

## Laval théologique et philosophique



Olivier René BLOCH, *La philosophie de Gassendi, Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, XXX — 525 pages

François Duchesneau

Volume 29, Number 1, 1973

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020338ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020338ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this review

Duchesneau, F. (1973). Review of [Olivier René BLOCH, *La philosophie de Gassendi, Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, XXX — 525 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 29(1), 84–90. <https://doi.org/10.7202/1020338ar>

rituelle et que, d'autre part, Origène identifie à l'Église l'épouse qui figurerait ces derniers ? La part qu'Origène fait à l'eschatalogie permet de surmonter la difficulté. La réalisation de la perfection est réservée au siècle futur. C'est à partir de là que s'explique le degré si élevé de perfection qu'Origène attribue à l'épouse du *Cantique*. L'Église consomme donc, dans le siècle futur, le mystère de son unité. Mais cette unité parfaite de l'Église est une unité dans le Christ. — Dans la conclusion, l'auteur, après avoir résumé les principaux traits de l'Ecclésiologie d'Origène (pp. 271-279), termine avec précaution : « Sans doute, le *Commentaire* ne fournit pas un tableau complet de la doctrine d'Origène sur l'Église. Néanmoins, l'ecclésiologie que l'on peut dégager de cet ouvrage est sûrement fondamentale. Édifiée sur la théologie de la charité, sur son sens trinitaire, elle a la fermeté de celle qui ne passera jamais » (p. 280).

Les appendices ne sont pas du tout négligeables ; ils arrivent en complément et fournissent une explication à quelques problèmes qui sont antérieurs ou implicites par rapport aux thèmes du livre, mais qui gênent le lecteur tout au long de l'ouvrage. — L'Appendice A, « L'âme et l'homme », contient des éléments d'anthropologie. Dans l'*In Canticum*, Origène a tendance à parler toujours de l'âme, presque jamais de l'homme. Trois pages de remarques (pp. 283-285) font voir que le mot *âme*, chez Origène, désigne ordinairement l'homme complet. — L'Appendice B, « L'ontologie religieuse d'Origène selon Hans Urs Von Balthasar », rapporte, autant que possible dans les termes propres de l'auteur, un condensé de l'ontologie religieuse d'Origène, telle que reconstituée par von Balthasar (pp. 286-289). L'Appendice C, « Le mot *sensus* » apporte les sept significations que le mot *sensus* revêt dans le texte rufinien du *Commentaire sur le Cantique* (pp. 290-293). Enfin l'Appendice D, « L'Église visible », a sa structure hiérarchique. Cette œuvre donne l'impression que pour Origène, l'Église est une réalité tout intérieure, pour ne pas dire tout idéale. Pour faire justice au *Commentaire*, l'auteur relève certains traits qui manifestent une certaine attention de la

part d'Origène à quelques aspects sensibles de l'Église terrestre. À la lecture de cette analyse, déjà on se rendra compte de la difficulté du sujet : Origène est un auteur très difficile à interpréter, il faut beaucoup d'érudition et de méthode de la part du chercheur pour mener à bien une étude aussi singulière que celle de la notion d'Église dans l'*In Canticum*, sans compter que les éléments doctrinaux de cette notion sont très implicites dans le *Commentaire* d'Origène.

On doit donc reconnaître le mérite du père Jacques Chênevert. Son livre est une contribution très valable à la recherche sur Origène qui a été accentuée en ces dernières années.

À la lecture de l'ouvrage, on s'aperçoit assez tôt que l'auteur suit d'assez près son maître, le père Henri Crouzel, spécialiste d'Origène. Il connaît bien aussi les écrits des Daniélou, Von Balthasar, De Lubac, Pétré, Harl. Il s'est mis à leur école pour la connaissance du Judéo-Christianisme et de l'exégèse apocalyptique dont Origène est tributaire. Ce n'est pas là une faiblesse, au contraire, mais un trait du savant.

Pour les étudiants en théologie, ce sera un livre précieux à un double titre : d'abord, parce qu'il offre un solide argument de la Tradition pour l'intelligence de la doctrine que présente *Lumen Gentium* (Vatican II) à propos de l'Église-mère ; et, en second lieu, parce qu'il fournit un modèle de méthode de travail ou de recherche dans un domaine très difficile.

Hervé GAGNÉ

Olivier René BLOCH, *La philosophie de Gassendi, Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, XXX — 525 pages.

*La philosophie de Gassendi* se situe dans le cadre des travaux d'érudition qui, depuis une trentaine d'années, essaient de retracer la figure de Pierre Gassendi (1592-1655), ce philosophe énigmatique que les contemporains et la tradition ont si volontiers opposé à Descartes. Mais le livre de M. Bloch présente l'intérêt particulier de tenter

l'analyse compréhensive d'une pensée philosophique dont les ambiguïtés et l'apparent manquent de cohésion systématique, dissimulent trop facilement l'aspiration à l'unité, le dynamisme interne et l'envergure métaphysique. La tâche la plus immédiate « consistait à dégager les structures et exigences intellectuelles qui commandent la recherche et la formulation des conceptions scientifiques de l'auteur qui nous occupaient, celles qui président à la construction de sa "philosophie", au sens le plus traditionnel du terme, celles, aussi, qui conditionnent l'accord réel ou apparent de ses thèses scientifiques et de ses thèses métaphysiques, dans la mesure où elles s'opposent » (p. 485). Mais cette tâche ne se concevait pas sans une tentative corrélative en vue de mettre en lumière les structures d'évolution à l'intérieur même de l'œuvre gassendiste : ce qui supposait qu'on se livrât à l'examen des textes et des manuscrits dans chaque cas précis où les divergences de la pensée semblaient le requérir. Il s'agissait d'une œuvre d'érudition qui s'inscrivait dans le projet d'une thèse de doctorat ès-lettres : l'agencement harmonieux et l'élégante distribution des parties feront du livre qui en marque l'aboutissement, un classique sur l'épistémologie et la philosophie générale de Gassendi.

L'ampleur du travail ne nous permet pas d'en faire ici l'analyse détaillée, ni *a fortiori* d'en fournir d'amples commentaires critiques. Nous nous contenterons de suivre, dans ses inflexions majeures, la ligne de pensée que l'auteur trace avec minutie et objectivité. Dans le projet d'une « anatomie du système avorté » (p. XVI), — peut-être vaudrait-il mieux parler du système virtuel ou latent ? — il est d'abord question des constantes de la pensée gassendiste. Le problème de la vision est ici la voie d'accès naturelle à la théorie de la connaissance, car il illustre le caractère corrélativement subjectif et objectif de la perception. La théorie des trois grandeurs des objets visuels (grandeur apparente illusoire, grandeur apparente objective, grandeur réelle), appuyée sur des considérations d'optique et de dioptrique, voire d'astronomie, oriente vers un refus de l'intuition comme fondement de la

connaissance. La vision, comme toute connaissance, prend l'allure d'une « recherche discursive de la réalité » à partir de *signes* qui n'ont que le statut d'effets. Gassendi tourne le dos à la conception scolastique de la vérité sur le modèle de l'expression et de la compréhension verbale, pour se tourner vers le modèle de la perception visuelle : mais, pour lui, le monde des perceptions est un système de signes à déchiffrer ; d'où la ligne de démarcation entre sa propre théorie de la vision et celle de Descartes.

Le primat de la théorie de la vision pour comprendre la philosophie de Gassendi est d'ailleurs à mettre en rapport avec le projet philosophique que Gassendi formule déjà avec l'« histoire de son esprit » dans les *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. La critique qu'il institue, vise le formalisme, en soutenant la liberté de philosophe. Il rencontre alors les thèmes du pouvoir de l'esprit, de la maîtrise de soi, du sens du progrès scientifique et technique. Il professe l'universalisme et, contre l'humanisme anthropocentriste, il fait appel à l'observation et à l'expérience, mais sans qu'on puisse pour autant découvrir à travers son œuvre l'ébauche d'une véritable méthode expérimentale. D'ailleurs, pour Gassendi, la vocation philosophique comporte des limites qui sont déterminées *a priori* par les droits de la religion ; et sa liberté de philosopher, loin de reposer sur des espérances comme celles qui s'expriment chez Descartes dans le doute de la 1<sup>re</sup> Méditation, a partie liée avec l'indifférence de l'entendement et la faiblesse de la raison : c'est la liberté du sceptique. L'universalisme, lui-même, a une signification proprement formelle et rhétorique : c'est le fait d'un aristocrate méprisant le point de vue de la foule et les réalités du temps présent. Notre savoir, même s'il se fonde sur l'expérience, reste « phénoménal » et extérieur à la réalité. Nous resterons des *contemplateurs* de la nature, car, en aucun cas, nous ne pouvons prétendre en devenir les *maîtres et possesseurs*. Le bonheur est alors dans l'harmonie et la paix intérieure, que peut garantir l'ataraxie. Le progrès, lui-même, risque de n'être qu'un accroissement de la masse des observations humai-

nes, or la sagesse philosophique ne saurait se concevoir comme soumise à l'augmentation quantitative du savoir, symbolisée par le perfectionnement des techniques.

L'agnosticisme apparaît donc comme une tendance profonde de Gassendi, plus profonde certes que le rationalisme qui se tire des formules du *syntagma philosophicum* et provient d'une confrontation de la science avec les exigences religieuses. M. Bloch relève cependant les ambiguïtés de cet agnosticisme qui incarne des attitudes gnoséologiques diverses. Gassendi paraît parfois se rallier au doute pyrrhonien, mais c'est pour justifier à l'aide des *tropes* une science non dogmatique, et sans présupposés métaphysiques, et il s'en sert comme d'une arme contre la prétendue science aristotélicienne. Le scepticisme de Gassendi concernerait aussi sans doute la modalité de la connaissance, par la mise en contraste d'une connaissance probable (la physique galiléenne, science du vraisemblable) et d'une connaissance apodictique (la science cartésienne). Mais il semble faire passer l'opposition, d'une différence de degré, à une différence de valeur et d'essence : il oppose une connaissance « historique », descriptive, et une connaissance plus profonde, mais inaccessible à l'entendement humain, qui serait connaissance rationnelle. C'est l'occasion pour M. Bloch de distinguer ce phénoménisme de toute conception transcendantale. Gassendi, affirme-t-il, « s'en tient pour l'essentiel à l'idée que la limitation de notre connaissance vient d'une déficience de notre entendement vis-à-vis de son objet, non d'une structure spécifique qui lui appartiendrait » (p. 99). Il semble parfois aussi qu'il laisse la porte ouverte à un éventuel dépassement des bornes de nos facultés sensibles et de la distinction entre sensible et intelligible, mais dans l'avenir indéterminé qui verrait le terme de l'historicité et l'achèvement de notre savoir.

Ces différents aspects du scepticisme ne rentrent pas vraiment dans le cadre d'une synthèse, mais peu à peu semble s'exprimer une volonté de relativité, un « refus de choisir » dont le nominalisme fournit le soubassement gnoséologique. « Existence des seuls individus, caractère relationnel du

concept universel, caractère analytique de la vérité, négation des vérités éternelles, telles sont donc les thèses affirmées dès le départ par Gassendi dans les *Exercitationes* » (p. 115). Contre les méthodes scolastiques, ce que Gassendi développe, c'est un nominalisme du concept, non du langage. Ce nominalisme comporte de multiples implications pour l'interprétation de l'être et de la connaissance : principe des indiscernables, caractère relationnel de la différence et caractère extrinsèque de la dénomination. Et parce que l'entendement a pour fonction de diviser ce que la réalité unit, Gassendi accentue la solution de continuité entre l'être et le concept. Le nominalisme est aussi la base des critiques de l'ontologie cartésienne dans la *Disquisitio metaphysica* où deux thèses essentielles se trouvent développées : celle de l'inséparabilité entre l'essence et l'existence et celle de la coupure entre l'essence et l'idée. Le *cogito* se réduit à la « conscience existentielle des opérations actuellement effectuées par le moi », aussi est-il impossible de « passer sans paralogisme à l'essence du moi, ou à la substance pensante » (p. 122-123). Gassendi refuse de voir dans le *cogito* une intuition intellectuelle : aussi la critique de la démarche cartésienne consiste-t-elle à démontrer le mécanisme de la méthode et à mettre en lumière le recours illégitime à l'intuition qui en constitue l'articulation majeure. D'où la critique des thèses cartésiennes sur la « réalité objective » de l'idée ; d'où la critique de l'argument ontologique.

Le même nominalisme subsiste comme « noyau gnoséologique » des textes sur la philosophie épicurienne et dans l'œuvre majeure qui clôt la carrière du philosophe, le *Syntagma philosophicum*. L'imagination, dans le *Syntagma*, recèle les diverses fonctions cognitives, exception faite des fonctions propres à l'entendement, et il est incontestable que, pour Gassendi, l'entendement a comme fonctions spécifiques, la représentation de l'universel et la conception de la *ratio universalitatis*, et qu'il accède à la connaissance des principes universels. Mais le nominalisme subsiste néanmoins, car non seulement la connaissance procède originellement des sens, mais l'universel,

lui-même, est issu d'une démarche discursive de l'entendement. M. Bloch signale d'ailleurs à juste titre que, dans l'*Institutio logica* du *Syntagma*, où Gassendi n'est pas obligé de reprendre la distinction des fonctions de l'entendement et de l'imagination, il formule des « Canons » qui ramènent la représentation à la seule réalité du phantasme, en particulier à propos de l'agrégation et de l'abstraction. « L'idée, qu'elle soit générale ou particulière, ne contient donc en soi pour remplir sa fonction qui est de "représenter" les choses, que des propriétés singulières de celle-ci, saisies par les sens, modifiées et organisées par l'esprit sous forme d'idées compositives, dérivées, et surtout d'idées générales, dans un processus de comparaison et d'élaboration qui ne ressortit qu'à son seul travail » (p. 143). D'où une conception gnoséologique où l'idée ou la représentation n'est qu'un signe à l'aide duquel l'entendement vise à connaître les réalités, qui, en soi, nous sont cachées : conception dont *L'Essay concerning Human Understanding* de Locke sera l'illustration la plus notable.

Le nominalisme nous permet de comprendre la portée exacte du matérialisme dans la Physique de Gassendi. En effet, il ne s'agissait pas pour l'auteur des *Animadversiones* de rétablir purement et simplement l'atomistique des épicuriens, mais d'élaborer des concepts et des schémas d'explication propres à une physique qui fut conforme aux exigences de la mécanique galiléenne. Aussi le matérialisme de Gassendi a-t-il une portée spécifiquement scientifique et épistémologique dans sa visée même. Gassendi tentera par tous les moyens de faire coexister cette science de caractère matérialiste avec la foi et surtout avec les exigences dogmatiques de la théologie catholique. Il essaiera d'abord de mettre entre parenthèses la métaphysique de la science, puis de tirer du nominalisme la justification d'un accommodement des dogmes avec les concepts gnoséologiques de la science : et ce sera l'ébauche d'une nouvelle métaphysique de la science limitative du matérialisme (par ce projet, Gassendi aurait eu, en dernière instance, une visée assez voisine de celle que l'on trouve chez Berkeley).

Dans l'ouvrage de M. Bloch, le chap. VI *De rebus naturæ universe* : I. *L'espace et le temps*, le chap. VII *De rebus naturæ universe* : II. *La matière et le mouvement*, et le chap. VIII *À la recherche des « res concretæ »* : atomisme et chimie, présentent un intérêt considérable, car ils apportent des correctifs aux jugements sévères que formulait Koyré sur la science gassendiste, taxée de stérilité dans la mesure où l'ontologie atomistique, au lieu de s'associer à un mathématisme, y serait restée tributaire d'une théorie sensualiste de la connaissance. En réponse, l'auteur montre la rigueur de la critique philosophique de Gassendi sur les concepts d'espace et de temps, en partant de l'idée qu'ils ne sont plus compris dans la division générale de l'être en substance et accident (*Exercitationes*), en substance et qualité (*Syntagma*). D'où les développements sur l'incorporéité, l'infinité, l'indifférence au contenu, la continuité, le caractère « imaginaire » surtout, de ces structures de la représentation rationnelle des phénomènes. Mais la doctrine du parallélisme impliquait plus qu'une critique philosophique, l'élaboration rigoureuse des notions qui convenaient à la mécanique galiléenne pour surmonter la difficulté de penser la loi de la chute des corps dans le temps et non dans l'espace ( $v = gt$  et non  $v = ge$ ). À partir de là pouvait se concevoir la formulation des concepts fondamentaux telle qu'on la trouve chez Pascal, Locke et surtout Newton.

Le même type d'élaboration prévaut en ce qui concerne la matière et le mouvement : car à partir du moment où l'on a pris conscience des exigences du nominalisme, les qualités n'ont pas de réalité en dehors de la sensation et la réduction mécaniste repose sur un processus discursif de l'entendement. On connaît la définition gassendiste de la matière : « *Anticipatio, seu notio, quam de corpore habemus est, ut sit quid dimensiones habens, et capax resistentiae* » (cit. du *Syntagma*, p. 204 n. 9). À son propos, l'auteur se pose la question : « Quel est le rapport de cette notion, toute négative en première analyse, de la matière, à l'atomisme physique ? » Pour y répondre, il souligne le fait que la matière (l'atome)

se distingue du vide ou mieux, de l'espace abstrait, par des propriétés dynamiques, la matière n'étant pas imaginaire, mais comportant un élément positif. La résistance ou antitypie est considérée par Gassendi comme appartenant à l'*ὑποκειμενόν* ; mais peut-être l'antitypie peut-elle être rapportée à la *gravitas* ? problème de fond de la notion de matière qui ne trouvera de solution acceptable qu'avec Newton. Par ailleurs, Gassendi doit former un concept de matière qui rende compte de l'existence en elle du mouvement : aussi envisage-t-il la possibilité que la gravité soit le principe de l'antitypie. Il s'agit d'une simple possibilité du dynamisme (*materia actuosa*), car dans la plupart des cas, à la suite des critiques adressées à Aristote et à Épicure, Gassendi tend à maintenir la séparation de la matière et du mouvement.

En ce qui concerne le mouvement, M. Bloch confirme la thèse suivant laquelle Gassendi a été le premier à publier une formule correcte du principe d'inertie (*De motu impresso*, 1641-1642). Sans compter les considérations qu'il fournit sur la conservation du mouvement, l'égalité de l'action et de la réaction, il tente de résoudre l'aphorie de la mobilité innée et de l'inertie par la distinction d'un niveau fondamental des atomes et d'un niveau phénoménal, celui des choses composées : le principe d'inertie ne vaut que pour les *res concretæ* ; l'inertie est un effet physique de la réalité dynamique de la matière.

Puis M. Bloch examine un domaine peu connu de l'activité scientifique de Gassendi : les tentatives de synthèse entre l'atomisme et les conceptions chimiques, en particulier celle d'Étienne de Clave. Certes, Gassendi s'attaque aux prétentions ésotériques de la chimie dans l'*Epistolica Exercitatio* contre Fludd (1630), mais il considère que, bien comprise, la chimie peut fournir une méthode d'analyse de la constitution et du mécanisme interne de la matière, en droit jusqu'au niveau atomique, et qu'inversement, s'appuyant sur l'expérience et l'observation, elle peut offrir une contre-épreuve des hypothèses concernant la structure de la matière. Avec une remarquable ingéniosité, Gassendi forge même un concept

de molécule qui n'est pas indigne de la science moderne, lorsqu'il détermine un niveau intermédiaire entre celui des atomes et celui des *res concretæ*, ce niveau intermédiaire étant défini comme celui des constituants ultimes des éléments spagyriques qui résultent d'une composition des atomes suivant leur grandeur, leur figure et leur *gravitas*. Gassendi parle alors de corpuscules, de molécules ou de *semina rerum*. Or, pour lui, il n'est pas douteux que les qualités n'apparaissent qu'au niveau des premiers composés corpusculaires. Pour le vérifier expérimentalement, il entreprend alors des recherches sur les phénomènes de solution, de saturation et de cristallisation. Sur le plan philosophique, c'est surtout à ce niveau intermédiaire des *semina rerum* qu'il professera le dynamisme, voire le vitalisme et l'animisme, et qu'il exprimera son attachement à une doctrine de la *materia actuosa*. Sur le plan scientifique, la conciliation de l'atomisme et des recherches chimiques, entreprise pour la première fois par Gassendi, portera ses fruits dans l'œuvre de Boyle, voire dans le développement ultérieur de la théorie chimique. Reste à préciser le jugement de l'auteur sur les insuffisances de la science gassendiste. Reprenant en partie seulement la thèse de Koyré, il pense que l'impuissance de Gassendi dans sa philosophie des sciences n'est pas seulement imputable à sa « défiance à l'égard des mathématiques », mais à « un refus de systématiser et d'exploiter ses conceptions épistémologiques » (p. 281). Cette impuissance est avant tout imputable à un choix « idéologique » qui l'oriente de plus en plus vers l'élaboration d'une métaphysique, plutôt que d'une science. Mais choisit-on vraiment sa philosophie, et même son état de philosophie ?

La troisième partie du livre est intitulée : *Matérialisme et Métaphysique* et traite essentiellement du projet philosophique que représente le *Syntagma philosophicum*. Suivant la distinction épicurienne, tout le contenu de cette œuvre s'ordonne en une Logique, une Physique et une Morale. Mais la réflexion gassendiste tente constamment d'intégrer un « au-delà de la nature » dans la « science de la nature ».



Le chapitre IX *Religion et Philosophie* envisage le problème que posent la sincérité des convictions religieuses de Gassendi et le rapport de la pensée du philosophe aux attitudes de l'homme d'Église et du croyant. Il semble que Gassendi, élaborant sa philosophie scientifique, ait pris de plus en plus conscience d'une cohérence matérialiste de sa pensée, qu'il devait conjurer par les moyens dont l'écrivain, comme le philosophe, pouvait disposer. Ces moyens sont de niveaux différents et caractérisent des phases d'élaboration de plus en plus poussées vers une solution de type métaphysique. Ce sont sommairement :

« l'utilisation de revêtements conceptuels, ou simplement verbaux, pour l'expression d'un contenu en soi plus ou moins précisément matérialiste ;

— une séparation entre philosophie et religion, évoquant plus ou moins nettement la « théorie de la double vérité », et permettant de faire coexister avec des thèses *philosophiques* de tendance matérialiste des thèses *religieuses* admises *extérieurement* à la philosophie ;

— l'introduction, *dans la philosophie* elle-même, de thèses métaphysiques qui restent néanmoins simplement *juxtaposées* aux thèses qu'elles doivent combattre ;

— une élaboration *conceptuelle* plus subtile, utilisant des thèses ou des thèmes épicuriens ou nominalistes, en les infléchissant en sens contraire à leur destination première, pour les faire servir au profit des affirmations métaphysiques et religieuses » (p. 301).

Arrêtons-nous à ce dernier mode de conciliation. La thèse de l'auteur est ici celle d'un infléchissement métaphysique des principes de la théorie nominaliste de la connaissance. C'est ainsi que Gassendi résout le problème de l'infini de l'univers. La question est au départ distinguée de celle de l'infini de l'espace, ce qui lui permet d'envisager comme une simple *possibilité logique*, la thèse de la pluralité des mondes, inassimilable à la foi ou plutôt aux systématisations théologiques. Par ailleurs, l'infini de l'univers est désolidarisée de l'infini divine, car Gassendi, en vertu de son nominalisme, insiste sur le fait que

notre idée de l'infini est relative et inadéquate (idée négative du dépassement de notre finitude).

C'est suivant une élaboration conceptuelle analogue, que Gassendi tente d'ajuster à une philosophie matérialiste de l'imagination les thèmes de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme rationnelle. Sur ce point, M. Bloch développe une thèse, naguère suggérée par Pintard, suivant laquelle Gassendi aurait voulu « donner à l'affirmation de l'indépendance et de l'immortalité de l'âme rationnelle, jusqu'alors posée en postulat, un contenu qui dût la justifier, en lui attribuant des fonctions qui lui appartiennent en propre » (p. 398). L'incorporité de l'âme, dans le *Syntagma*, est inférée de ses actions aussi bien que de ses objets. Les actions propres à l'entendement se caractérisent comme suit : a) l'intellection de ce qui ne peut être imaginé ; b) les « actions réflexes » (conscience de soi) ; c) la saisie de l'universel en tant que tel. Quant aux objets, ce qui les caractérise, c'est que l'entendement saisit non seulement les réalités corporelles, mais aussi les réalités incorporelles. Or, pour comprendre le problème gassendiste de la psychologie rationnelle, il faut se rendre compte que, dans la *Disquisitio*, Gassendi lui-même s'était élevé contre le principe d'une telle psychologie, en ramenant à l'imagination toutes les opérations de connaissance. Selon M. Bloch, « à bien considérer les choses, il apparaît que si Gassendi cherche dans le *Syntagma* à faire quelque peu oublier ce qu'il avait écrit contre Descartes, il cherche en même temps à faire cadrer autant qu'il est possible ses conceptions nouvelles avec ses conceptions antérieures » (p. 407). Ainsi, « ce que l'esprit saisit par réflexion, ce n'est nullement ce qu'il est, mais ce qu'il *fait* » (p. 408) ; quant à l'entendement, il n'a aucun privilège d'intuition intellectuelle : il ne conçoit pas réellement sous formes directes les « natures incorporelles », mais par l'intermédiaire d'un processus discursif et par l'usage de représentations analogiques, « *Ce qui permet dans le Syntagma d'affirmer l'immortalité de l'intellect n'est rien d'autre que ce qui dans la Disquisitio fondait le rejet de l'entendement cartésien* » (p. 410).

De la même manière, l'auteur examine la « théologie rationnelle » de Gassendi, pour y trouver que le nominalisme sert à justifier la connaissance humaine de Dieu. Les deux preuves retenues dans le *Syntagma* sont, de façon caractéristique, la preuve par l'*Anticipation générale* et la preuve par la *contemplation de la Nature et du Monde comme effet*.

L'ultime chapitre de la *Philosophie de Gassendi* concerne les thèmes unificateurs de sa métaphysique : lesquels, selon l'interprétation de l'auteur, se ramènent au finalisme cosmologique (la vision du monde apparaissant comme une sorte de révélation naturelle), et au sensualisme théologique (la perversion théorique et pratique de la raison humaine rendant compte du phénomenisme et de l'adhésion à une gnoséologie partiellement liée au matérialisme). « *La vérité de l'épicurisme est l'effet de la déchéance de l'homme* » (p. 470). Quant au Dieu gassendiste, il est en définitive extérieur, transcendant à la nature humaine, « dans une transcendance extérieure à tous nos concepts » (p. 466), parce que la réalité du monde et la nature humaine ne correspondent plus pour l'homme, à une connaissance possible des essences.

Pour notre part, nous rencontrons ici un problème historique intéressant dans la mesure où il nous semble que « l'impossible métaphysique gassendiste fournit une explication et une justification de l'analyse purement descriptive de l'entendement humain, que Locke entreprend, et constitue l'un des points d'attache de la critique de la connaissance au XVIII<sup>e</sup> siècle ». Dans l'histoire de la philosophie, l'échec du gassendisme est un événement aussi important et significatif que la réussite du cartésianisme. D'ailleurs, suivant d'autres voies, plus historiographiques, c'est à ce type de conclusion que M. Bloch veut nous amener.

François DUCHESNEAU,  
Université d'Ottawa

Günter STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*. Collection « Parole de Dieu », Paris, Éditions du Seuil, 1970, (14 x 20,5 cm), 274 pages.

À l'origine du présent ouvrage est une thèse de doctorat présentée par l'A. à la Faculté de Théologie de l'Université d'Innsbruck et remaniée en vue de la publication. Le texte allemand original fut traduit par deux religieuses de l'abbaye de Pradines. Aux « formules dogmatiques et commandements moraux » qui sont tels que « les ossements desséchés dont Ezéchiel évoque la vision » (7), à « la morale (qui) semblait se dégrader en une casuistique étrangère à l'esprit même de l'Évangile » (8), aux *mots* et aux « phrases qui associent des idées » (quel malheur !) (7), l'A. opposera un langage « qui n'est pas abstraction, mais symbole » (7), une morale qui « déploiera » l'esprit de l'Évangile dans la lumière du quatrième évangile. Un avant-propos aussi peu nuancé, plus riche de slogans que de réflexion, étonne au début de cet ouvrage qui, de fait, nous a paru de bonne qualité.

Jean voit l'existence sous un jour dramatique. Il s'y livre une lutte incessante entre le bien et le mal ; un procès s'y déroule, au terme duquel le salut est accordé ou refusé à chaque homme. Une première partie de l'ouvrage présente les *couples* de symboles qui laissent voir divers aspects de cette lutte ; lumière et ténèbres, vie et mort, servitude et liberté, l'en haut et l'en bas, amour et haine, vérité et mensonge. La seconde partie aborde « la symbolique du combat pour la victoire ». Les thèmes du combat et de la victoire, ainsi que celui du jugement y sont étudiés. Le traitement du thème de l'eau nous paraît mal situé dans cette section. Le symbole possède, selon l'A., trois caractéristiques : il est un *raccourci expressif* de la réalité ; il est *ouvert sur l'absolu* et *dynamique* (il surgit d'une expérience de vie et suscite l'engagement personnel). Une expression devient symbolique dès qu'elle ne renvoie pas seulement à tel objet défini que la langue désigne d'habitude par cette expression, mais encore à une réalité plus spirituelle et souvent mystérieuse, qui entretient quelque rapport avec la première réalité.