

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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 13 (1953)

Buchbesprechung: H. Gauss: Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons

Autor: Schaerer, René

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.03.2025

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

H. Gauss : Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons *

Un commentaire philosophique des *Dialogues*! Saluons joyeusement cette entreprise qui répond à un besoin réel. Car, s'il est vrai que les ouvrages sur Platon se multiplient, il reste que l'étudiant désireux de pénétrer dans ce domaine vaste et multiple se trouve embarrassé, réduit à recourir soit à des analyses purement internes et d'un horizon philosophique souvent étroit, soit aux références fournies par les grands ouvrages systématiques, qui présupposent la familiarité du maître, et n'y entrent pas eux-mêmes. Platon est étudié au microscope par les uns, au télescope par les autres. M. Gauss essaye de le voir à l'œil nu. Il nous propose l'essentiel, un guide qui, tout en s'attachant au texte, dégage les grands thèmes platoniciens et les rattache à ces autres grands thèmes de l'histoire philosophique qui portent les noms d'Aristote, de Plotin, de saint Thomas, de Descartes, de Kant, de Bergson. Avant tout, disons-lui notre reconnaissance.

L'ouvrage entier comprendra, outre l'*Introduction générale* déjà parue, cinq volumes à paraître qui concerneront respectivement les *premiers dialogues*, les *dialogues de transition*, les *dialogues de la «maîtrise littéraire»* et, en deux parties, les *derniers dialogues*.

Dans une courte préface, l'auteur dévoile avec bonne grâce les raisons personnelles qui l'ont conduit à Platon et les étapes de sa carrière. Cette confession biographique a pour but, on le sent, de justifier en profondeur concrète les pages qui suivront. Elle crée ce climat de sincérité si nécessaire à la compréhension d'un pareil sujet, à la manière de ces préambules historiques que Platon met souvent en tête de ses œuvres. Nous comprenons d'emblée, ce que nous aurions d'ailleurs découvert par la suite, que le Platon de M. Gauss est plus qu'un Platon vivant, un *Platon vécu* au sens intérieur du terme. Jamais ne faibliront ni l'intérêt ni la ferveur de ces 240 pages qu'une impulsion d'amour anime dialectiquement.

Puis l'auteur résume l'histoire du platonisme et constate fort justement que le néo-platonisme, loin d'avoir déformé le message authentique des *Dialogues*, l'a au contraire retrouvé et remis au jour, sous réserve d'un compromis avec le péripatétisme (p. 18). Ce vrai platonisme est, selon M. Gauss, celui des derniers dialogues à partir du *Théétète*: là se manifesterait en toute vigueur le primat de l'éthique sur le logique, le sens des valeurs transcendantes, en un mot le «Vertikalgefühl» platonicien, diamétralement opposé à la tendance ontologique d'Aristote (p. 17).

Cette philosophie a pour «secret» (p. 26) l'idée de *philosophia perennis*. Renvoyant dos à dos le scepticisme et le dogmatisme – le premier parce qu'il met en doute l'absolu, le second parce qu'il prétend s'en rendre maître – Platon admet un absolu à la mesure de l'homme, *secundum modum recipientis* (p. 33). Ce qu'il cherche à découvrir, ce n'est pas comment les choses *sont*, mais comment, pour elles, *il serait bon d'être* (p. 35). L'être ontologique pur est chose indifférente à ses

* Erster Teil. Erste Hälfte : Allgemeine Einleitung in die platonische Philosophie. Verlag Herbert Lang & Cie., Bern, 1952. 243 S.

yeux, car définir une chose, c'est toujours attribuer à cette chose une *valeur* relative à la situation donnée. La notion spinoziste d'une vérité *index sui et falsi*, l'idéal moderne d'une connaissance valable par elle-même ne l'auraient pas satisfait. Toute connaissance est en porte-à-faux sur elle-même – d'où la théorie de l'*anamnésis* – inclinée sur la volonté, qui la prend à son service. Tout vrai savoir est un savoir-faire (p. 37–40). Le rôle de l'entendement n'en est pas moins considérable : c'est lui qui, dans le cours des démarches esthétiques et éthiques, interdit à l'âme toute visée particulière indigne d'elle, ramène sans cesse le sujet dans la perspective du Bien, bref exerce une fonction critique et formelle indispensable (p. 50–51). Cette orientation de toutes les visées humaines vers un unique Transcendant communique au platonisme une signification hautement religieuse.

Qu'en est-il de l'objet, des *Idées* ? Constatant que les erreurs conjuguées d'Aristote et de Kant ont faussé le problème et créé un «Vulgärplatonismus» (p. 54), M. Gauss précise la position du vrai platonisme des derniers dialogues et ses rapports avec l'Eléatisme : tandis que ce dernier pose le problème de vérité du seul point de vue théorique, «Plato als echter Sokratiker hat zugleich das ethisch-praktische Motiv mitberücksichtigt» (p. 61). Les Idées constituent un monde objectif et rien ne serait plus faux que d'y voir le produit d'une activité subjective. Platon est donc réaliste. Mais la tendance éthique de sa philosophie postule l'engagement actif du sujet dans toutes les démarches de la pensée (p. 63–64).

Viennent ensuite d'intéressantes considérations sur la nature du *mouvement* et du *repos* qui mènent à cette conclusion : Platon s'oppose aussi bien à Parménide qu'à Héraclite : pour lui, la réalité n'est pas «être», mais «créature». «Damit kehrt Platon der ‚Ontologie‘ seiner Vorgänger definitiv den Rücken» (p. 76). Il s'oppose également à Descartes et à Hegel, en ce sens qu'il ne réduit la connaissance ni à une contexture d'idées claires liées géométriquement, comme le premier, ni à un écoulement dialectique de contraire à contraire, comme le second. Le stable et le mouvant se composent dans la démarche platonicienne et la conduisent à des résultats plus proches de ceux de la science moderne que le naturalisme d'Aristote, entaché d'alchimie (p. 85). Concernant les *mathématiques*, Platon se rattache aux Pythagoriciens, tout en les corrigeant sur un point : le nombre n'est pas l'étoffe même du réel, mais la condition a priori de son existence (p. 89). Ainsi se fonde une théorie pure du nombre supérieure à la conception péripatéticienne, qui prétend obtenir les mathématiques en les dégageant du réel empirique et se trouve incapable, de ce fait, d'en justifier le caractère apodictique. Mais ces «nombres purs», d'où viennent-ils ? Le *Parménide* les construit déductivement à partir de l'Un suprême : Ἐν ὄν. Les nombres occupent ainsi un plan intermédiaire entre l'idéal et le donné, entre la pensée et l'objet. Les mathématiques appliquées se fondent sur les mathématiques pures, mais celles-ci demeureraient inertes sans le stimulant pratique de celles-là. La mathématique n'est pas, pour Platon, comme pour Galilée ou Newton, un moyen de connaître la nature, mais une mise en garde contre l'illusion de croire que cette connaissance soit jamais adéquate. Le philosophe ne met en jeu les mathématiques que pour saisir une réalité qui, dans son fond, ne se réduit pas aux mathématiques.

Concernant la *logique*, dont Platon est le vrai père – Aristote n'en étant que le technicien (p. 100) – les *Dialogues* dégagent explicitement les principes d'identité, de contradiction, de tiers exclu et de raison suffisante. La logique ne progresse pas

mathématiquement à partir d'axiomes donnés : elle remonte aux conditions mêmes de la pensée ; son champ est ouvert dans tous les sens. L'opération *critique* ne s'effectue ni après ni avant la saisie de l'objet (saint Thomas, Kant), mais à l'occasion de cette appréhension, dans le cours même du mouvement dialectique. Platon se rapproche à cet égard de Fichte et de Hegel, avec une différence fondamentale toutefois : il aurait refusé de voir la justification de l'entreprise philosophique dans l'achèvement d'un système. «Er hätte gezeigt, daß der Wille, um jeden Preis zu einem System zu kommen, schon an sich unkritisch sei» (p. 104). Inséparable de la démarche ouverte accomplie par le philosophe, la critique est, comme elle, un «jeu sérieux». Elle se fonde sur une confiance provisoire accordée à des prémisses hypothétiques. Attendre, pour raisonner, que le point de départ ait été définitivement assuré serait aussi vain que de vouloir justifier le point de départ par les seules conclusions. La logique n'est pas une discipline à part. Sa valeur est liée à celle de l'éthique, dans laquelle elle est «ancrée» (p. 107).

Un nouveau chapitre introduit la question des *principes métaphysiques*. Le monde n'est pas un pur devenir, mais un «devenir pour l'être», γένεσις εἰς οὐσίαν (p. 111) ; il est le non-être à partir duquel l'être nous sera donné. «Wir haben keinen Zugang zur Idee für sich, sondern nur zu den Ideen, sofern sie sich logisch-real auf die empirische Erfahrungswelt beziehen» (p. 111). Rien n'est plus éloigné de Platon que l'effort en vue de définir le monde dans sa structure propre, selon l'ontologie cosmologique d'Aristote. La logique, l'éthique, l'esthétique et la politique sont au centre du platonisme, la philosophie de la nature demeure en marge (p. 113). En d'autres termes, la question qui se pose à notre philosophe n'est pas celle de l'être du monde, mais de sa Cause : αἰτία. Cette Cause, Platon la pose comme Transcendance radicale, non Substance, mais Acte. Toujours au-delà de nos prises, inconnaissable sans être impensable, elle est le postulat nécessaire auquel renvoient toutes les contradictions du monde contingent. Nous ne saurions donc rien en déduire, mais elle est le terme universel et idéal de toutes nos inférences. Une «*causa immanens*» à la manière de Spinoza eût été pour Platon «ein Unding» (p. 116). L'auteur des *Dialogues* est, de ce fait, aux antipodes des théoriciens modernes de l'évolution émergente, qui, jouant sur les mots, confondent *cause* et *occasion*, et proche de Descartes quand celui-ci affirme «qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet». Cette conception ne conduit pas au déterminisme, car la Cause est posée comme libre dans le choix des effets qu'elle produit (p. 118). Des *causes secondes* lui sont d'ailleurs subordonnées, et l'ensemble forme une pyramide analogue au groupement des Monades chez Leibniz ou au Royaume des fins chez Kant (p. 122). Au sommet, le Bien se pose lui-même comme «Grund der Existenz überhaupt» (p. 123). Ce Bien est bon au sens absolu et non prédicatif du terme : c'est dire qu'il ne tolère aucun attribut opposé à lui-même, ainsi que le reconnaît Aristote «visiblement inspiré ici par l'esprit philosophique» (p. 125). Platon eût mieux fait de désigner du nom de Perfection ce premier principe, dont la nature a été mieux comprise par les néo-platoniciens que par les modernes qui, méconnaissant l'Unité transcendante, se permettent de «briser la pointe de la philosophie platonicienne (p. 129). Sur cet Un, que Platon n'a jamais conçu comme une personne, le *Parménide* nous renseigne et M. Gauss en examine les principales hypothèses. Il conclut en affirmant une fois de plus la supériorité de Platon sur Aristote. Les deux attitudes sont,

en fait, inconciliables, comme le théisme et le panthéisme : d'une part, un Principe transcendant qui fonde l'être et assure par décret l'éternité du monde, d'autre part, un Etre en tant qu'Etre qui porte en soi sa justification et constitue par nature cette éternité.

C'est à leur participation verticale à l'Un-Bien que les Idées doivent de communiquer entre elles sans que chacune cesse d'être identique à soi et parfaite en son genre (p. 138). Quant aux causes secondes, les *âmes*, elles ne disposent que d'une transcendance finie. Immortelles et amoureuses du Bien, mais susceptibles de mal, guettées par le danger de l'ignorance, elles exercent une action *efficiente* (partiellement *déficiente*) au service de la Cause *finale*. Toutes les activités secondes s'exercent dans le temps, qui jouit de ce fait d'un statut supérieur à celui de l'espace. «Die Dinge sind uns im Raum gegeben, in der Zeit jedoch aufgegeben . . . Die Zeit ist also ein unmittelbar praktisch-metaphysischer Begriff» (p. 167). Platon juxtapose à la conception d'un temps humain irréversible celle de périodes cycliques, qui paraît contredire la première sur le plan cosmique. Fortement attaché à la religion astrale et au dogme des orbites circulaires, il eût été touché au vif par la découverte des trajectoires elliptiques et celle de la relativité (p. 169).

Concernant l'*éthique*, la philosophie platonicienne peut être considérée comme une «métaphysique de la bonne volonté», dans la mesure où elle «ancre» le devenir dans le Bien-Acte et non dans une Substance ontologique (p. 173). Retenant la première des deux affirmations de Socrate : *Personne ne commet le mal volontairement et la vertu est identique au savoir*, Platon résout le paradoxe de cette *liberté pour le bien* d'une manière originale qui, selon M. Gauss, l'emporte en vérité sur les solutions bâtarde d'un Kant ou d'un Bergson : ceux-ci posent au départ le dualisme d'un moi nouménal et d'un moi phénoménal, d'un moi profond et d'un moi superficiel sans montrer le lien qui les unit pour fonder l'unité du moi réel. Platon pose au départ le moi déterminé et à l'arrivée le moi libre : la question n'est plus alors : suis-je libre ou déterminé ? mais : comment devenir libre ? Car la liberté, comme le monde, n'est pas ; elle est appelée à être (p. 179). Ainsi se trouvent conciliés le sens de la spontanéité personnelle et le respect des valeurs transcendantes. L'action morale, provoquée par un malaise éprouvé subjectivement trouve son épanouissement dans une démarche qui, dépassant l'individu, vise au Bien. La recherche du plaisir accompagne cette opération comme condition nécessaire et insuffisante.

L'*esthétique* joue un rôle considérable dans les *Dialogues*, et c'est par la jouissance artistique que le caractère de l'homme se révèle le plus immédiatement. Proche de la métaphysique, l'art présuppose les opérations logiques, les dépasse et conduit l'âme à communier avec l'ordre moral universel (p. 195-197). Le contenu de l'œuvre particulière est subordonné aux intérêts de cette visée transcendante. Aussi la *politique*, qui embrasse toutes les actions humaines et les hausse au-dessus d'elles-mêmes, est-elle l'art suprême (p. 203). Concernant la nature de cet art politique et ses possibilités de réalisation pratique, Platon a évolué de la *République* à l'*Hermogène* (dialogue projeté) en passant par le *Politique* et les *Lois*. Tout n'est pas satisfaisant d'ailleurs dans ses théories et nul d'entre nous ne consentirait à vivre dans une colonie platonicienne où l'initiative individuelle est sacrifiée (p. 209).

Le dernier chapitre ramène l'auteur à des vues personnelles et lui permet d'exposer, en des pages d'une noble inspiration, les principes d'un *platonisme chrétien*

qui lui paraît capable de résoudre les difficultés posées par la philosophie des *Dialogues* et par les interprétations courantes de l'Évangile. Le christianisme nous apprend que Dieu est amour et se révèle à nous par le Christ. Supérieur au platonisme – dont les points faibles concernent le problème du mal, la théorie cosmologique, l'animisme astral, la thèse des réincarnations de l'âme – il trouvera toutefois dans cette grande philosophie païenne un correctif au fanatisme dont il est sans cesse menacé.

Telle est cette riche synthèse où, pareil au Socrate des *Dialogues*, l'auteur apparaît personnellement au début, s'efface ensuite et revient à la fin. Un résumé ne saurait traduire la vibration de ces pages ni reprendre toutes les suggestions qu'elles apportent. Fondées sur un attachement fervent aux problèmes, nourries de références à la littérature anglaise, elles donnent de Platon une image captivante. Non sans partialité toutefois. M. Gauss semble plus désireux de justifier *son* philosophe que sensible à la nouveauté des problèmes qui se posèrent ensuite à Descartes, à Kant, à Bergson, sans parler d'Aristote, décidément trop maltraité. Partant d'une affirmation de Coleridge, il admet qu'on naît platonicien ou aristotélicien (p. 136) et tient que la seule conversion valable se fera dans le sens du platonisme. A la bonne heure! Mais qu'en penserait un thomiste, M. Gilson, par exemple, qui, préférant, lui aussi, un franc désaccord aux conciliations de complaisance, réclame de l'adversaire une conversion en sens contraire? Sans nier la vertu des convictions fortes, il nous semble que l'esprit platonicien lui-même nous commande de chercher, par delà nos désaccords, non certes un compromis, mais un point de vue supérieur qui domine et embrasse les opposés, ce qui ne signifie pas qu'on leur attribue nécessairement valeur égale. Si Coleridge a raison, la philosophie est affaire de tempérament et toute entente devient impossible: Aristote n'est plus qu'un «homme de talent» (p. 34), l'esprit ontologique n'est plus qu'une «mode» représentée, aujourd'hui, par Heidegger (p. 136–137), et l'on ne voit plus très bien ce que Descartes de Kant ont à nous apprendre.

Mais entrons dans Platon lui-même, dans cette philosophie dont M. Gauss souligne si justement l'ambivalence, sous forme d'un double ancrage, ancrage subjectif dans les circonstances vécues, objectif dans les valeurs à vivre. Ce sont les derniers *Dialogues*, nous dit-on, qui expriment cette pensée en toute pureté, et nous sommes heureux de cette justice rendue à des œuvres incomparables, que leur austérité a souvent fait dédaigner. Mais nous nous étonnons de voir cette même pensée caractérisée par la priorité de l'éthique sur le logique, par le sens de la transcendance et des valeurs «verticales». Car ce n'est certes pas en cela que les dernières œuvres apportent du nouveau. On les a même souvent considérées comme introduisant un esprit nettement contraire et leur plus récent interprète, M. Kucharski (v. *Annuaire*, XI, 1951, p. 201–203) va jusqu'à découvrir en elles une méthode empirique de classification se substituant à l'idéalisme du début. Nous nous étonnons de lire que le «parricide» du *Parménide* fut commis par Platon «als echter Sokratiker» au nom des valeurs éthiques et pratiques (p. 61). Si les derniers dialogues apportent vraiment une révélation, réduisant les autres à n'être qu'une simple préparation (*Vorbedingung*, *Vorbereitung*, p. 24), nous aimerions qu'on nous offre de plus amples informations sur le caractère de cet épanouissement tardif. Personnellement nous continuons à croire que Platon, sans renier son idéalisme de jeunesse, est devenu plus sensible avec l'âge à la structure ontologique du

réel et que son effort tend toujours davantage à justifier d'en haut et situer à leur vrai plan les réalités inférieures : cheveu, boue, crasse (*Parménide* 130 c-e), couches populaires (*Lois*), événements cosmiques ou historiques (*Timée*, *Critias*) et ce sophiste multiforme et insaisissable, qui «se réfugie dans l'obscurité du non-être» (*Sophiste* 254 a). Ce qui se révèle à Platon, c'est la positivité du non-être.

Concernant la *Cause suprême*, M. Gauss déclare qu'elle est le «fondement de l'existence en général» et signale à plusieurs reprises le caractère «créé» de l'univers. Ce créativisme est-il platonicien, est-il grec ? La Cause nous apparaît formatrice plus que créatrice et nous croyons qu'on ne peut, sans christianiser Platon, la désigner comme étant «l'infini absolu» (p. 140). Est-il vrai que nous ne la connaissons «que par ses effets» (p. 115) ? M. Gauss n'exagère-t-il pas l'agnosticisme d'une philosophie qui restera caractérisée dans l'histoire (néo-platonisme, augustinisme) par le fait qu'elle admet un *oculus animae* capable de percevoir directement les vérités éternelles ? N'exagère-t-il pas corrélativement le volontarisme pratique de cette même pensée qui, selon lui, mettrait l'intelligence au service de l'action et déboucherait dans une éthique. La dialectique n'aboutit pas à l'action, selon nous : elle y revient après un passage par l'intuition pure et justificatrice, seul débouché véritable, et l'on ne saurait, en langage platonicien, parler d'«impératifs» moraux (p. 112). Les puissances volontaires demeurent toujours subordonnées. Contrairement à M. Gauss, qui incline dangereusement son exégèse dans le sens d'un volontarisme créativiste, l'identification de la vertu au savoir, cette seconde maxime morale de Socrate, nous paraît conforme à la lettre et à l'esprit des *Dialogues*.

Que penser de la *liberté* ? Ce n'est pas résoudre le problème, à notre sens, que de poser celle-ci comme un idéal à atteindre. Car la difficulté réapparaît sous cette forme : suis-je libre de me libérer ? Et c'est bien ainsi que Platon, avant les existentialistes, l'a comprise sans la résoudre : le prisonnier de la Caverne conquiert son affranchissement définitif à partir d'un premier mouvement de liberté, qui porte déjà l'indice de l'absolu, mais demeure inexplicable (d'où l'intervention d'un sauveur anonyme, *Rép.* 515 c). Il n'y a liberté à l'arrivée que s'il y avait déjà liberté au départ. Cette liberté originelle, aussi mystérieuse que la chute qu'elle entraîne, demeurera dans la perspective chrétienne le fait essentiel : par elle, le bon larron s'assure d'un coup le paradis.

Concernant la *réglementation des Lois*, dont M. Gauss signale justement le caractère vexatoire, il convient de remarquer toutefois qu'elle s'impose précisément à ceux qui ne sont pas encore libres de la liberté dernière, aux couches inférieures de la population. A mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie sociale, l'autonomie individuelle augmente. Et, pour tous, les *préludes* offrent une chance de persuasion avant l'obligation de la contrainte. Loin d'impliquer une «contradiction» (p. 211), le rigorisme des *Lois* s'inscrit dans la logique d'un système dominé par la notion de *δεσμός*, par cet enchaînement de l'inférieur au supérieur qui domine l'esthétique, la morale et la politique platonicienne et auquel M. Gauss ne fait pas, selon nous, la place qu'il mérite.

Au sujet de la *réincarnation des âmes* (p. 214), il est vrai que les pertes de conscience périodiques créent une discontinuité dans le fil de nos destinées. Celle-ci n'a toutefois qu'une portée psychologique. Métaphysiquement, il n'y a pas rupture : c'est bien la même âme qui continue et l'oubli plus ou moins grand dont elle est

affectée, cette perte de réminiscence consécutive à une faute (avoir trop bu d'eau du Léthé, *Rép.* 621 a) assure, au contraire, la continuité profonde.

Deux simples remarques concernant le dernier chapitre qui justifierait, à lui seul, une longue discussion. M. Gauss s'étonne de ne pas trouver dans les *Dialogues* l'affirmation d'une manifestation personnelle de Dieu (*Selbstmitteilung, Selbstoffenbarung Gottes*, p. 217). N'est-ce pas trop demander à un philosophe païen qui s'est, toutefois, avancé plus loin qu'aucun autre sur le chemin conduisant à la Révélation ? Quant au « platonisme chrétien » qui nous est proposé comme idéal, nous lui donnons notre agrément total à condition que les plans de réalité demeurent distincts (et la citation de la p. 235, qui paraît les confondre, nous laisse rêveur). Soucieux de sauvegarder l'unité de la vie intérieure, M. Gauss incline fortement Platon vers Jésus. Mais ne le sépare-t-il pas trop d'Aristote, qui fut vingt ans son disciple, et du milieu grec où il s'est épanoui ? La coupure est-elle vraiment si grande entre deux philosophies sœurs, quelle que soit l'irréductibilité des tempéraments en présence ? N'est-elle pas plus grande encore entre une méthode pédagogique d'affranchissement spirituel, celle de Platon, et le consentement à la Grâce chrétienne, entre la dialectique et la « bonne nouvelle » ? Ceux qui connaissent personnellement M. Gauss savent ce que cette union, vécue en profondeur, représente chez lui de ferveur et de richesse. Mais d'autres ne l'ont-ils pas réalisée à partir d'Aristote ou du Stoïcisme ?

Telles sont quelques-unes des suggestions qu'a provoquées en nous cet ouvrage dense et vivant, l'un des plus stimulants que nous ayons lu sur cet immortel sujet. C'est dire la curiosité avec laquelle nous attendons la suite. *René Schaerer.*