : an Outline of the Development of Man's Conception of Cosmic Process*, Shakespeare Head Press, Oxford, 1971, xvii + 122 p.

Privat-docent à notre Faculté de 1931 à 1934, M. Rutland était jusqu'ici l'auteur de deux livres, un *Swinburne*<sup>1</sup> et un *Hardy*<sup>2</sup>, dont le second est l'un des quelques ouvrages essentiels sur cet auteur. A ce mince bagage d'écrits (l'essentiel de la vie de M. Rutland a été consacré à l'étude et à l'enseignement), il convient d'ajouter un remarquable essai sur *Tennyson*<sup>3</sup>, dont on retrouvera la substance au deuxième chapitre du présent ouvrage.

Sous son titre un peu accrocheur, destiné, j'imagine, à frapper l'attention de lecteurs attirés (ou au contraire rebutés) par le titre d'ouvrages récents tels que cet *Honest to God* (1963) de l'évêque anglican John Robinson dont M. Rutland dit durement, p. 79, que c'est « l'ouvrage religieux ou philosophique le moins clair que j'aie jamais lu »<sup>4</sup>, ce troisième livre de M. Rutland est une esquisse de l'évolution de l'idée de Dieu, de Spinoza à Teilhard de Chardin, en passant par des auteurs, philosophes, savants, mais surtout poètes, en qui M. Rutland voit autant de jalons significatifs de cette évolution. Le choix de ces jalons est un choix personnel et par conséquent arbitraire, ce que M. Rutland reconnaît d'ailleurs dans son introduction. On pourrait en concevoir d'autres, mettre Coleridge à la place occupée ici par Wordsworth, ou citer Emerson et Whitman au lieu de Tennyson et de Swinburne. Mais on ne parle bien que de ce qu'on connaît bien et que l'on aime et il est évident, pour s'en tenir aux seuls poètes, que c'est Rousseau, Wordsworth et Goethe parmi les romantiques et Tennyson et Swinburne parmi les victoriens que M. Rutland a le plus longuement pratiqués, avec qui il a le plus d'affinités et dont, par conséquent, il parle le mieux. Des philosophes, des savants et des théologiens en qui M. Rutland voit d'autres jalons de cette évolution, il ne dit rien, à quelques exceptions près<sup>5</sup>, qui témoigne d'une réaction aussi personnelle et aussi chaleureuse que ses belles pages sur les cinq écrivains ci-dessus mentionnés.

En quoi consiste cette évolution du concept de Dieu qui est le sujet de ce livre ? A l'idée d'un Dieu transcendant, créateur de l'univers et de l'homme, mais situé à une distance infinie au-dessus et en dehors du monde qu'il a créé, Rousseau et après lui les romantiques substituent l'idée d'un Dieu immanent, avec qui l'homme peut établir un rapport personnel et émotif. Ce rapport, qui ne saurait s'exprimer qu'en termes poétiques et mystiques, M. Rutland en trouve la première expression frappante, à la fin du 18<sup>e</sup> siècle et dans le premier tiers du 19<sup>e</sup>, dans des œuvres telles que l'*Emile*, les *Rêveries*, le *Prelude*, l'*Ur-Faust* et dans ces poèmes de Goethe, *Weltseele*, le *Second Faust*, *Proaemion* dont M. Rutland cite ici, dans l'original et en traduction, les passages les plus pertinents et les plus beaux. C'est Goethe en effet, esprit plus philosophique et plus universel que Wordsworth, qui, avant Tennyson et Swinburne, a pris le plus nettement conscience de l'existence d'un processus évolutif au sein d'un univers toujours en devenir, création et révélation d'un Dieu immanent, lui-même en perpétuel devenir.

Chez Tennyson et chez Swinburne, la conscience de ce devenir prend des formes aussi différentes que l'était la personnalité de leurs auteurs, mais, dans ces formes différentes, elle s'exprime avec une égale originalité et, dans leurs meilleures œuvres, avec un égal bonheur.

En Tennyson, M. Rutland (c'était déjà l'idée-maîtresse de son essai de 1940 sur cet auteur) voit, d'une part, un homme acquis très tôt, par une étude personnelle de sciences aussi différentes que l'astronomie et l'embryologie, à l'idée de l'évolution naturelle (idée renforcée, bien entendu, par la parution en 1859 de l'*Origine des espèces* de son contemporain exact, Darwin, mais idée conçue indépendamment de ce dernier) et, d'autre part, un homme pour qui la découverte de cette évolution est source de souffrance et de doutes autant que de joie, l'évolution naturelle étant à la fois démonstration magnifique d'une création perpétuellement renouvelée dont l'homme, pour le moment du moins, est l'aboutissement suprême, mais aussi manifestation d'une force impersonnelle et cruelle (« *Nature, red in tooth and claw* ») qui ne crée qu'en détruisant. L'intérêt de l'œuvre de Tennyson, montre très bien M. Rutland, est dû à la tension de sa prise de conscience de ces deux aspects antithétiques d'un processus vital dont l'intelligence échappe finalement à notre entendement, mais dont l'existence en nous d'une âme que nous pressentons immortelle nous permet d'imaginer qu'il est l'expression d'un Dieu dont la nature et les fins nous seront un jour révélées et satisferont notre sens de la justice et notre besoin profond d'adorer et d'aimer.

Avec Swinburne, parfaitement indifférent à la science et plus porté à adorer l'Homme que Dieu, nous sommes dans un monde tout différent, mais qu'inspire, exprimés avec la même maîtrise de toutes les ressources de la langue des vers, une conviction passionnée de l'existence, à l'intérieur de l'âme humaine comme du cosmos, d'un principe de liberté, de vie et d'amour dont l'aboutissement suprême est, non pas Dieu, qui est pour Swinburne une notion dépassée, mais l'Homme.

L'hommage rendu, dans les pages que M. Rutland consacre ici à Swinburne et, en particulier au poème intitulé *Hertha* (dont il cite plusieurs strophes) qu'il considère, avec Edmund Gosse, comme le poème philosophique le plus véritablement inspiré qu'ait écrit Swinburne, est d'autant plus remarquable que l'enthousiaste célébration de la religion de l'Homme qui est l'inspiration de ce poème avait tout ce qu'il faut pour choquer le chrétien convaincu qu'est M. Rutland. Nulle part ailleurs dans ce livre il ne montre mieux et sa largeur d'esprit et son admiration pour tout écrivain capable d'exprimer en vers superbes une conviction



ardente et sincère que dans ces pages sur Swinburne, dont nous citerons (ce sera notre conclusion) le bref et éloquent hommage qu'y rend, p. 73, M. Rutland à l'ample vers terminal d'une des plus belles strophes de *Hertha* :

« Surely, one must say in passing, any reader with a feeling for language must want to shout as the great fifth line<sup>6</sup> comes thundering in, overwhelming and drowning all dry questions of definition and 'prosaic' meaning in the exuberance of its seething foam. »

René Rapin.

#### NOTES

<sup>1</sup> *Swinburne, a Nineteenth Century Hellene* (1931).

<sup>2</sup> *Thomas Hardy, a Study of His Writings and Their Background* (1938). Cet ouvrage, dont on trouvera le germe dans la leçon inaugurale de M. Rutland (*Thomas Hardy, Conférence inaugurale, faite en séance publique le 14 janvier 1932 à l'Université de Lausanne, Montreux, Imprimerie Nouvelle Ch. Corbaz S. A.*) paru originellement, comme l'ouvrage précédent, chez Blackwell à Oxford, a été réédité en 1962 simultanément à New York (chez Russel and Russel) et à Tokio.

<sup>3</sup> « Tennyson and the Theory of Evolution » (in *Essays and Studies by Members of the English Association*, vol. XXVI, Oxford, The Clarendon Press, 1940).

<sup>4</sup> « *Honest to God* is the least lucid religious or philosophical work that I have ever read. »

<sup>5</sup> Un beau passage, p. 112, sur Bergson (mais, Bergson, c'est encore un poète !), une prise de position personnelle, pp. 79 et suivantes, sur les idées de l'évêque Robinson et, pp. 105 et suivantes, sur celles de Teilhard de Chardin.

<sup>6</sup> Ce vers est le grand vers, de dix-huit syllabes, dont l'effet est d'autant plus grand qu'il est précédé de quatre vers très courts (ils ont respectivement sept, cinq, six et cinq syllabes) : « *Even love, the beloved Republic, that feeds upon freedom and lives.* »

Michel CORNU : *Kierkegaard et la communication de l'existence*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1972, 306 p.

Dès les premières pages de sa thèse *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Michel Cornu nous met en présence du paradoxe inhérent à la tâche que Sören Kierkegaard (1813-1855) s'est assignée comme écrivain-philosophe : comment communiquer l'existence ? (cf. p. 11). Il y a paradoxe, en effet, vu la dualité que le penseur danois décèle dans « l'état culturel et spirituel au Danemark » (p. 9) en plein XIX<sup>e</sup> siècle : les connaissances objectives se sont étendues au point de constituer vraiment *un savoir* dépersonnalisé et transmissible, mais il masque *l'existence individuelle*. Celle-ci a pour caractère principal non pas d'effectuer des fonctions biologiques, mais d'exercer *un pouvoir*, celui de s'approprier une vérité qui guide l'existence. Or, cette vérité ne peut être vécue que dans le rapport au sujet existant, puisque seul il a le pouvoir de prendre la responsabilité d'orienter sa propre existence. On voit le paradoxe : comment communiquer non pas un savoir transmissible (c'est une préoccupation pédagogique), mais l'existence authentique, intransmissible ? (cf. pp. 9-11). Ce paradoxe vivement éprouvé par Kierkegaard, Michel Cornu le réduplique en posant une alternative : ou bien la communication traduit fidèlement l'existence individuelle et l'on envisage alors l'œuvre de Kierkegaard comme les fragments d'une confession ayant sa source dans l'introspection ; dans ce cas, cette œuvre n'atteint pas une philosophie universalisable et Kierkegaard n'est pas un philosophe ; ou bien la communication s'exprime par et dans des catégories générales, se mouvant dès l'abord au niveau de l'universel : elle devient philosophique, en effet, mais avec le risque de trahir l'existence en la mettant en système : elle est devenue *l'objet* d'un savoir transmissible, méconnaissant le statut propre au *sujet*. Voilà le paradoxe rédupliqué.

On constate aussitôt que M. Cornu s'est trouvé *provoqué* par l'œuvre de Kierkegaard (cf. p. 278) et son livre entend apporter une réponse à cette provocation indirecte : deux procédés principaux de méthode en résultent (cf. p. 16) que l'auteur, candidat au titre de docteur ès lettres, présente aussi à la soutenance, le 5 juillet 1972. Il s'agit d'abord de retrouver la pensée de Kierkegaard, d'en exposer un thème fondamental, celui de la communication, de décrire celle-ci le plus exactement possible sans répéter servilement Kierkegaard (on ne jugera donc pas de l'extérieur, mais l'on n'abdiquera pas non plus l'esprit critique). En second lieu, M. Cornu qui sait qu'on ne peut pas décrire « tout », tente de suggérer des voies de recherche, d'ouvrir des perspectives sur la pensée de Kierkegaard en même temps qu'il pose comme un fait la pluralité d'interprétations possibles. Cette méthode doit permettre de combler une lacune dans les études kierkegaardiennes, du moins dans le domaine d'expression française. Sans doute, l'intérêt accordé à la communication n'a pas échappé aux historiens de Kierkegaard, mais aucun de ceux qui l'ont scrutée (W. Rest en 1937, F. Sieber en 1938, L. Bejerholm en 1962, autant qu'il est possible d'en juger par le résumé anglais) n'a explicité la portée *philosophique* qu'elle prend chez Kierkegaard, ni le rôle de la « forme », ni même « la dialectique interne entre ouvrages pseudonymes et discours religieux » (p. 17, note 35). Avec la réduplication du paradoxe, voilà posée l'orientation qu'a prise l'étude de M. Cornu.

Il ne peut s'agir de la résumer ici ; bornons-nous à évoquer quelques jalons. Quel but vise Kierkegaard ? Disons-le simplement : il entend retrouver pour lui-même et pour les autres (puisqu'il publie des livres) la qualité propre à l'homme, celle d'être *un sujet existant*. Exister, pour l'homme, c'est faire effort, acquérir le sens de la différence individuelle, non pour s'y complaire en égoïste ou en égotiste,

mais pour assumer avec courage cette différence irréductible, retrouver en soi le pouvoir et la conscience des décisions qui engagent notre existence et, à travers cette conscience-là, discerner, d'un côté, le fond irrémédiable de solitude en chacun face à la souffrance et à la mort, et de l'autre, l'égalité essentielle de tous les hommes dans cette condition existentielle.

Personne n'accède d'un coup, bien sûr, à cette subjectivité-là qui est, pour Kierkegaard, l'intériorité et la vérité. Car l'existence, inséparable de la liberté, peut s'orienter selon de multiples « possibles » et M. Cornu propose d'interpréter les trois sphères d'existence selon Kierkegaard comme l'examen concret de trois de ces possibles. La première sphère, dite « esthétique », est surtout représentée par Don Juan en quête de plaisir sensuel, mais c'est le Don Juan tel que Mozart l'a recréé, c'est-à-dire avant tout, pour Kierkegaard, « un personnage *musical* » (p. 32). A ce stade, la communication (non pas celle de la musique, mais celle de Don Juan avec autrui) reste impossible, parce que la simulation qui s'insinue dans son entreprise de séduction (cf. p. 49) dénature la communication au point que « l'esthéticien vit dans la solitude » (p. 53). Le sujet ne passe à la deuxième sphère d'existence, « l'éthique » (p. 58), que par un saut qualitatif que l'ironie sur soi-même peut aider à opérer. Par exemple, l'ironie de Socrate disant qu'il sait qu'il ne sait rien, l'engage dans une recherche d'autrui (qui sait) et de la vérité, si bien que Socrate « s'approprie la vérité en la vivant » (p. 60). Par cet effort, il se rend capable d'observer la cohérence philosophique de sa pensée avec elle-même et avec son action, et peut même inciter « ses interlocuteurs à s'approfondir dans l'existence » (p. 99). Socrate s'élève ainsi à l'un des sommets de la communication. Ce « maître-occasion », comme dit Kierkegaard dans *Les Miettes philosophiques*, n'est dépassé que par le « maître-décision », Jésus-Christ, mais du stade éthique au stade religieux, on ne passe que par un saut. Cette fois-ci ce n'est pas l'ironie, mais l'humour qui peut y aider. L'humour est étroitement lié à la sphère religieuse, parce qu'il permet à l'intériorité religieuse de s'exprimer au-dehors sans se dissoudre en extériorité et par là aussi « il est le seul moyen de véritablement respecter autrui, dans la mesure où la possibilité de l'appropriation lui est aussi conservée » (p. 127). On voit comment l'humour sert la communication.

Le religieux n'est pas l'apanage du christianisme. Kierkegaard distingue entre le religieux A, autre que chrétien, et le religieux B, spécifiquement chrétien (cf. p. 99). Or, comment le Christ se présente-t-il aux hommes ? Comme un homme qui est Fils de Dieu, qui accomplit en sa personne, mais sans triomphe puisque sa vie se termine sur la croix, la présence de l'éternité dans le temps. Voilà le paradoxe fondamental. Le Christ lui-même en témoigne qui, lorsqu'il s'adresse aux hommes directement, se révèle comme Fils de Dieu indirectement, *incognito*. Il se fait donc signe de contradiction (cf. p. 95) et conduit chaque homme auquel il se manifeste, à se prononcer, à choisir, à agir selon son choix. Le Christ est le « maître-décision » (pp. 95, 98, note 34). Il est un maître ultime qui invite à une décision ultime, puisqu'il n'y a rien au-delà de la révélation de Dieu-Amour qui, par amour, se communique aux hommes. Voilà le point d'appui premier et dernier de la communication, parce que Dieu est « le plus grand commun dénominateur » (p. 138). Kierkegaard le sait : cette foi-là ne saurait être imposée à quiconque et ce qu'un homme peut faire de mieux pour un autre, c'est de provoquer en lui l'inquiétude (cf. pp. 14, 104, 135, 138, 139). « Là réside la réussite véritable de la communication » (p. 135).

Dans la seconde partie de son livre, M. Cornu examine les manières de communiquer, le « comment », en accord avec Kierkegaard disant : « Objectivement, on accentue *ce qui* est dit ; subjectivement, *comment* c'est dit » (*Post-scriptum*, éd.

Gallimard, p. 134). Qu'on veuille bien suivre M. Cornu dans son étude de la dialectique kierkegaardienne, de l'ironie, des célèbres pseudonymes, de l'humour. Et Kierkegaard fait un nouvel usage — philosophique — de l'art ; d'où un chapitre sur les genres littéraires dans cette œuvre : le lyrique-dialectique, le mythe, le conte, l'anecdote, le roman philosophique, la lettre, le journal littéraire, le pamphlet, l'aphorisme ; enfin l'art dans les discours religieux.

A la soutenance que présidait M. Gilbert Guisan, doyen de la Faculté des Lettres, M. le professeur D. Christoff, premier rapporteur, se dit touché par les remerciements de M. Cornu et entend lui donner un témoignage de réciprocité en le remerciant d'avoir composé cet ouvrage : conscient des difficultés qu'il a introduites en divisant son livre en deux parties, M. Cornu, qui connaît vraiment son auteur, a fort bien marqué que la communication d'après Kierkegaard passe nécessairement par l'interrogation, que pour celui-ci l'appropriation constitue la principale exigence humaine, qu'il attribue à l'art un rôle nouveau, celui non pas d'agir comme un charme (cf. l'interprétation de F. Billeter), mais de rendre possible une communication indirecte de l'existence : l'art présente sans dogmatisme « un cheminement possible » (p. 207). Et puis, M. Cornu a su expliciter le rapport de Kierkegaard avec la littérature allemande qu'il a connue. Quant aux questions-objections, M. le professeur Christoff demande si M. Cornu qui affirme vouloir « débattre avec Kierkegaard » (p. 278) est parvenu à une attitude suffisamment critique envers lui : pourquoi renoncer à se servir des écrits où Kierkegaard s'explique lui-même, si l'on y décèle certaines « rétrospections illusoires » ? Elles auraient donné lieu à quelques critiques. M. Cornu répond qu'il a interrogé l'œuvre de Kierkegaard plutôt que les explications de celui-ci sur elle : ainsi le regard que l'on porte aujourd'hui sur elle est chargé de moins de préventions... — M. Cornu n'a-t-il pas tendance à majorer l'originalité de Kierkegaard comme poète (cf. p. 203), comme auteur d'aphorismes (cf. p. 265), comme penseur mettant en relief la valeur de l'individu ? Avant Kierkegaard, Aristote, St Thomas d'Aquin, Duns Scot ont reconnu l'existence irréductible de l'individu. M. Cornu répond que chez Kierkegaard chaque genre littéraire correspond à une qualité d'existence et cela est nouveau surtout si on le compare à Hegel. Alors s'ouvre un dialogue assez serré à propos de la dialectique, du fait que M. Cornu reprend à son compte la critique de Kierkegaard à la dialectique hégélienne : elle a le tort d'être quantitative plutôt que qualitative, elle détruit la passion, elle se referme sur elle-même en système. Le prof. Christoff ne partage pas cet avis : la dialectique hégélienne, loin de détruire la passion, la transpose et renaît des synthèses qu'elle a suscitées. M. Cornu : le système hégélien anémie la passion et les hégéliens qui prétendent avoir construit des palais d'idées, ne font qu'habiter des chaumières. — M. Christoff : il s'agit non des hégéliens, mais de Hegel lui-même : son système n'est pas cause de division, il tend à réconcilier les contraires. — M. Cornu : pour Kierkegaard, l'essentiel est l'appropriation ; que devient alors un système constitué ? — M. Christoff : l'*Aneignung* (l'appropriation) est une catégorie hégélienne, mais il importe à Hegel non de s'approprier une vérité qui serait déjà là, mais de faire que chaque homme s'approprie à la vérité et à l'autre. Le rapport proposé par Kierkegaard se trouve renversé. — M. Cornu : l'appropriation est un devenir constant...

Le second rapporteur est M. le professeur Jean Brun, de l'Université de Dijon. Cette thèse, dit-il, est de grande qualité, son auteur a lu l'œuvre kierkegaardienne de l'intérieur. La communication ? mot prestigieux aujourd'hui, si l'on songe aux moyens de communication qui prolifèrent. Mais à force de communiquer, nos contemporains ont perdu le sens de la communication authentique ; d'où l'actualité

de Kierkegaard qui insiste sur la portée du saut qualitatif et de l'angoisse. Pourquoi y a-t-il chute dans le péché ? C'est un saut qu'aucun psychologue ne peut expliquer. Et, pour Kierkegaard, l'existence n'est ni un prédicat (Leibniz) ni une position (Kant), mais un mouvement progressif d'appropriation par différents stades. Or, à propos du stade éthique, M. Cornu parle de Kant dont Kierkegaard fait mention dans le *Post-scriptum*, p. 198, note 2 (citée par M. Cornu, pp. 62-63), mais cette référence à Kant demeure chez M. Cornu trop allusive. Ne minimise-t-il pas le rôle de Kant ? — Réponse : oui, à dessein ! — M. le prof. Jean Brun relève que la réflexion de Kant passe de l'éthique à la religion par un mouvement continu ; c'est même l'éthique qui fonde la religion. Continuité impensable pour Kierkegaard aux yeux de qui il y a discontinuité entre le stade éthique et le stade religieux. Autre question : quelle est la différence entre le religieux A et le religieux B chez Kierkegaard ? Est-elle claire ? — M. Cornu : oui, le religieux A se retrouve en dehors du christianisme, chez Socrate, par exemple, où il y a un sens de la faute et du rapport à l'Absolu divin, mais non un sens du péché. Le religieux B est caractérisé par le paradoxe, l'introduction du sens du péché et l'angoisse de la béatitude éternelle. Quant au chevalier de la foi (Abraham), il est intermédiaire entre A et B. M. le prof. J. Brun accepte ces précisions et, tout en relevant l'inconvénient d'une division bipartite du livre, félicite M. Cornu d'avoir si bien traité de l'art chez Kierkegaard, du tragique, de maintenir aussi la présence en l'homme d'un sujet ouvert sur l'Infini.

Après délibération, le jury, par une déclaration fort bien sentie du doyen, M. Gilbert Guisan, décerne le titre de docteur ès lettres à M. Cornu, avec mention très honorable. On s'en réjouit avec le lauréat.

Revenons à l'ouvrage pour indiquer comment la conclusion, à la fois claire, ferme, ouverte, situe la pensée philosophique de Kierkegaard. M. Cornu met quatre traits en évidence : l'auteur du *Post-scriptum* s'est engagé dans une *philosophie de la manifestation* qui, au lieu de proposer du monde et de l'homme une explication à distance, approfondit l'existence et en vient à faire appel à la responsabilité individuelle, avisée, authentique : « Cette pensée de la manifestation, qui est exigence de la manifestation de sa propre pensée, écrit Michel Cornu, met donc l'accent sur le sérieux et l'importance de la subjectivité » (p. 281). Voilà le deuxième trait : la subjectivité. Elle n'a rien d'un « avare et grave repli » (stigmatisé par Sartre dans *Situations IV*, p. 270) ; elle ne s'apparente ni à la revendication de l'originalité (Stirner) ni à l'exaltation finale du moi (Freud) : elle est une découverte à la fois de l'intériorité de la vérité et de l'intensité de la relation que chaque individu a à entretenir avec les autres réalités, en particulier les autres hommes (cf. p. 281). La communication est possible, parce qu'il y a une universalité du singulier : « A tout instant, l'individu est lui-même et le genre humain », écrit Kierkegaard (cité p. 284). Un troisième trait surgit alors : *l'ambiguïté* de la condition humaine. Chaque individu est à la fois lui-même *et* tout le genre humain, transparence *et* opacité, raison *et* passion ; il est même composé de fini *et* d'infini, voilà la thèse fondamentale de Kierkegaard sur l'être humain. (Remarquons que cette philosophie de l'ambiguïté rapproche, à certains égards, Kierkegaard de Pascal, mais Pascal a trouvé que la grandeur et la misère ne sont pas seulement anti-thétiques et complémentaires : c'est, au fond, la grandeur qui fait l'homme, à savoir *la pensée* : elle prend conscience d'un triple infini (physique, mathématique et l'infini de perfection) ainsi que de la misère humaine, si bien que, pour Pascal, la grandeur est plus fondamentale en l'homme que sa misère.) Grâce à sa philosophie de l'ambiguïté, Kierkegaard peut renvoyer dos à dos l'illusion d'une raison humaine toute-puissante et la résignation désespérée, ferment du nihilisme.

Surtout, cette philosophie de l'ambiguïté suscite le courage d'assumer nos limites en même temps qu'elle nous ouvre au tragique de l'existence. Enfin, apparaît sur fond d'infini le caractère sacré de la personne (cf. p. 282). Le quatrième trait se présente alors de lui-même : en affirmant le primat de l'intériorité individuelle, Kierkegaard propose une *philosophie de la différence*. Plutôt que de commencer par le négatif (le rejet d'une autre philosophie ou la promotion de l'esprit qui, selon Hegel, introduit la négation dans le monde), Kierkegaard prend en considération, dès l'abord, l'irréductibilité de l'individu singulier qui s'affirme. Ainsi insiste-t-il sur « la différence dans l'existence » (p. 283), de sorte que l'existence prévaut sur la raison. Ce primat de l'existence est constitutif de la pensée de Kierkegaard qui, s'étant formé contre la spéculation de type hégélien, n'a cessé de revaloriser l'existence. Pour M. Cornu, cette prévalence donne évidemment « toute sa valeur à la communication » (p. 283), à la *tension* dans la communication. Si toutefois, à l'encontre de Kierkegaard, on fait valoir, ajouterions-nous, que l'existence, malgré tous ses désordres, *ne se comprend pas sans la raison* qui a pour rôle de la guider, on donne aussi toute sa valeur à la communication, mais autrement : on montre alors que la raison, *commune aux hommes*, fonde et assure la communication entre eux. M. Cornu dit mieux, quand il souligne que « chez Kierkegaard, la différence ne se comprend que par rapport à Dieu » (p. 284), parce qu'il est l'Amour même. Par l'amour qu'il communique aux hommes, Dieu leur « rend possible l'acceptation de leurs différences, tout en leur permettant de dépasser les particularités qui les isolent » (p. 284).

La pensée de Kierkegaard a une portée *actuelle*, d'après M. Cornu, en ce qu'elle met philosophiquement en relief la qualité du sujet existant. D'un point de vue théologique, elle marque que la parole de Dieu demeure une parole qui peut accompagner tout homme dans sa destinée et pour son salut. Cette pensée infra-politique a une valeur sociale cependant, dans une société industrielle et technocratique (de type capitaliste ou communiste), parce qu'elle rappelle la présence et les exigences de la subjectivité personnelle.

Pour commenter Kierkegaard, M. Cornu se réfère surtout au *Post-scriptum* (environ 150 fois) et à *Ou bien... ou bien* (94 fois); puis (mais pour la moitié moins et decrescendo) à *Vie et règne de l'amour, Etapes sur le chemin de la vie, Crainte et tremblement, Journal, Le Concept de l'angoisse, Traité du désespoir, Ecole du christianisme, Le Concept d'ironie, Les Miettes philosophiques*, enfin les *Discours chrétiens*. S'il a peu cité d'autres philosophes marquants, M. Cornu a fait état d'une vingtaine d'ouvrages consacrés à Kierkegaard, dont ceux de H. Diem (1929, 1950, 1958), L. Richter (1934), L. Chestov (1936), F. Sieber (1938), R. Jolivet (1946), Jean Wahl (1<sup>re</sup> éd. 1938, 2<sup>e</sup> 1949), J. Hohlenberg (1956), M. Theunissen (1958), E. Pivcevic (1960), M. Grimault (1962, 1965), P.-A. Stucki (1963), F. Billeter (1965), H. Friemond (1965), Th. Adorno (1966), W. Schulz (1967 et déjà en 1955), N. Thulstrup (1969), J. Malaquais (1971) et Jacques Colette (1960, 1964, 1968), dont il importe de tenir compte, si l'on étudie Kierkegaard. Les ouvrages de T. Bohlen, L. Giess, K. Löwith, P. Mesnard n'apparaissent que dans la bibliographie (il s'agit du livre de P. Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, 1948, et non de la brochure du même auteur parue en 1960 aux PUF que M. Cornu mentionne plusieurs fois).

Il y aurait bien d'autres réflexions à faire encore sur ce livre écrit par un homme dont la raison même est passionnée sans être altérée comme raison, puisqu'elle garde sa lucidité et une stricte honnêteté. Ce peu que j'ai dit a-t-il suscité le désir de lire cet ouvrage ? En ai-je communiqué la ferveur ?

Charles Gagnebin.