

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 59 (2009)
Heft: 1

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

CHRISTOPH RIEDWEG, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München, C. H. Beck, 2002, 206 p. Histoire de la philosophie

Dans cet ouvrage, l'A. fait le point des connaissances actuelles sur Pythagore et le pythagorisme. L'ouvrage se subdivise, sans surprise, en deux volets : le premier consacré à la personne de Pythagore et à l'analyse des témoignages et le second consacré à suivre les développements de «l'école» pythagoricienne. L'A. rapporte un grand nombre de citations d'ouvrages antiques, soigneusement traduites (le spécialiste regrettera que le grec ne figure pas en note, mais il est vrai qu'il s'agit plutôt d'un ouvrage destiné à un large public), commentées et référencées, qui permettent de construire par touches successives le portrait de ce «sage» dont l'importance fut déterminante dans la pensée antique. L'A. commence par se demander si l'on peut considérer Pythagore comme un «penseur» (p. 13) et montre que, dans son habillement déjà, il porte les signes d'un être d'exception : un manteau blanc, des pantalons (habillement inhabituel pour un Grec), une couronne d'or «probablement le signe d'un rang extraordinaire» (p. 14), pour ne pas parler de sa mythique cuisse d'or. Il apparaît également comme un faiseur de miracles, tant et si bien que Jamblique (~ 240 - ~ 325 ap. J.-C.) en fait un plausible «pendant païen» (p. 16) du Christ, jouissant de dons «parapsychologiques» et de la capacité de «bilocation» (*ibid.*). Les auteurs antiques sont d'accord pour en faire le fils de Mnésarque (Héraclite, *fr. 129, cf. p. 70 sq.*) originaire de Samos et ayant eu pour maître le mythographe Phérécyde. Les liens qui unissent Pythagore à Apollon sont marqués : il est désigné par les Crotoniates comme «Apollon hyperboréen» (p. 17) et Aristippe (IV A 150 SSR) signale qu'«on l'appelle Pythagore parce qu'il proférait la vérité à l'instar du Pythien» (cité p. 18). Il aurait effectué, selon l'usage, un voyage en Égypte d'où il a rapporté des connaissances (p. 21), notamment géométriques, puis les sources rapportent qu'il serait retourné à Samos avant de partir en Italie du sud, fuyant la tyrannie de Polycrate (538-522 av. J.-C.), pour s'établir à Crotone où il tente de réformer la cité dans le sens de ses principes éthiques, mais cette tentative tourna court et il fut chassé de Crotone et mourut à Métaponte, selon certaines sources (p. 36). Dans le chapitre intitulé «Pythagoras als Leher», l'A. étudie les différents aspects de la doctrine pythagoricienne, notamment le rapport qu'entretient avec elle le platonisme (p. 37), le rôle des mathématiques (p. 42), notamment le fameux théorème sur les triangles rectangle dont «la recherche moderne a montré qu'il était déjà en usage depuis des siècles chez les Babyloniens» (p. 44), la musique et l'harmonie des sphères (p. 44) et les aspects éthico-religieux de la doctrine (p. 47-60). Dans la seconde partie de l'ouvrage l'A. nous propose de partir «à la recherche du Pythagore historique» en reconstituant le contexte intellectuel de la pensée ionienne au VI^e siècle et en examinant avec soin les plus anciens témoignages : le *fr. 7* de Xénophane, les fragments 129 et 40 d'Héraclite, le témoignage de Ion de Chios, celui d'Empédocle (fr. 129), d'Hérodote et de Démocrite. Quelques pages intéressantes (p. 80 *sq.*) sont consacrées aux représentations iconographiques, notamment au relief représentant Orphée et Pythagore du Musée de Sparte (fin du IV^e siècle avant J.-C.). Dans la partie intitulée «Guru und Gelehrter», l'A. détaille les aspects éthico-religieux, notamment la théorie de la métapsychose, telle que Porphyre la rapporte dans sa *Vie de Pythagore*, examine le témoignage d'Aristote qui, dans la *Métaphysique* ne parle jamais de Pythagore, mais toujours des «pythagoriciens» (p. 105 *sq.*) et conclut par une description de l'arithmologie. L'A. achève cette partie par la discussion des témoignages

d'Héraclide Pontique (vers 390 – 322 av. J.-C.) et de Cicéron qui le cite, qui auraient attribué à Pythagore la paternité du mot «*philosophia*»: W. Burkert avait démontré de manière très plausible dans un article de 1960 la paternité platonicienne de cette anecdote, mais l'A. estime qu'«il est fort possible que la représentation qu'Héraclide donne de Pythagore soit pertinente pour l'essentiel» (p. 128). Suivent deux chapitres dans lesquels l'A. s'interroge d'une part sur le caractère «sectaire» du pythagorisme en décrivant les prolongements du mouvement au IV^e siècle av. J.-C. et, d'autre part, tente d'évaluer les apports du pythagorisme au platonisme, puis analyse le courant néo-pythagoricien de l'Antiquité tardive et de ses prolongements jusqu'à la Renaissance.

STEFAN IMHOOF

MICHEL FATTAL (éd.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2003, 366 p.

MICHEL FATTAL, *Plotin face à Platon*, suivi de *Plotin chez Augustin et Farâbî*, Paris, L'Harmattan, 2007, 134 p.

MICHEL FATTAL, *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, Paris, L'Harmattan, 2008, 146 p.

Le premier des trois ouvrages est un recueil d'une vingtaine de textes issus d'un séminaire de DEA «portant sur *Les théories philosophiques du logos dans l'Antiquité* qui s'est tenu à l'université de Grenoble pendant les années 1994 – 2000» (p. 5), auquel ont participé des chercheurs renommés, spécialistes de la pensée antique. Dans ce recueil, M. Fattal a regroupé des contributions consacrées «à l'étude précise du *Logos et [du] langage chez Plotin et avant Plotin*» (p. 6), avec un accent sur Plotin, auquel deux tiers du volume sont consacrés et qui n'avait jusque-là pas été traité du tout, ni par les auteurs réunis par Henri Joly dans un recueil intitulé *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité* (1986) ni dans celui de M. Schofield et M. Nussbaum, intitulé *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen* (1982), qui font tous deux autorité sur la question. Les articles sont écrits, pour la grande majorité, en français, sauf deux en italien et un en anglais. Jean Frère fait l'inventaire dans «Le logos selon Héraclite» des différentes propositions de traductions de *logos* chez l'Éphésien au cours du XX^e siècle et constate leurs grandes divergences : on a ainsi proposé «discours», «raison», «loi», «recollection» (Heidegger !), «mesure», «proportion», «calcul»... Pour Frère, «le *Logos* est un intermédiaire entre pensée divine sous-jacente et paroles vraies qu'elle exprime» (p. 35). Pour Krzysztof Narecki, dans le fr. 7 de Parménide, *logos* signifie «raison», c'est-à-dire «une faculté cognitive supérieure» (p. 57) permettant de comprendre le monde tel qu'il est et l'on tombe ainsi assez près des valeurs que le terme prend chez Héraclite. Comme Jean-Joël Duhot le rappelle dans sa contribution («Du *logos* stoïcien au code génétique»), «le terme de *logos* ne fait pas partie du premier vocabulaire technique de la philosophie [...] à cause de son invraisemblable polysémie» qui fait que le terme «se prête mal aux exigences propres à un vocabulaire technique» (p. 135). Pour Plotin, Agnès Pigler estime «que le *logos* est intimement lié à l'ordre de la procession des hypostases, mais aussi à la procession de la vie. Venant de l'Un, donné par lui, le *logos*, tout comme la vie, signifie l'étroite dépendance des êtres dérivés eu égard au Principe et souligne que de l'Un à l'Âme il y a passage de l'absolue simplicité à une multiplicité croissante» (p. 208). Finalement Plotin estime que «l'Âme-Nature est le *logos* lui-même : τὴν φύσιν εἶναι λόγον, III, 8 [30], 2, 28-29» (p. 209). Kevin Corrigan voit en Plotin «un promoteur exceptionnel de nouvelles formes significatives de discours, raisonnables et appropriées dans leurs domaines respectifs, quoique non raisonnables de façon discursive, si on entend par raison discursive celle qui est supposée traiter

seulement avec un monde de choses déterminées et à l'aide de l'opposition binaire de la vérité et de la fausseté» (p. 245). Dans sa communication, Lloyd P. Gerson s'intéresse au rôle de la métaphore «comme concept ontologique» (p. 255) et c'est encore à une métaphore, celle de la lumière, que Jean-Yves Blandin consacre son article. La lumière «surtout lorsqu'elle est ramenée à sa source absolument première, est essentiellement de l'ordre de la puissance spirituelle, elle s'apparente à l'énergie diffusée à partir de l'Un dans la totalité de l'être engendré» (p. 295). L'ouvrage se conclut par une étude de Roberto Radice qui livre une recherche comparative quantifiée, grâce à l'outil informatique, de l'usage de *logos* par Platon et Plotin. – Le deuxième ouvrage contient six études groupées en deux parties distinctes. La première, intitulée «Plotin face à Platon» traite de l'exégèse que fait Plotin d'un passage du *Phèdre* dans lequel Platon affirme que «la puissance du bien s'est réfugiée dans la nature du beau» (64 e, cité p. 17). Si pour Platon, le beau, associé à «la proportion et la vérité» peut être saisi «sous 'un aspect unique' (*mia idea*), à savoir le bien» (p. 25), Plotin fait du Bien «le mesurant donnant la mesure à toutes choses à partir duquel dérivent processionnellement le Beau et la Proportion, à savoir l'Intellect». Le Bien est ainsi «manifestement identifié au 'sans forme' surtranscendant, indicible et ineffable» (p. 25). Dans la seconde étude, l'A. décrit la critique plotinienne de la théorie platonicienne de l'art. La deuxième partie de l'ouvrage («Expériences spirituelles de Dieu ou du divin») traite de la descendance des idées de Plotin chez Augustin et Farâbî. L'A. se propose d'analyser les traces de Plotin dans trois passages des *Confessions* (VII, 10; VII, 17; IX, 10) et d'étudier également les citations nominales de Plotin chez Augustin, notamment dans les livres IX et X de la *Cité de Dieu*. Malgré une certaine convergence des deux penseurs quant à la nature de l'expérience spirituelle, l'A. remarque leurs divergences «quant à l'objet de [la] conversion et de [la] contemplation. L'objet du désir du sage plotinien, de sa conversion et de sa contemplation est impersonnel et désincarné (l'Idée), informe et indéterminé (l'Un comme non-être), alors que la quête du pécheur augustinien porte sur un Dieu pleinement être, pleinement charnel et déterminé, c'est-à-dire qu'elle se rapporte finalement à un Dieu personnel» (p. 88). Dans la seconde étude de cette partie, l'A. examine un passage de l'ouvrage d'Al-Farâbî (X^e siècle) intitulé *L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote* (p. 94-95 de la trad. française), dans lequel l'A. découvre ce qu'il appelle une néoplatonisation d'Aristote» (p. 97). L'ouvrage se clôt par une interrogation conclusive: Plotin défend-il «une spiritualité avec ou sans dieu ?» (p. 109). – Le troisième ouvrage s'inscrit dans la suite du précédent, dont il reprend une partie du contenu: l'étude sur Al-Farâbî est rééditée comme telle et l'annexe du volume précédent, intitulée «Aristotélisme et néoplatonisme dans la pensée arabe: Al-Farâbî et la question de 'l'intellect acquis'», devient la conclusion du troisième volume. L'A. examine ici, plus particulièrement, «le devenir et le destin d'Aristote et de Plotin au sein de la philosophie arabe» (p. 15), en analysant successivement l'interprétation qu'ont donnée les commentateurs arabes de deux notions du *De Anima* III, 6 ainsi que la conception qu'ils se sont faite du *logos* plotinien dans la *Pseudo-Théologie* d'Aristote. Du *De Anima* l'A. examine à la loupe en quoi consiste cette «intellection des indivisibles» (p. 19) en acte, que sont les universels (p. 25) et fait une recension des «lectures arabes et modernes de l'intellection» (p. 33 *sq.*). Il s'intéresse ensuite à ce que disent les commentaires grecs et arabes de la composition des concepts (*la sunthesis tōn noēmatōn*, *De An. III*, 6, 430 a 27-28), dont parle Aristote. Dans l'étude fouillée de la deuxième partie, l'A. compare termes à termes certains passages des *Ennéades* de Plotin avec les passages correspondants de la *Pseudo-Théologie* d'Aristote ce qui lui permet de décrire la «postérité médiévale arabe du *logos* plotinien dans la *Pseudo-théologie* d'Aristote», qui est «une sorte de traduction et de paraphrase arabe de certains passages des *Ennéades* IV, V, et VI» (p. 59). L'ouvrage se clôt, comme on l'a rappelé, avec l'étude sur Farâbî et contient une annexe sur «L'Amour dans le soufisme» (p. 131 *sq.*), dans laquelle l'A. tente de définir le soufisme à cheval entre philosophie, théologie et gnose.

Les leçons du Pseudo-Elias. Une initiation à la philosophie de l'Antiquité tardive, introduction et traduction par Pascal Mueller-Jourdan, Paris/Fribourg, Cerf/Academic Press, 2007, 143 p.

Il s'agit du texte d'un cours d'introduction à la philosophie, professé quelque part dans l'Empire byzantin à la fin du VI^e siècle de notre ère et traduit ici pour la première fois en français. Ce texte devait «non seulement être une initiation à la philosophie, mais très probablement une étape préparatoire à une carrière dans l'Empire byzantin» (p. VI), destiné donc à des étudiants chrétiens, mais formés à la discipline de la philosophie païenne, leur permettant de comprendre les controverses théologiques de leur temps et d'y intervenir. Ces leçons ou *praxeis* ressemblent passablement dans leur organisation et leur contenu aux *Prolégomènes à la philosophie 'dispensés par' David* (édités par A. Busse en 1904), un philosophe arménien du VI^e siècle, surnommé l'Invincible et dont un groupe de l'Université de Genève prépare actuellement une nouvelle édition de la version arménienne (cf. note 10, p. XIV). Comme le manuscrit des leçons du Pseudo-Elias commence à la huitième, il est utile de consulter l'annexe (p. 137-139) dans laquelle l'A. reproduit le plan des Prolégomènes de David, pour avoir une idée plus précise de l'ensemble des *praxeis* du Pseudo-Elias. Dans le cursus habituel on commence par traiter du *to ei estin* de la philosophie («à savoir le problème de l'existence ou non de la philosophie», p. XV), puis on s'intéresse à sa nature (*to ti estin*), à la différence de la philosophie des arts et des sciences (*to hopoion ti esti*) pour conclure par une interrogation concernant la finalité de la philosophie (*to dia ti estin*). La leçon 8 discute des différentes définitions de la philosophie ce qui indique qu'on se trouve dans la deuxième partie du schéma évoqué ci-dessus. Du point de vue technique, on doit différencier trois types de textes : 1) les notes prises par un auditeur du cours ; 2) les notes du professeur en vue de son cours (texte quelquefois désordonné) et 3) un texte rédigé par un professeur en vue de sa publication et donc plus soigné que le précédent. Pour l'A., «notre texte entre sans conteste dans la première catégorie» (p. XIII). S'il paraît vain de vouloir chercher l'identité de l'auditeur qui a pris ces notes, on peut chercher à identifier l'auteur du cours. Selon L. G. Westerink (spécialiste de la philosophie grecque tardive, qui a notamment établi le texte grec du Commentaire du *Parménide* de Platon de Damascius pour l'édition des Belles Lettres, en 4 volumes, dont nous avons rendu compte ici), qui a édité le texte grec des *Leçons* (ce qui devrait apparaître plus clairement dans notre traduction), l'auteur qui, par défaut, a été appelé le Pseudo-Elias serait chrétien, bien que notre traducteur estime que le texte ne laisse «transparaître que de très faibles indices en faveur de son ralliement au christianisme» (p. XVII). Il établit un parallèle (p. XXII) entre la *Praxis* 17 et un passage des *Opuscules théologiques et polémiques* de Maxime le Confesseur, qui suggère cependant qu'au moins la diffusion du texte a eu «lieu dans un environnement chrétien» (p. XXI). L'A. suggère que lorsque le Pseudo-Elias affirme dans son commentaire de l'*Isagogé* de Porphyre (qui suit immédiatement notre texte, mais qui ne figure pas dans traduction), «je peux m'imaginer ailleurs à Alexandrie par exemple ou à Athènes» (*Praxis* 29.6, citée p. XXIV), cette remarque pourrait indiquer qu'il professe à Constantinople. Il faudrait dès lors prendre en considération «le rapprochement du Pseudo-Elias et d'Étienne» (p. XXV), si l'on accorde du crédit à la thèse de W. Wolska – Conus, pour qui il n'existe qu'un seul Étienne (et non un Étienne d'Alexandrie et un Étienne d'Athènes) et que cet Étienne unique serait l'auteur du commentaire de l'*Isagogè*. Pour l'A. «il ne devient plus invraisemblable du tout d'associer les noms d'Étienne d'Alexandrie et du Pseudo-Elias. Rien ne dit d'ailleurs qu'il faut les confondre, mais un point de contact serait établi» (p. XXVI). Dans les *Praxeis* 8 et 9 sont examinées les définitions de la philosophie et plus particulièrement leurs rapports avec les nombres, une partie visiblement inspirée par les spéculations pythagoriciennes (p. 12 *sq.*). Le Pseudo-Elias mentionne la définition étymologique selon laquelle la philosophie est amour de la sagesse (*philia sophias*

9.47) et note que «la philosophie existait d'abord et a été nommée ensuite» (10.1) une manière remarquable de régler le casse-tête de l'apparition, de l'émergence ou de la naissance de la philosophie, puisqu'il admet que la chose (ou la discipline) existe avant que le nom pour la désigner ne soit inventé. La deuxième définition de la philosophie insiste, quant à elle, sur le fait qu'elle est «connaissance des choses divines et humaines» (11.20, p. 24) et permet grâce à la connaissance une forme de divinisation de l'homme. La philosophie est aussi (3^{ème} définition) une façon de s'exercer à mourir (12.1, p. 27), définition que le Pseudo-Elias tire du *Phédon* de Platon et qui repose sur la distinction de deux formes de vie et deux formes de mort, celles naturelles et celles, «moralement consenties» (12.21-23, p. 31). La quatrième définition de la philosophie fait état de la ressemblance entre l'homme avec Dieu (*praxis* 14), la cinquième dit que la philosophie est art des arts et science des sciences (*praxeis* 15 et 16) et la sixième qu'elle est «amour de la sagesse» (*praxis* 17). La leçon 18 traite de la division de la philosophie en théorétique et pratique, lequel surpassé le théorétique car «le bien est supérieur au vrai» (p. 63). La partie théorétique de la philosophie se subdivise elle-même en théologique, physique et mathématique (p. 65). La mathématique se subdivise en arithmétique, en musique, en géométrie et en astronomie (p. 69). Le Pseudo-Elias se livre dans la foulée à quelques réflexions historiques sur l'origine des sciences grecques : l'arithmétique provient des Phéniciens, la musique des Thraces (avec Orphée), la géométrie des Égyptiens et l'astronomie des Chaldéens (p. 73-74). De longues pages sont consacrées ensuite à la description des modes de division selon Aristote et les Platoniciens. Le maître termine la leçon, sans surprise, en tentant de concilier les deux penseurs. Dans la *praxis* 23, il examine le troisième point de l'Introduction, à savoir «de quelle qualité est la philosophie?» (p. 95) et les leçons 23-27 sont consacrées à des Prolégomènes à *l'Isagogè* (c'est-à-dire à des remarques introducives à l'Introduction) de Porphyre. Le texte imprimé mérite une relecture approfondie ; j'ai relevé les coquilles suivantes : p. 33, ligne 16 il faut biffer «pour» ; p. 34, ligne 2 «consenti» (et non consentie) ; p. 39, ligne 20, remplacer persuadés par «persuader» ; p. 53, ligne 30 lire «prompte» (et non prompt) ; p. 88, ligne 1 lire l'a (et non la) et p. 118, ligne 25 lire «dresser» (et non dressé).

STEFAN IMHOOF

LYCOPHRON, *Alexandra*, texte établi, traduit et annoté par André Hurst en collaboration avec Antje Kolde, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 334 p.

Dans l'encyclopédie byzantine de la *Souda*, Lycophron est appelé «lettré et poète tragique» (p. viii) et est désigné comme l'auteur du «poème obscur» *Alexandra* ainsi que du drame satyrique *Ménédème* dont il ne reste que des fragments. Contrairement aux Antiques, les Modernes (cf. l'article de K. Ziegler dans la *Realenzklopädie*) ont tendance à distinguer deux Lycophron, le poète tragique et l'auteur de l'*Alexandra*, bien que ce texte puisse être défini comme un monologue tragique. Les auteurs de la présente édition ne se prononcent pas définitivement sur la querelle à propos d'un ou de deux poètes. On peut néanmoins affirmer avec quelque certitude que Lycophron est un «poète tragique d'époque hellénistique» (p. vii) né autour du dernier tiers du IV^e siècle avant J.-C. et mort vers le milieu du siècle suivant. Ses relations «avec les milieux littéraires alexandrins ne font pas de doute» (p. ix), mais «il faut se résoudre à ne pouvoir établir de manière certaine la date et le lieu de composition de notre poème» (p. xii). Si la langue de l'*Alexandra* brille, pour ainsi dire, par son obscurité, «la construction du poème... brille, au contraire, par sa clarté» (p. xxv) : un messager commence par s'adresser au roi pour lui rapporter les prophéties d'*Alexandra* (c'est-à-dire de Cassandre, v. 1-30), puis il rapporte les prophéties proprement dites (v. 31-1460) avant de conclure (v. 1461-1474), en disant avoir «rapporté ce discours oblique de la fille inspirée» (v. 1467-8). Les

prophéties de Cassandre se laissent subdiviser elles-mêmes en plusieurs grandes sections (voir p. xxvii et 85-87 où ces grandes sections sont détaillées) : la prise de Troie (v. 31-364), les retours des guerriers (v. 365-1225), l'avenir des Troyens (v. 1226-282) et les conflits entre l'Asie et l'Europe (v. 1283-1450). Le lecteur moderne doit s'armer de patience et de persévérence pour aborder le texte proprement dit. Lycophron utilise en effet volontairement la périphrase, l'accumulation d'attributs (p. xxxix), le recours à l'énumération de noms propres jusqu'à saturation du texte (comme par ex. aux v. 1145.*sq.*), les épithètes rares et précieuses, les versions divergentes des mythes, la digression qui parfois «fait perdre totalement de vue le sujet, et l'on ressent alors qu'une partie du *griphos* du jeu énigmatique, réside dans cette syntaxe qui menace à tout moment de faire disparaître ce que le texte prétend dire» (p. xl). Le but du recours systématique à l'énigme est «de conférer une valeur religieuse à la parole proférée» (p. xxxi), ainsi que la marque d'une époque, «l'Alexandrie des Ptolémées se complaisant ouvertement aux jeux de masques et d'allusions» (p. xxxiv), mais il est certain que le lecteur antique saisissait le sens des vers de Lycophron, puisque dès l'époque de Stace «l'*Alexandra* fait partie des programmes scolaires» (p. xlvi) et les énigmes de Lycophron furent donc proposées à la perspicacité des écoliers romains puis byzantins. L'énigme, l'oracle, la prophétie sont des genres littéraires présents depuis les débuts de la littérature grecque et il s'opère «un rapprochement très ancien entre l'obscurité et la profondeur» (p. xxxiii). La langue est celle des tragiques, mais enrichie de mots rares : «l'*Alexandra* est une mine de raretés lexicales» (p. xxxvi). Elle est constituée d'un lexique de 3000 mots, dont 310 *hapax* et comme toutes les langues littéraires grecques, elle est «composite» (p. xxxvii), comportant des éolismes, des dorismes, des ionismes, des régionalismes, des mots dialectaux, des emprunts (à l'égyptien, notamment), constituant ainsi un ancêtre crédible au *Finnegans Wake* de Joyce. Il y a dans le poème de Lycophron une indéniable volonté d'englober toute la mythologie grecque depuis les origines en l'actualisant par des événements contemporains, ce qui confère au texte une dimension volontairement prophétique : «non seulement l'énigme correspond au goût d'une culture dans laquelle celui qui connaît la solution est reconnaissable comme un membre du groupe, mais elle permet en outre une densification de l'information propice aux intentions globalisantes» (p. lxxix). À la fin du poème, Cassandre s'écrie : «*car le Lepsién* (c'est-à-dire Apollon, cf. v. 1207) *de nous écarta le crédit, de rumeur mensongère enduisit mes paroles et mon esprit savant en véridiques prophéties, car je lui refusai la couche qu'il convoitait*» (v. 1454-1457), indiquant ainsi la difficulté qu'elle rencontre à faire passer ses dires. Cassandre se plaint de ne plus avoir de crédit parce qu'elle a refusé les avances d'Apollon, qui s'est vengé en faisant passer ses paroles pour des élucubrations, mais un vers plus loin, elle annonce confiante, «mais il établira ma vérité» (v. 1458), tout comme le texte de Lycophron deviendra clair aux yeux de ses futurs lecteurs, même si, quand il fait dire au messager «*elle* (=Cassandre) gémissait sur cet ultime chant de Sirène [...] livrant la difficile torsade de son bavardage» (v. 1463 et 1466), le poète semble implicitement reconnaître la complexité du poème qu'il nous transmet. J'avais presque oublié l'essentiel : à côté du texte, de l'apparat critique, de la traduction, il y un second livre, c'est-à-dire les notes qui s'étendent des pages 89 à 321, remarquables de clarté et d'érudition, toutes disposées en fin de volume, ce qui rend leur consultation plus pratique que l'habituel usage des Belles Lettres, où certaines notes figurent en bas de page et d'autres, dites «complémentaires», sont renvoyées en fin de volume. Un exemple, à propos du vers 1463 cité ci-dessus : «'Chant des Sirènes'. L'*Odyssee* présente les Sirènes comme dotées d'un savoir surnaturel... Un fragment de Sophocle, *TrGF 4, fr. 861*, lie leur chant à l'Hadès. Lycophron a diversifié les rapprochements entre l'ambiguïté énigmatique des paroles d'*Alexandra* et celle de figures connues pour cette même ambiguïté : les Sirènes (ici), la Sibylle (1464), la Sphinge (7), la Pythie (6, 1468). Le don 'ambigu' d'Apollon (1455-1458), lui-même ambigu, se situe bien évidemment à l'origine de cette caractéristique» (p. 318-319). Avec cette édition et cette traduction

de l'Alexandra, le lecteur francophone dispose enfin d'un excellent outil de travail pour aborder ce texte oulipien par anticipation, qu'il lira un crayon à la main. Il ne disposait jusqu'à présent que de la «traduction» de Pascal Quignard (Mercure de France, 1971, rééditée depuis) que les auteurs qualifient aimablement dans leur introduction de «belle traduction ('belle infidèle'...)» (p. IXXXIII), mais qui relève davantage de la paraphrase littéraire que de la traduction à proprement parler. Le mérite des auteurs de la présente édition est d'avoir rendu le grec de Lycophron dans un français élégant et précis, toujours intelligible, en respectant de surcroît, dans toute la mesure du possible, l'ordre des mots grecs, ce qui constitue une prouesse peu commune.

STEFAN IMHOOF

JACQUELINE HAMESSE, OLGA WEIJERS (éds), *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux, Volume d'hommage offert à Colette Sirat*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Textes et Études du Moyen-Âge, 34), Turnhout, Brepols, 2006, 500 p.

Colette Sirat fait partie de ces rares chercheurs que rien ne peut distraire de leur passion intellectuelle. Et les travaux déjà achevés, sans compter ceux qui sont en cours, dans les deux domaines de la philosophie et de la paléographie juive médiévales, ont donné connaissance au public savant d'une quantité de textes et de commentaires qui, sans elle, seraient demeurés dans le silence des fonds juifs de nos bibliothèques européennes. Sous le titre *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux*, vingt-trois collègues ont désiré rendre hommage à cette œuvre magnifique, par une collaboration personnelle dans le vaste champ qui reste encore à défricher de la transmission des textes et de ses méthodes. La réécriture touchait en effet tous les genres littéraires, mais à des degrés divers et les techniques variaient de l'un à l'autre. Autre la réécriture d'un texte hagiographique, autre celle d'un texte philosophique. Modifications stylistiques, remaniements plus ou moins importants suivant les milieux dans lesquels ils pouvaient circuler et être recopiés, censures, abrègements, anthologies, notes marginales ou infrapaginales, paraphrases, traductions, compilations, tels sont quelques-uns des avatars qu'ont subi les transmissions du savoir, et qui nécessitent la plus grande attention pour tenter de comprendre l'intention première des originaux, les nuances de sens qui leur ont été apportés et qui permettent de suivre la tradition vivante de leurs diverses réceptions. Tels sont les problèmes généraux et particuliers aux textes universitaires et philosophiques abordés par J. Hamesse et O. Weijers. D'autres vertiges nous prennent à la lecture des contributions suivantes, tant on est loin d'avoir fait le tour des problèmes relatifs à la circulation des œuvres de Maïmonide et Averroès, d'une part, des sources dont elles se sont nourries et des influences qu'elles ont subies, d'autre part. De la première, G. Dahan analyse les *Extractiones* de Raby Moyse, I. Dobbs-Weinstein les relations tendues qu'elle entretient avec celle de Gersonide et W. Zeew Harvey sa position équivoque sur la notion aristotélicienne de Dieu intellect-intelligent-intelligible, c'est-à-dire sur la conception de Dieu comme pensée, sujet pensant et objet de la pensée. Trois autres se penchent plus particulièrement sur le *Guide des égarés*: les problèmes qu'ont posés et posent encore sa traduction (A. L. Ivry), le motif de la femme et de la féminité (S. Kleinbraslavy), le thème de l'amour et la connaissance de Dieu (D. J. Lasker). Quant à Averroès, on sait l'importance qu'il accorda toute sa vie à Aristote et à son projet logique et politique, c'est ce que montrent tour à tour A. Chahlane qui examine ses commentaires sur les *Catégories*, les *Premiers et Seconds analytiques*, *Topiques*, *Poétique*, *Rhétorique* et *Réfutations sophistiques*, N. Elsakhawi sur la *Métaphysique* et M. Geoffroy sur le *De anima*. Font aussi l'objet d'une étude les questions de critique

textuelle des traductions hébraïques d'Aristote ((R. Glasner), les éditions d'Aristote avec commentaires d'Averroès qui furent faites à la Renaissance (R. Hissette), la traduction hébraïque anonyme de la *Philosophia* de Guillaume de Conches (J.-P. Rothschild), les diverses et intéressantes façons dont Hugues de Saint-Victor a retravaillé tout à la fois ses sources et ses propres œuvres (D. Poirel), la réécriture du *Proslogion* par Anselme (J. Marenbon) et, enfin, l'itinéraire herméneutique qu'implique la quête ascétique et mystique de Bernard de Clairvaux (M. C. Monteiro Pacheco). Cet hommage se termine par une bibliographie de tous les ouvrages et articles de Colette Sirat publiés jusqu'en 2004, ainsi que par les index des auteurs anciens, médiévaux et modernes.

JEAN BOREL

Vers la contemplation. Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance, Textes réunis par Christian Trottmann (Centre d'Études supérieures de la Renaissance. Le savoir de Mantice), Paris, Honoré Champion, 2007, 324 p.

Selon le récit qu'en donne M. Adrien Baillet, René Descartes crut, dans le deuxième songe de la nuit du 10 au 11 novembre 1619 «entendre un bruit aigu et éclatant qu'il prit pour un coup de tonnerre. La frayeur qu'il en eut le réveilla sur l'heure même et ayant ouverts les yeux, il aperçut beaucoup d'étincelles de feu répandus par la chambre». Il est bien connu que ce qui intéresse avant tout dans cette narration des songes par le biographe de Descartes est l'interprétation qui en est proposée. Or, selon cette exégèse, «l'épouvante dont il fut frappé marque à son sens sa syndérèse, à savoir les remords de sa conscience touchant les péchés qu'il a commis». Dans l'article qu'il consacre à la syndérèse cartésienne, dans l'ouvrage publié par Ch. Trottmann, Édouard Mehl pense pouvoir tirer de cet hapax du terme syndérèse dans le corpus cartésien bien des enseignements sur le début de la spéculaction du philosophe français. L'auteur n'hésite pas de parler d'une nouveauté radicale, car «c'est désormais par la voie de l'*expérience de la conscience* que s'édifie la science, et non par la voie de la science que s'édifie la conscience» (p. 289). Avec l'étude de Laurence Renault sur Spinoza («De l'actualité à l'activité : pensée humaine et acte pur chez Spinoza», p. 291-310) cet article de Mehl représente le terme final du double parcours décrit par l'ouvrage de Trottmann. On peut parler d'un double parcours puisqu'il s'agit à la fois d'une contribution à l'histoire du concept 'syndérèse' et d'un volume réunissant des études sur le rapport entre vie active et contemplative de l'Antiquité à la Renaissance. Le volume collectif comprend 14 études dont certaines retiendront plus particulièrement l'intérêt du philosophe et du médiéviste. Parmi les travaux dédiés à l'étude du terme syndérèse, l'article d'Alain le Boulluec est spécialement informatif puisqu'il éclaire le sens originel de cette notion qui résulte d'emplois dans le domaine de la philosophie, grecque et latine, de la Bible et de Pères grecs. Le Boulluec montre en particulier le rôle joué par s. Jérôme qui fait de la syndérèse «une instance de vigilance au-dessus des facultés de l'âme» (p. 9). L'ample étude que Dominique Poirel consacre à l'unité de la sagesse chez Hugues de Saint-Victor est bien plus qu'un aperçu sur la question du rapport entre la contemplation et l'action chez le Victorin. Il me semble que nous sommes ici en présence d'une remarquable synthèse de la pensée de Hugues qui, comme le montre Poirel, est à la recherche de l'unité entre action et contemplation. Il n'y a pas, chez cet auteur, deux domaines séparés mais tout, des arts mécaniques à la théologie, en passant par la géométrie et la grammaire, relève à la fois de l'action et de la contemplation. Alors que

l'article de Poirel est surtout dédié à une lecture attentive de l'œuvre étendue de l'auteur étudié, la contribution de Wayne John Hankey est d'un tout autre style («*Participatio divini luminis*, la doctrine de Thomas d'Aquin sur l'intellect agent: notre capacité à la contemplation», p. 121-155). Combattant vigoureusement une interprétation empiriste de l'épistémologie thomiste, Hankey, comme dans ses autres études, tente de montrer l'influence profonde du néoplatonisme sur la conception de la contemplation chez Thomas. À travers un dialogue continual avec les interprètes contemporains de Thomas, l'auteur cherche à étayer sa thèse principale de la profonde continuité entre le mode naturel de la connaissance humaine et la connaissance surnaturelle de Dieu dans la vision béatifique. D'autres études dans ce volume approfondissent le thème de la contemplation chez Hugo de Balma (Barbara Faes de Mottoni : «Hugues de Balma : contemplation et *raptus*», p. 157-171), Pétrarque (Maria Cecilia Bertolani : «Pétrarque, contemplation et vision», p. 173-189) et Jean Gerson (Marc Vial : «Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson», p. 215-232) ou encore explorent le domaine de la représentation visuelle comme l'analyse que Luc Bergmans propose de l'Agneau mystique des frères Van Eyck. Anca Vasiliu, en revanche, «menant une réflexion sur le seuil liturgique du regard à partir d'une icône roumaine du XVI^e siècle» (p. 12-13) invite à une méditation sur les limites de la capacité de l'icône à rendre visible le mystère («L'icône invisible ou le seuil liturgique du regard», p. 243-268). Parmi les articles de cet ouvrage j'accorde une place particulière à celui de Christian Trottmann qui se propose d'étudier la célèbre controverse de la doctrine ignorance (p. 193-213). La recherche érudite entend par là le débat autour de la doctrine de Nicolas de Cues, un débat qui commence avec l'attaque menée par Johannes Wenck de Herrenberg contre le traité *De docta ignorantia* du Cusain et qui se poursuit dans la discussion entre les moines de Tegernsee et Nicolas. Plusieurs aspects de cet article méritent l'attention de l'historien de la philosophie : Trottmann montre d'abord le lien qui existe entre ce débat et le thème de la syndérèse; par ailleurs, l'auteur insiste sur l'importance de la troisième étape du débat, à savoir la dispute entre Bernard de Waging et l'évêque humaniste Johann von Eych. Bernard résume de manière concise et précise l'enjeu de la controverse : «On demande s'il est plus utile, plus fructueux et plus salutaire de rester dans le siècle et de gagner auprès du Christ de nombreux mérites, par la parole et par l'exemple et d'être gratifié par conséquent d'une plus grande récompense dans la vie future plutôt que de rester libre pour soi seul et pour les choses divines et ayant renoncé à tout pour le Christ, de s'enfermer dans un cloître» (cit. p. 210). Trottmann propose une analyse critique de cette controverse qu'il reconstruit avec minutie, et il cherche à identifier l'enjeu de ce débat autour de la vie active et contemplative pour la modernité et sa genèse. Selon lui, les conséquences des dissociations qui, dans la controverse étudiée, étaient encore perçues dans leur rapport dialectique sont lourdes : «Mais cette dissociation de la *vita activa* à l'égard de son pendant dialectique, et qui la réduit par ailleurs à la seule activité technique de l'*homo faber* n'a-t-elle pas des conséquences désastreuses pour la modernité?» (p. 211). La réponse de l'auteur est affirmative et il rejoint le diagnostic de Hannah Arendt selon laquelle la désarticulation et la dévalorisation de la vie contemplative par rapport à la vie active mène à la condition de l'homme moderne. Cependant, selon Trottmann, Arendt n'a pas su saisir le véritable enjeu éthique et politique de ce qu'elle a su mettre en évidence. L'ouvrage publié par Christian Trottmann se veut une contribution à la réflexion sur ce double enjeu. Une telle ambition repose évidemment sur la conviction qu'une recherche historique peut effectivement contribuer au nécessaire travail de réflexion non seulement sur l'homme moderne mais encore sur l'homme contemporain. Le titre de l'ouvrage s'explique dès lors : vers la contemplation. Ce titre indique un mouvement auquel l'éditeur de l'ouvrage veut convier son lecteur, mouvement de pensée qui consisterait à redécouvrir l'enjeu et la portée de l'unité dialectique de la *vita activa* et *contemplativa*.

HEINRICH RICKERT, *Le système des valeurs et autres articles*, présentation, traduction et notes par Julien Farges (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 2007, 280 p.

Heinrich Rickert (1863-1936) est avec Wilhelm Windelband et Emil Lask l'une des figures dominantes du second courant du néokantisme classique qui se développa en Allemagne à partir des années 1870. Dès 1911, Rickert contribue à la revue *Logos – Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* et publie jusqu'en 1932 une série de dix articles. Julien Farges, ATER à l'université Paris IV-Sorbonne, propose ici la traduction de six d'entre eux : seuls ont été retenus les textes dont l'analyse concourt à l'élaboration d'une philosophie systématique des valeurs. Dans sa longue présentation (p. 9-47), Farges rappelle d'abord le cadre historique et conceptuel dans lequel s'inscrit le projet rickertien. C'est à partir de la conception logique de la validité défendue par son maître Windelband, ainsi que par Rudolf Hermann Lotze, que le concept de philosophie doit être interrogé. Rickert construit une doctrine des visions du monde (*Weltanschauungslehre*) qui ne repose plus sur une compréhension logique (selon l'ancienne opposition du sujet et de l'objet), mais avant tout axiologique. La question d'une unité de la valeur et de l'effectivité le conduit à poser un troisième règne, celui de la signification, intermédiaire entre le sensible et de l'intelligible. La philosophie se définit dès lors comme «interprétation du sens de la vie» (p. 62). La légitimité d'une *Lebensphilosophie* est précisément débattue dans les deuxièmes (*Valeurs de vie et valeurs de culture*) et quatrièmes articles (*La vie de la science et la philosophie grecque*). Opposé à la vision défendue par le biologisme naturaliste, Rickert réfute l'autonomie que l'on prête d'ordinaire à la vie : dépossédée de toute valeur en propre, sa validité demeure toujours conditionnée par des valeurs culturelles et historiques. La philosophie, en lien avec des objectivités historico-culturelles, s'éloigne d'une théorie transcendante de la connaissance adossée aux seules mathématiques de la nature. Sa critique épistémologique de la science moderne, depuis ses origines grecques, aboutit à une articulation entre historicité et systématisation. Cette idée sera approfondie dans le cinquième article, *Le commencement de la philosophie*, qui constitue bel et bien la pierre angulaire de l'ouvrage. Le principe d'hétérothèse, par lequel «toute connaissance procède de la position d'une dualité» (p. 30), devient le critère pour saisir la totalité du monde. Il offre ainsi la possibilité de concevoir un système ouvert où le matériau supra-historique se modifie et évolue sans cesse. Les principales articulations conceptuelles développées précédemment sont récapitulées dans l'ultime article, *Thèses pour le système de la philosophie*. Julien Farges accomplit un travail de traduction rigoureux, très bien documenté et annoté. Le lecteur francophone, désireux d'aborder le néokantisme de l'école de Heidelberg, trouvera dans sa présentation une excellente introduction à la pensée de Rickert.

FABRICE DUCLOS

DANIEL FREY, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer* (Études d'histoire et de philosophie religieuses), Paris, P. U. F., 2008, 300 p.

Comparer les herméneutiques de Gadamer et Ricœur est le défi que s'est lancé l'auteur. Partant du conflit des herméneutiques des deux penseurs (première partie), Frey passe à l'analyse des théories du langage pour montrer ce qu'est une herméneutique de la lecture (deuxième partie). Cette thèse de doctorat s'intéresse aux différentes significations du terme «lire», montrant que de la lecture aisée, on passe souvent à l'interprétation qui suppose effort : «lire est à la fois faire l'effort réel de suivre le texte des yeux, mais c'est aussi oublier cet effort pour saisir, comme immédiatement, le sens construit mentalement. Lire tend à passer pour un acte identique à celui d'entendre et

de comprendre.» (p. 7) Commune aux deux penseurs analysés est la conception de la lecture qui est «toujours plaisir de s'avancer dans la compréhension du monde». L'écrit a le mérite de désolidariser l'énoncé *dit* de l'événement *dire*. Comparant Gadamer et Ricœur sous l'angle de leurs herméneutiques, l'auteur, montre leurs points de rencontre et leurs divergences. Il reconnaît qu'il en est venu à lire Gadamer grâce à ses lectures de Ricœur. Ce qui réunit les deux hermènèutes, c'est leur recours à la réorientation ontologique de l'herméneutique opérée par Heidegger: la réflexion herméneutique s'est radicalisée et est passée d'une épistémologie de la compréhension à une ontologie. Mais les deux penseurs veulent aussi, à la différence de Heidegger, revenir vers la question épistémologique posée par Dilthey. Le grand apport de Heidegger aux deux hermènèutes est la reprise de la question du sens de l'être: «ce qui est en jeu dans la compréhension, notamment dans la compréhension d'un texte, ce n'est pas une connaissance intellectuelle de ce dont on parle, mais la saisie d'une possibilité de vie offerte par le texte, appelée 'chose du texte' par Gadamer, ou 'monde du texte' par Ricœur.» Si Gadamer insiste sur la conscience d'être affecté par l'histoire, mettant ainsi l'accent sur l'appartenance au passé plutôt que sur le futur comme le faisait Heidegger, et si Ricœur privilégie une philosophie réflexive fondée sur le cogito au sens kantien du terme et revisité par la phénoménologie, les deux admettent que «l'objet de l'herméneutique n'est plus la compréhension de l'être, mais le développement du thème de la compréhension comme *mode d'être*. Le rapport à l'objet compris n'est plus secondaire.» (p. 62) Ricœur vise à atteindre la conscience de soi, et non quelque au-delà de la conscience: en ce sens, la philosophie doit devenir herméneutique. Pour Gadamer, c'est l'herméneutique qui doit devenir philosophie: c'est en oubliant le cogito qu'on peut le mieux le découvrir. Selon le premier, une médiation dans l'interprétation par l'explication est un préalable nécessaire pour qu'il y ait compréhension authentique, alors que pour le second compréhension et interprétation tendent à s'identifier: «il considère toute interprétation comme la venue de la chose du texte elle-même, sans médiation explicite. Pour Gadamer, [...] on a toujours déjà compris ce qu'on interprète.» (p. 89) Dans la deuxième partie, l'A. met en parallèle les conceptions de la langue chez les deux penseurs. Il voit chez Gadamer l'importance accordée à la tradition comme langage et chez Ricœur celle concédée au discours. Dans l'optique gadamérienne, la théorie du langage est proche de la conception métaphysique de l'union intime du nom et de la chose. Pour lui, dans la suite de Heidegger, «plus que les signes langagiers, ce sont les mots qui doivent importer au philosophe: à travers le langage, c'est à la parole qu'il faut en venir.» (p. 131) Chez le philosophe français, la linguistique tient une place importante, car il tient pour foncièrement positive l'étape de l'objectivation scientifique du langage. Gadamer comme Ricœur reconnaissent que l'écrit est important, en ce sens que le langage acquiert par lui sa spiritualité. Lire devient donc pour Gadamer une activité essentielle, «une authentique relation de vie, de caractère historique, qui se réalise dans le milieu de la langue et que nous pouvons, pour cette raison, appeler dialogue, même lorsqu'il s'agit de l'interprétation de textes.» (p. 158) Comme il le dit, la lecture est passive: elle est écoute de la vérité. (cf. p. 181) Ricœur y voit avant tout le travail interprétatif dans lequel doit s'engager le lecteur. Une différence importante entre eux est celle de l'importance accordée aux types d'écrit: le penseur allemand accorde une attention particulière à la poésie, à tout texte orienté vers l'art; le philosophe français valorise le récit, type de texte où l'efficace de l'analyse structurale est patent. En dépit des différences de points de vue des deux penseurs, une chose leur est commune, le souci – au sens heideggérien – de la compréhension, qui n'est pas qu'un processus épistémologique, mais qui engage la totalité de l'être de celui qui cherche à comprendre. Remarque finale: l'auteur a d'abord connu l'œuvre de Ricoeur, mais il a très bien su analyser celle de Gadamer, en dépit de la complexité du langage de ce dernier souvent teinté de formules heideggériennes. Son analyse fera certainement date.

FRANS D. VANSINA, *Paul Ricœur, Bibliographie primaire et secondaire 1935-2008*, Leuven/ Paris, Peeters/Dudley, Ma, 2008, 624 p.

Première bibliographie exhaustive à ce jour d'un des philosophes français majeurs du XX^e siècle, le document de Frans D. Vansina offre un panorama des écrits de Ricœur et des textes qui lui ont été consacrés dans pas moins de 32 langues. Dans une première partie, l'auteur présente la bibliographie «primaire» de la vaste production de Ricœur, livres et articles. La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la littérature secondaire, qui montre bien l'impact de l'herméneutique dans le monde contemporain. Structuré selon la chronologie des textes, l'ouvrage propose aussi un index thématique précieux pour retrouver toutes les références nécessaires dans les textes de Ricœur et dans les articles qui lui ont été consacrés. Le travail titanique de l'auteur constituera certainement un document essentiel pour tout chercheur intéressé à l'herméneutique de Paul Ricœur.

JACQUES SCHOUWEY

FRANÇOIS RECANATI, *Philosophie du langage (et de l'esprit)* (Folio/Essais), Paris, Gallimard 2008, 265 p.

Comme l'A. l'explique dans sa préface, les conditions pratiques de l'exercice de la philosophie du langage ou, plus largement, de la philosophie analytique semblent exiger de ses auteurs qu'ils écrivent aujourd'hui en anglais. L'A. qui a «pour ainsi dire, disparu de la circulation» (p. 17) de la philosophie francophone revient donc, après près de trente ans de publications en anglais (dont certaines traduites en français), avec un livre directement écrit en français, qui constitue cependant la base d'un cours qu'il a prononcé (en anglais !) à Harvard. Notre ouvrage se veut une «introduction à la philosophie du langage» (p. 9), cette dernière étant elle-même «indissociablement» liée à la philosophie de l'esprit. Les points communs entre le langage et l'esprit sont d'abord qu'ils sont tous les deux structurés. Ensuite, les pensées sont analysables en concepts, elles sont des «combinaisons de concepts» (p. 11). Comme le langage, la pensée possède une sémantique et une syntaxe, «le contenu d'une pensée dépend[ant] des idées qu'elle mobilise» (p. 11). Pour certains «tout contenu représentationnel est d'abord et avant tout mental» (p. 14), alors que d'autres estiment que «les concepts dont se composent nos pensées sont eux-mêmes informés par le langage» (*ibid.*). Bref, pensée et langage doivent être étudiés ensemble par le philosophe qui veut se faire une représentation du fonctionnement des concepts et le fait que le mot «sémantique» soit présent dans le titre de trois parties sur quatre de cet ouvrage n'est pas dû au hasard, car sa «problématique centrale [...] tourne autour du sens, du contenu» (p. 20) et relève donc bien de la philosophie, plutôt que de la linguistique ou des sciences cognitives. La première partie, consacrée essentiellement à Frege et à sa descendance conceptuelle directe, cherche à répondre à la question «qu'est-ce que signifier ou avoir un contenu?» (p. 21). «Signifier» peut vouloir dire au moins trois choses: a) être associé à une représentation mentale; b) faire référence; c) jouer un rôle dans l'activité sociale de la parole. Chez Frege, il faut distinguer «la référence d'une expression (ce qu'elle représente) de son sens qui est la façon dont elle représente ce qu'elle représente – *le mode de présentation* de la référence» (p. 31). La notion de référence reste fondamentale, car «le sens n'est rien d'autre que la façon dont est présentée ou déterminée la référence» (*ibid.*). À cette distinction s'ajoute une troisième notion, celle *d'extension* qui peut être définie comme «la relation entre un terme général» (par exemple «blanc») «dénotant une propriété et les objets individuels qui possèdent la propriété en question» (p. 34, par exemple les cygnes blancs). Le système de Frege comprend donc trois niveaux. Carnap ramènera ces trois niveaux à

deux, l'intension et l'extension : l'intension est une propriété singularisante que possède un objet et «*l'extension* d'une expression est ce à quoi elle s'applique» (p. 247). Pour Carnap et ses successeurs *l'extension* peut ainsi être substituée à la notion frégéenne de référence. J. S. Mill avait, de son côté, proposé un système à deux niveaux, fondé sur les notions de *dénotation* et de *connotation*. Comme «chez Frege, le sens détermine la référence, chez Mill la connotation détermine la dénotation» (p. 47). David Kaplan, un des théoriciens de la référence directe (défendant l'idée que les noms propres sont des désignateurs rigides, c'est-à-dire vrais dans tous les contextes, parce que «directement référentiels», p. 254), imagine un système à trois niveaux faisant cependant «une place pour la référence directe, comme celui de Mill» (p. 49). Pour Kaplan «ce qui est rigide, c'est la relation entre un nom propre et son extension» (p. 50) qui ne varie pas «alors que dans le cas des descriptions définies, l'extension fluctue au gré de la situation dont on parle» (*ibid.*). Après avoir examiné la sémantique des mots, l'A. examine celle des phrases : la référence d'une phrase pourrait être un *état de choses* (p. 62) ou, selon Frege, sa valeur de vérité. L'argument de Frege fait référence au principe de compositionnalité, selon lequel «la référence du tout est fonction de la référence des parties» (p. 64). Or, on peut dans une phrase substituer à une expression, une autre de même référence, sans que le sens de la phrase soit modifié. «En revanche, la condition de vérité change quand on remplace une description par l'autre» (p. 65). Dans la deuxième partie («Sémantique et emploi»), l'A. examine les conditions d'une sémantique alternative à la sémantique référentielle, la pragmatique, qui s'intéresse en priorité à l'emploi qui est fait des mots. Dans ce type d'approche «c'est la fonction qui est première et le contenu qui dépend de la fonction» (p. 87), comme dans le slogan attribué à Wittgenstein selon lequel *meaning is use*. Pour les tenants de cette tendance (dont la contribution fondatrice est celle d'Austin) la notion de référence apparaît secondaire par rapport à celle de fonction ou d'emploi, alors que dans la conception traditionnelle (inspirée de Carnap) «la pragmatique presuppose la sémantique [...] et la sémantique presuppose la syntaxe» (p. 93). Dans la troisième partie («Sémantique et représentation mentale»), l'A. intègre dans sa présentation des éléments de philosophie de l'esprit (il s'agit de comprendre en quoi consiste une «représentation mentale»), en partant du présupposé que «la pensée articulée, est essentiellement linguistique, [qu']elle utilise un système de symboles doués d'une syntaxe et d'une sémantique» (p. 121). Dans cette partie, l'A. examine la question de savoir ce que veut dire «signifier», la plus importante du point de vue philosophique, et à laquelle la sémantique n'apporte pas de réponse (p. 128), en traitant notamment des idées de Searle sur l'intentionnalité, des signes naturels selon Grice et des prolongement donnés par F. Dretske et R. Millikan à la notion de signification naturelle. Dans la quatrième partie, intitulée «Le langage, la pensée, le monde», l'A. revient à la question de la référence «dans la perspective d'une théorie du contenu généraliste [...] d'inspiration pragmatique» (p. 24). Il commence par examiner les avantages respectifs de la théorie descriptiviste et de la référence directe qui stipule que «les objets que nous nous représentons [...] nous sont donnés directement dans l'expérience» (p. 163-164). Mais cette théorie n'est appropriée que pour «l'emploi attributif des descriptions» (p. 177) sans référence authentique, alors que «ce qui détermine la référence est d'ordre fondamentalement relationnel» (*ibid.*). Dans son expérience de pensée faisant intervenir Terre-Jumelle, Putnam arrive à démontrer que «la référence des mots ne dépend pas exclusivement des représentations mentales des utilisateurs du langage, mais aussi de l'environnement dans lequel ils se trouvent» (p. 188). Une approche externaliste s'est donc avérée indispensable pour contrer l'approche nécessairement internaliste du descriptivisme. La critique de ce dernier a abouti «à deux types de développements assez différents que l'on peut qualifier respectivement 'd'anti-frégéens' ou de néo-frégéens» (p. 192). C'est à la description de ces deux courants que sont consacrées les dernières pages du livre.

JOËLLE PROUST, *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, (Folio/Essais), 2005, 363 p.

On dira d'emblée qu'il s'agit d'un maître-livre destiné à devenir (ou déjà devenu) un classique. S'attaquant au problème philosophique traditionnel de la volonté, l'A. réussit à en faire un point nodal de la philosophie tout court. En s'inspirant des travaux les plus contemporains des sciences de l'esprit, l'A. établit une synthèse de la problématique de la volonté, dans un livre d'une grande précision, d'une clarté constante et pourtant d'une modestie de bon aloi, en philosophie. La discussion des thèses, la formulation explicite des arguments et des contre-arguments permet de suivre avec passion et rigueur le cheminement de la problématique. Il ne saurait être question de rendre ici l'ensemble de cette discussion, souvent technique, mais nous ne pouvons qu'évoquer les lignes principales des thèmes abordés. Le problème général de l'ouvrage pourrait être de comprendre «comment apparier les données objectives de plus en plus fines qui sont rassemblées sur les mécanismes de l'action et le savoir naturel de l'action qu'ont les agents» (p. 15), c'est-à-dire les données objectives sur la nature de la volonté et la perception qu'a le sujet de ces données. Il s'agit donc de comprendre comment apparier ce que la tradition philosophique a élaboré, depuis Augustin, sous le nom de *libre-arbitre* et qui serait la marque de la liberté proprement humaine (et dont certains penseurs anti-naturalistes estiment «que l'on ne peut réduire le sujet à n'être qu'un ensemble de mécanismes naturels», p. 19) avec les déterminismes psycho-physiologiques qui conditionnent l'action, c'est-à-dire la «volonté» de la nature ! Dans le chapitre 1, l'A. commence par baliser les questions liées à la philosophie de l'action : qu'est-ce qu'agir, quelle distinction y a-t-il entre action et tentative, quelles attitudes propo-sitionnelles (définies comme une «pensée d'un type donné [...] pourvue d'un certain contenu mental», p. 24) adopte-t-on dans l'agir volontaire ? Dans les chapitres 2, 3 et 4, l'A. examine successivement trois de ces attitudes : les causes (ou les raisons) de l'action, les intentions et les volitions. Il faut d'abord s'interroger sur «la causalité qui est à l'œuvre dans la volonté» (p. 25) : c'est ce qu'on appelle le problème de Malebranche, «celui de savoir comment nous pouvons remuer notre bras à volonté, sans avoir connaissance de ce qui fait que nous pouvons le remuer» (p. 25). Malebranche établit, contre Descartes, que «nous n'avons pas d'idée claire et distincte de notre âme» (p. 47), mais que nous avons cependant l'impression tenace de produire nos mouvements volontaires. Il conclut de cette difficulté que «les hommes ne peuvent agir physiquement que parce que Dieu veut qu'ils agissent chaque fois qu'ils veulent le faire» (p. 48). Wittgenstein montre que le «registre causal en matière d'action» (p. 25) n'est pas pertinent : Malebranche fait donc erreur lorsqu'il «tente de comprendre le lien entre volonté et exécution comme une relation causale», car «ce lien est rationnel» (p. 54). Davidson cherche, de son côté, à fournir une réponse à cette question par sa doctrine du monisme anomal, conjuguant une «thèse matérialiste concernant le statut de l'esprit-cerveau» et «une thèse non réductionniste concernant le statut de l'explication causale de l'action» (p. 62). Dans le chapitre 3, l'A. passe en revue «les variétés de l'intention» en montrant comment la théorie de l'intentionnalité de Searle innove par rapport à la théorie de l'action de Davidson : pour Searle c'est «l'intention, un type d'état mental irréductible» aux croyances et aux désirs «et qui possède sa propre sémantique», notamment une «relation causale sui-référentielle» (p. 81), qui est fondamentale dans l'action. Par ailleurs, Searle étend le concept d'action jusqu'à y inclure «celles qui sont effectuées sans intention préalable, indépendamment d'un raisonnement pratique» (p. 81). Il estime «qu'il n'y a pas d'actions sans intention» parce que «toute action implique nécessairement une intention-en-action» (p. 101). Au chapitre 4 l'A. pose la question «les volitions existent-elles ?» et commence par rappeler l'expérience du neuro-chirurgien Wilder Penfield consistant à stimuler manuellement les neurones du cortex moteur de ses patients, qui «voyaient et sentaient alors leur bras se lever. N'étant pas la source causale de ces

mouvements, ils n'avaient pas non plus de raison d'agir ou d'intentions qui auraient pu les expliquer» (p. 121). «Cette expérience suggère qu'il existe une étape proprement exécutive qui suffit à lancer l'action, indépendamment des raisons qu'on peut avoir de l'exécuter» (*ibid.*) et nous renvoie donc à l'interrogation sur l'existence ou non de volitions. Le volitionnisme, dont Locke a donné une définition particulièrement limpide et qui a été défendu plus récemment par Harry Frankfurt et Carl Ginet, insiste «sur le rôle causal joué par la volonté» (p. 125), c'est-à-dire le fait que c'est «l'acte mental volontaire qui préside à l'exécution de l'action» (p. 27). Cherchant à «comprendre la structure fonctionnelle de l'action» (p. 163), l'A. examine les objections que l'on peut adresser à cette théorie et réfute l'existence de volitions indépendantes de l'action ou qui la déterminent. Tout «en restant dans le cadre de la philosophie naturaliste» (p. 28), elle tient pourtant à maintenir l'existence de volitions, mais comme élément déterminant de l'action: «l'action complète, celle qui inclut le changement du monde qui forme le but de l'action, est l'expansion causale de l'action de base qu'est la volition. La volition constitue donc la partie déterminante de l'action, mais n'est pas une action dans l'action» (p. 299-300). Dans le chapitre suivant (5, «La conscience d'agir»), l'A. s'interroge sur la façon dont nous parvenons à «savoir ce que l'on veut faire» (p. 28), c'est-à-dire sur «la cohérence entre le contenu de la pensée et celui de l'action» (p. 183). Il s'agit, notamment d'établir «quand l'agent devient conscient d'avoir décidé d'agir» (p. 185). Un neurochirurgien américain, Benjamin Libet a établi que «lors d'un acte simple de flexion délibérée du doigt, l'agent devient conscient de sa volition 200 millisecondes avant que le muscle se contracte, mais 350 millisecondes *après* que son cerveau a engagé la planification de cette action... Le cerveau prépare donc l'action avant même que le sujet ait conscience de la vouloir» (p. 185). Peut-on dès lors affirmer encore que nous sommes libres d'agir, ce qui revient à se demander si «notre volonté peut être dite libre et [...] en quel sens» (p. 203). Ce sera précisément l'objet du chapitre 6, dans lequel l'A. commence par se demander si «la liberté est ou non compatible avec le déterminisme des causes qui déterminent la volonté» (p. 29). L'A. examine en détail la position «compatibiliste», pour laquelle «un agent peut être libre dans un monde déterminé» (p. 219), qui est celle défendue par Harry Frankfurt estimant que «la volonté peut être libre même lorsque l'action ne l'est pas» (p. 221). Ce penseur distingue les volitions de premier ordre (vouloir, désirer etc.) des volitions de second ordre (vouloir vouloir): une volition est libre, pour Frankfurt, «s'il y a conformité entre elle (*sc.* la volition de premier ordre) et une volition de second ordre» (p. 29). L'A. examine ensuite des objections à cette théorie «séduisante», dont la principale, inspirée de Locke (qui estime que la notion même d'un vouloir vouloir est absurde), montre le risque de la régression à l'infini, une volonté de troisième ordre venant justifier celle de deuxième ordre et ainsi de suite. Le dernier chapitre s'inspire d'une question qui apparaît encore chez Frankfurt: «peut-on vouloir être une personne» (p. 30) ou encore «peut-on vouloir être qui l'on est?». L'A. défend une position semi-réaliste de la personne en tentant de trouver une position intermédiaire entre le réalisme «qui reconnaît à la personne une forme d'existence stable» (p. 253) et le réductionnisme qui «dissout la personne au profit d'une propriété particulière des états mentaux sous-jacents» (*ibid.*). Pour ce faire, elle recourt à ce qu'elle appelle une «théorie mémorielle révisée» (p. 254), fondée sur l'idée que l'identité personnelle dépend de son ancrage dans le temps et donc dans la mémoire, qui permet seule un accès à soi. L'A. définit le soi comme une «structure de contrôle où une trace mémorielle est gardée de l'histoire des relations entre commandes et résultats» (p. 287). Ce soi, qui est une personne, répond aux critères suivants: 1) il est capable de métacognition; 2) il peut former des souvenirs et 3) il est capable de réorienter ses actions mentales sur la base de 1) et 2) pour planifier des actions futures (p. 286). Les dernières réflexions portent sur la manière qu'a une personne pour accéder à elle-même: l'A. montre que «l'accès conscient à soi a la même structure, une boucle de contrôle plus haut, que l'accès à sa propre action» (p. 288). L'on comprend mieux maintenant pourquoi il a fallu clarifier la nature

de la volonté pour saisir ce qu'est une personne, question philosophique éminemment importante car «être une personne n'est pas en son principe une fiction; ce n'est pas uniquement l'enjeu d'une mise en scène» (p. 291).

STEFAN IMHOOF

La part de l'œil, Revue de pensée des arts plastiques, n° 19, 2003-2004, Dossier : la représentation et l'objet, Bruxelles, imprimerie Poot, 2003, 270 p.

La livraison de cette revue à la présentation somptueuse et dont le titre évoque Georges Bataille, contient les actes d'un colloque intitulé «La représentation et l'objet», organisé par l'Académie royale de Bruxelles les 13 et 14 mai 2000. Les communications s'inscrivent la plupart dans l'un des trois axes suivants : la philosophie (particulièrement la phénoménologie), la psychanalyse et l'histoire de l'art. Leur intérêt provient souvent du regard croisé de ces disciplines les unes sur les autres. Les éditeurs ont fait suivre chaque article des minutes du débat auquel ont pris part les différents participants au colloque, ce qui confère au volume un aspect vivant. L'ensemble est richement illustré et remarquablement imprimé. Dans les contributions philosophiques on peut citer les articles suivants : d'Aram Mekhtirian une analyse de la théorie de la vision chez Berkeley; de René Lavendhomme, mathématicien, une tentative de description des propriétés de l'objet esthétique; de François Wahl, une analyse phénoménologique des peintures de Jean-Pierre Schneider; de Jocelyn Benoist une interrogation autour de la question «penser, est-ce nécessairement penser une représentation?» (p. 179). Dans les contributions relevant de la psychanalyse on citera : de Guy Le Gaufrey une évocation des métaphores mathématiques de Lacan (dont Sokal et Bricmont ont souligné, dans les «Impostures intellectuelles» le ridicule); de Jean Lombardi une interprétation psychanalytique de certaines fresques et peintures du peintre italien Luca Signorelli (1450-1532); de Luc Richir une réflexion sur la manière dont la sculpture, essentiellement baroque (chez le Bernin), a traité le dos des corps. Dans les contributions relevant de l'histoire de l'art (en discussion permanente cependant avec la philosophie et la psychanalyse) on mentionnera : de Claire de Ribeauvillé et Véronique Mauron une comparaison entre le livre de Georges Perec «W. ou le souvenir d'enfance» et certaines vidéos de Garry Hill, présentant des corps morcelés; de René Lew une analyse fouillée de la composition des tableaux du peintre flamand Jordaens (XVII^e s.), en particulier de l'organisation des mains dans «Le roi boit» (vers 1640); de Gérald Wajcam une étude sur la représentation de la voix dans les Annonciations de la Renaissance ainsi que d'autres études portant plus spécifiquement sur un peintre particulier.

STEFAN IMHOOF

LUCIEN JERPHAGNON, *Histoire de la pensée, d'Homère à Jeanne d'Arc*, Paris, Tallandier, 2009, 575 p.

Son titre un peu baroque souligne le défi que se propose cet ouvrage, consistant à retracer l'histoire de la pensée occidentale depuis ses prodromes dans la Grèce archaïque jusqu'à la toute fin du Moyen Âge. Un propos, qui plus est, assumé d'une seule voix. Une double gageure propre à éveiller quelques soupçons, n'était l'auteur en question. Lucien Jerphagnon est en effet un authentique spécialiste des philosophies antiques et médiévales, qui ont formé le cœur de son enseignement et l'essentiel de

son ample œuvre comme de ses travaux d'érudit (parmi lesquels l'édition des *Œuvres* d'Augustin pour le compte de la Bibliothèque de La Pléiade). Autant dire que le présent livre ne concède rien au dilettantisme ; simplement, ce n'est pas à des spécialistes qu'il se destine, ni comme une contribution savante supplémentaire qu'il se présente. Il s'agit là d'un ouvrage d'introduction, qui entend donner un accès aisé à l'histoire de la philosophie de l'Antiquité et du Moyen-Âge, où ne serait pourtant jamais sacrifiée la plus sérieuse information, qu'attestent déjà les révisions et augmentations dont ont fait l'objet ses différentes parutions. Car la présente livraison est en fait la quatrième que connaît ce texte. Paru chez Tallandier il y a vingt ans, en 1989, il constituait le premier tome d'une *Histoire de la pensée* dont la part moderne et contemporaine était confiée à Jean-Louis Dumas – une histoire reprise en son entier dans le Livre de Poche en 1996. En 2004, ce volume connut une parution isolée sous le titre *Les dieux et les mots. Histoire de la pensée antique et médiévale* (Tallandier, à nouveau), avant de ressurgir cette année, revu et augmenté encore, sous son nouveau titre. Un succès continu, qu'expliquent à mon sens trois facteurs, principalement. Tout d'abord le fait même de cette entreprise, en vérité herculéenne : menée d'un seul tenant – d'un seul élan, devrait-on plutôt dire –, cette introduction en gagne une homogénéité précieuse à un ouvrage de son genre. C'est ainsi que les généalogies, les héritages et les logiques d'école, si importants dans le cours de la pensée européenne, apparaissent avec une netteté particulière, tout comme, du même coup, les discontinuités, dont on perçoit bien le relief. Ensuite, sa tâche écrasante n'a pas entamé la bonne humeur de son auteur, que traduit à chaque page une écriture allègre, élégante et familière à la fois, qui parvient avec un rare bonheur à restituer les enjeux des questions et problèmes sans sacrifier au jargon – soigneusement distingué de l'indispensable vocabulaire technique. L'érudition, considérable, n'est jamais démonstrative mais se plie au propos, lequel en outre ne craint pas de dire que tout ne vaut pas tout dans «cette aventure hasardeuse, parfois terre-à-terre, parfois sublime» de la philosophie, et fait voir plaisamment que l'esprit n'a pas soufflé partout aussi fort. Enfin, le parti pris méthodique, pour dire ainsi, où deux principes se laissent repérer. D'une part, l'A. s'intéresse plus à la pensée se faisant qu'à la philosophie faite, d'où un accent porté moins sur les doctrines elles-mêmes que sur ce qui a pu amener les auteurs à poser les problèmes de la façon et dans les termes qui ont été les leurs. De là le caractère particulièrement réflexif de son histoire de la philosophie. D'autre part, le soin impérieux accordé à l'espace et au temps propres aux philosophes. Authentique historien lui-même (voir son *Histoire de la Rome antique*, sa biographie *Julien dit l'Apostat* ou son monumental *Les divins Césars. Idéologie et pouvoir dans la Rome impériale*, sans cesse réédités), Jerphagnon scrute avec minutie les contextes dans lesquels apparaissent œuvres et pensées, condition nécessaire selon lui pour leur rendre ce qui leur est véritablement dû. S'il est certain que «la pensée de notre temps est hantée par les problèmes et les solutions de tous les temps» (p. 526), il n'est pas pour autant question ici de partir d'une «modernité des anciens» ou d'une «actualité des médiévaux», tant ce sont moins les contemporanéités successives (ou l'actualité renouvelée) des pensées au fil de leur réception que l'inactualité de leur situation en regard des situations qui les ont suivies – et donc de la nôtre – qui retiennent l'A., lequel voit dans l'effet de décentrement produit sur nous par ces pensées ainsi reconduites à leur contexte la première de leurs leçons à notre endroit... Des principes qui justifient cet écart toujours que l'on remarque entre le propos et chacune des philosophies que celui-ci restitue : on est à mille lieues chez Jerphagnon du militantisme plus ou moins tranquille qu'on repère souvent dans les ouvrages historiques, *a fortiori* conduits d'une seule main. Un écart qui n'est pas celui du sceptique ni celui de l'historien positif, mais bien plutôt celui, philosophique, de qui soutient par l'acte que la pensée, bel et bien, commence avec l'étonnement, lequel a tout à craindre de l'adhésion doctrinale.

LUC FERRY, LUCIEN JERPHAGNON, *La tentation du christianisme* (Nouveau Collège de Philosophie), Paris, Grasset, 2009, 129 p.

Cet ouvrage est fait de deux conférences données le 16 février 2008 à la Sorbonne lors d'une séance publique du Collège de philosophie. La question générale portait sur les raisons ayant permis au christianisme de s'imposer dans l'Empire romain et de passer du rang de secte marginale à celui de civilisation. Dans sa conférence, intitulée «Pourquoi le christianisme ? Du point de vue des Romains», Lucien Jerphagnon cherche une réponse dans la nature de la piété païenne, et son état au moment de la rencontre avec les communautés chrétiennes. L'A. rappelle d'abord le caractère essentiellement formel de la religiosité romaine, qui dans la sphère privée aussi bien que dans l'ordre politique est d'abord affaire de bons rapports avec les dieux, ce qui passe par le respect scrupuleux de rites traditionnels. Les dogmes y sont absents, à proportion du caractère quasi-contractuel qui règle les attentions et les attentes; et s'il décèle dans les population grecques et orientales de l'Empire d'authentiques mouvements de ferveur spontanée, l'A. reste sinon d'accord avec R. Turcan disant que «La prière romaine n'a jamais rien d'une effusion mystique. C'est une sollicitation en bonne et due forme, aussi réglementée qu'une requête en justice». Avec cela, rien d'exclusif: les Romains, c'est chose connue, ont fait large accueil aux cultes étrangers, orientaux surtout, de plus en plus nombreux à Rome au fur et à mesure que l'Empire s'étendait. On dira même que le pragmatisme romain y trouvait doublement son compte, qui y voyait une façon de multiplier les assurances du côté des dieux en même temps que l'on évitait des crispations religieuses chez les peuples conquis. Autant dire que ce n'est pas son origine étrangère qui a pu desservir le christianisme et exciter contre lui de multiples préventions, ni même son monothéisme à proprement parler – les Juifs étaient tolérés sinon aimés à Rome. Mais plutôt l'exclusivisme farouche dont les chrétiens faisaient preuve, que doublait un rapport tout à fait inusité à la présence divine, vécue comme proximité intime et traduite dans les actes quotidiens par une attention toute neuve à la personne et au sacrifice de soi. L'un comme l'autre tranchaient résolument sur les habitudes romaines; et si le premier a valu aux chrétiens la persécution, le second est ce qui aura en fin de compte assuré le succès du christianisme, attirant des consciences que ne parvenaient à saturer ni la religiosité rituelle et civique ni les concepts impersonnels de la philosophie. Ce sont également la personne et les promesses insuffisantes de la philosophie qui sont au cœur de la conférence, plus arborescente, de Luc Ferry «Pourquoi la victoire du christianisme sur la philosophie grecque ?». Après avoir établi comme un legs de la mythologie l'univers ordonné et la juste place mortelle de l'homme, piliers de la sagesse philosophique grecque – et particulièrement du stoïcisme, qui la résume ici presque exclusivement en raison du contexte dans lequel s'est opérée la rencontre avec le christianisme –, l'A. fait voir l'inaptitude de cette sagesse à relever le défi chrétien de l'espérance. À la formulation stoïcienne de l'univers comme divine ordonnance rationnelle, à la contemplation de celle-ci par un philosophe qui doit y ajuster l'entier de sa conduite et y subordonner ascétiquement ses volontés comme ses désirs, et à la résorption sereine et détachée dans l'impersonnelle unité du tout, le christianisme oppose en effet le logos incarné, la foi, et la promesse d'un salut individuel. Toutes choses qui mettent fin au règne de l'anonyme rationalité cosmique, en tant qu'elles impliquent une relation personnelle à Dieu, où celui-ci et le croyant sont comme investis l'un par l'autre. Ce qui remet en question du même coup d'autres catégories de l'éthique philosophique (ainsi l'exigence de hiérarchie liée à l'idée d'univers rationnellement ordonné, remplacée par l'égale dignité et la méritocratie – encore que celle-ci semble mieux assortie à la morale républicaine invoquée à témoign par l'A. qu'à l'accueil de la grâce efficace), mais aussi la prétention à la sagesse – selon du moins ses propres forces –, et, en fin de compte, la philosophie elle-même, vouée bientôt à un rôle de servante. Cela parce qu'il lui aura manqué la séduction irremplaçable que pouvait exercer, sur les cœurs plus encore que sur les esprits, la promesse d'une résurrection personnelle, autrement dit l'appel de l'amour.

FRANÇOIS FÉLIX

JOHN ELSTER, *Le désintéressement* (Les Livres du Nouveau Monde), Paris, Seuil, 2009, 377 p.

D'entrée de jeu, l'auteur pose le problème : «Le désintéressement est-il possible ? Est-il connaissable ? En tant que phénomène empirique, est-il important ? A-t-il des conditions psychologiques, sociales et institutionnelles qu'il soit possible d'identifier ?» (p. 9). Par désintéressement, il faut comprendre un comportement issu d'une motivation désintéressée : l'agent ne poursuit aucun intérêt personnel, qu'il soit matériel ou non. Jusqu'à présent, d'une manière générale, les réflexions abordant ce thème ont abouti à des réponses négatives. Si pour les économistes, l'être humain se réduit à un *Homo economicus* qui poursuit rationnellement son intérêt, l'herméneutique du soupçon règne chez des penseurs comme Nietzsche, Marx, Freud, ou encore chez les moralistes français. Pour ceux-ci, l'homme n'est pas purement égoïste, mais plutôt égocentrique : un acte apparemment désintéressé provient souvent du désir d'approbation (externe et/ou interne) engendré par l'amour-propre (p. 25-55). Pour appréhender correctement le désintéressement, il faut donc analyser les motivations sous-jacentes. S'appuyant sur les moralistes, l'auteur reprend la classification suivante : l'homme est motivé par la raison, la passion ou l'intérêt (p. 57-85). Il distingue également trois formes de désintéressement : le désintéressement de fait (celui du juge), le désintéressement par choix (celui de l'altruiste) et le désintéressement par négligence (celui du vengeur, qui néglige son intérêt parce qu'il est sous l'emprise de la passion) (p. 87-116). C'est évidemment essentiellement aux deux derniers types de désintéressement que l'auteur s'intéresse. Une fois le cadre conceptuel posé, l'auteur a recours à des supports d'analyse aussi variés que les expériences psychologiques, la théorie des jeux, les réflexions des moralistes du XVII^e siècle, la théorie politique du XVIII^e siècle et la littérature pour cerner le phénomène du désintéressement dans un certain nombre de domaines où il est susceptible de se manifester. Dans certaines situations, ce sont des normes sociales qui dictent un comportement désintéressé. Premièrement, l'équité : sacrifice-t-on souvent son intérêt pour la promouvoir ? Dans les cas où il n'y a pas d'ambiguïté possible sur le concept d'équité, l'auteur constate que le désintéressement est plutôt répandu, mais dès lors qu'il n'y a pas de définition consensuelle de cette notion, ce qui est fréquent, les hommes en adoptent volontiers une conception opportuniste. L'être humain est donc intéressé, mais soucieux de ne pas apparaître comme tel (p. 119-147). Dans le domaine de la norme sociale de la réciprocité, il s'agit de déterminer s'il y a parfois sacrifice de son intérêt pour récompenser les comportements équitables (réciprocité positive) ou punir les comportements inéquitables (réciprocité négative). Contrairement aux prédictions théoriques, l'auteur conclut que la réciprocité positive existe, mais qu'elle est subvertie par l'intérêt ; la réciprocité négative peut cependant limiter l'égoïsme. Il s'agit ici des cas de «punitions altruistes», très répandues, qui constituent un véritable ciment pour la société (p. 149-182). Pour ce qui concerne les transferts intergénérationnels, l'auteur réfute l'analyse des économistes, et conclut que le désintéressement et un certain sens du devoir jouent un rôle important à ce niveau. De même, l'altruisme entre pour une part non négligeable dans la décision de faire une donation charitable : l'auteur ne nie pas l'existence de l'«effet Valmont» (chaud au cœur provoqué par le plaisir de donner – c'est donc un sentiment qui relève de l'amour-propre) cher aux économistes, mais il y a forcément aussi une disposition altruiste qui se mêle à ce souci interne du désintéressement. Ce dernier n'étant pas mesurable, on ne peut malheureusement pas estimer non plus l'ampleur du souci désintéressé (altruisme) (p. 183-216). Selon certaines théories économiques, les hommes qui sacrifient leur vie lors de missions suicide le font par intérêt. Après avoir démontré l'incohérence de cette approche, l'auteur conclut que les motivations des combattants sont souvent désintéressées, mais qu'il ne s'agit pas forcément toujours d'un désintéressement par choix : les sentiments comme l'humiliation, le désir de vengeance, voire la gloire personnelle, peuvent donner naissance

au désintéressement par négligence (p. 217-242). Venons-en au paradoxe du vote : s'il était vraiment rationnel et intéressé, l'être humain ne se rendrait jamais aux urnes. Dans ce domaine, l'auteur prouve la coexistence de motivations intéressées et désintéressées. Il est d'ailleurs possible de favoriser le désintéressement par l'instauration d'une procédure de vote croisé. Finalement, les décisions collectives semblent favoriser le souci du désintéressement plutôt que le souci désintéressé (p. 243-330). En conclusion, l'auteur constate que l'égoïsme universel postulé par les économistes n'est pas plausible, mais que si la société, comme le suggère La Rochefoucauld, est pleine d'égocentriques intéressés quoique soucieux de désintéressement, le fait même que ce souci de désintéressement soit répandu implique nécessairement l'existence d'individus altruistes (p. 335-358).

CAROLYN GALLIS

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *Conscience et roman*, t. I : *La conscience au grand jour* («Paradoxe»), Paris, Minuit, 2009, 288 p.

Voici un nouvel ouvrage du philosophe Jean-Louis Chrétien qui pourrait bien, de prime abord, déconcerter ses lecteurs, tant il semble se consacrer à ce qu'ordinairement nous nommons *critique littéraire*. Consacrer une étude, qui plus est annoncée en deux volumes, aux questions du monologue intérieur ou à la présentation de la conscience sous la forme du récit de style indirect, qu'est-ce que cela peut bien avoir de philosophiquement pertinent ? Mais outre qu'il convient de se défier de ceux que l'A. a pu naguère nommer les «douaniers de la pensée», il est fondamental de comprendre que ce qui se déploie ici ne fait que poursuivre, par des voies différentes, un projet bien plus englobant que l'A. nous rappelle lui-même : «celui d'une généalogie des figures de l'intériorité, et de la manière dont elle devient "subjectivité"» (p. 40). Composé de sept chapitres, ce premier tome intitulé *La conscience au grand jour* traite ainsi de la question majeure de «l'empire croissant de la subjectivité dans l'existence et le roman» en ce qu'elle aboutit à une «mise à nu de l'intime», à «l'exposition de ce qu'il y a de plus secret» (p. 9). Ainsi, faisant office d'introduction, le premier chapitre de l'ouvrage entend mettre au jour – ce qu'il fait très clairement – les données du problème. Nommant «cardiognosie» (p. 19), la connaissance immédiate de ce qu'un homme a de plus intime et de plus profond, le secret de sa conscience ou de son cœur, l'A. remarque que le roman moderne a voulu ainsi progressivement s'approprier ce que les théologiens jusqu'alors réservaient à la puissance divine. Explorant la conscience, nous livrant les secrets du cœur d'autrui tel que nous ne pouvons jamais les connaître, le romancier moderne a développé un «idéal de transparence et de vision intégrale, d'autopsie de la conscience» (p. 35) – tout autant, en voulant faire cette «expérience de l'inexpérimentable» (p. 13), qu'il a pu, progressivement en souligner les limites et les apories. Aussi, comme le souligne l'A.. l'objet de son étude n'est pas «d'assigner une *cause* à cette transformation du roman, mais d'en penser le *sens* et les conséquences, en décrivant aussi *comment* la conscience y est présentée et montrée.» (p. 13) Suivent alors deux parties, l'une l'autre passionnantes, cheminant au travers de l'écriture romanesque. La première, consacrée à la littérature du XIX^e siècle, se concentre sur les ouvrages de Stendhal (ch. II), de Balzac (ch. III) et de Hugo (ch. IV). La seconde, consacrée à celle du XX^e siècle, aborde l'écriture de V. Woolf (ch. V), de W. Faulkner (ch. VI) puis de S. Beckett (ch. VII). S'il convient de laisser au lecteur le soin de découvrir, dans le détail, les riches analyses de l'A. – dont la culture littéraire et philosophique apparaît, une nouvelle fois, peu ordinaire –, on notera toutefois que ce parcours (au demeurant parfaitement justifié jusqu'en ses choix et limites explicites, cf. p. 38) d'auteur en auteur n'a rien d'une plate juxtaposition. Aussi plus que d'un écrivain à l'autre, cheminons-nous de problème en problème. Car si «la cardiognosie va de soi pour Stendhal», et si Balzac en «fait la

théorie», elle est, nous dit l'A. «pour Hugo intensément problématique, et en fin de compte impossible» (p. 178). «Hugo ne pratique la scrutation des consciences que pour en souligner sans cesse le caractère incertain, fragile, et finalement aporétique.» (p. 180) Ou encore, il «laisse le secret être secret, et montre l'abîme de la conscience comme abîme» (p. 182). Or l'analyse des auteurs du XX^e siècle choisis pour la seconde partie de ce livre va confirmer cette perspective. Analysant *Les Vagues* de V. Woolf, l'A. montre que si «la cardiognosie et la communication des pensées remplacent le dialogue effectif» (p. 211), ce n'est en fait que pour aboutir à cette question aporétique de ce que signifie être *soi* (cf. p. 218). D'une autre façon, mais d'une façon non moins troublante, *Lumière d'août* de W. Faulkner déploie ce que l'A. nomme une «docte ignorance» en ce qu'en lui «nous comprenons tout ce qu'il faut pour saisir véritablement l'incompréhensible comme tel, dans sa gravité.» (p. 245) «Docte ignorance» donc, «puisqu'il faut pénétrer très avant dans la conscience de l'autre pour savoir qu'elle est vide de pensées.» (p. 251) Quant à *L'Innommable* de S. Beckett, il souligne un paradoxe majeur de la logique cardiognosique: car comme l'A. le dit, avec Beckett «nous voyons la face d'ombre de ce dont le grand roman du XIX^e siècle montrait la face lumineuse: l'invention de personnages mine mon identité au lieu de l'élargir, et n'aboutit qu'à des fantoches au lieu de manifester ma puissance plastique et imaginative.» (p. 279) On l'aura compris, ce livre qui donne constamment envie de (re)lire les œuvres dont il parle, relève de tout autre chose que de ce qu'on nomme ordinairement «critique littéraire». Sans que celle-ci ne soit en rien dévalorisée, puisqu'elle est même constamment et savamment sollicitée, il s'agit surtout de comprendre que cet ouvrage médite, à nouveau frais, ce que l'A. ne cesse, de livre en livre, de reprendre et d'approfondir: le rapport à la parole, la critique de la transparence, la logique du secret (et ce depuis son tout premier ouvrage) comme ce thème ici récurrent du rapport entre *peras* et *apeiron*, entre la limite et l'illimité. À vouloir tout dire, tout ressaisir, tout déployer, ce qui se déploie n'est plus que l'effroi de l'obscur et de l'innommable. Là n'est pas le moindre des paradoxes de notre modernité, et le moindre des intérêts de ce livre brillant et passionnant. On attend déjà le second tome.

PHILIPPE GROSOS

JACQUES BOUVERESSE, *La connaissance de l'écrivain*, Marseille, Agone, 2008, 237p.

Interpellé par l'assertion de Zola: «La vérité est que les chefs d'œuvre du roman contemporain en disent beaucoup plus long sur l'homme et la nature, que de graves ouvrages de philosophie, d'histoire et de critique», l'A. sollicite, avec la rigueur et l'esprit de finesse qu'on lui connaît, écrivains, critiques et philosophes pour approfondir la question. Ainsi sont cités, pour nous limiter à quelques noms, Bourdieu, Descombes, Putnam, Wittgenstein, d'une part, et d'autre part Rancière, Nussbaum, Musil, Proust. Ce dernier considérait comme analogue le rapport établi par l'écrivain dans le monde de l'art entre deux objets et celui de la loi causale dans le monde de la science. La création littéraire transmet une connaissance vécue, qui peut être aussi connaissance – non rationnelle – de la vérité. La littérature est le moyen le plus approprié pour exprimer, sans les falsifier, l'indétermination et la complexité de la vie morale. La connaissance par le roman est alors autre chose que la connaissance «propositionnelle». La force de la suggestion est plus grande que celle de la pensée intellectuelle; elle est puissance transcendante vectorielle. Mais attention aux problèmes mal posés; il convient de combattre le mensonge par excellence qu'est l'idéalisme moral. Les œuvres littéraires nous demandent de nous mettre à la place des gens dans diverses situations, de partager espérances, craintes, intérêts et de faire un va-et-vient entre le général et le particulier concret. Quand il le faut, l'intelligence, reconnaissant une valeur supérieure, limite par

raisonnement ses prétentions pour s'en faire collaboratrice. La vérité saisie devrait être accessible à tous, à toute conscience attentive et de bonne volonté. Et cela va de pair avec le connais-toi socratique. Wittgenstein pensait que la solution du problème de la vie se reconnaît à la disparition de ce problème et qu'elle peut être expérimentée par quiconque y est parvenu, et qu'elle peut dès lors être appelée *vérité de la vie*. De très belles citations de *La recherche* de Proust sont très judicieusement choisies par l'A. Tant par les mises en abîme que directement par son propre texte, il nous incite à une double gratitude à éprouver pour l'écrivain comme pour le philosophe, par l'expérience qu'ils raniment et éclairent de notre propre vécu. Cela ne peut se faire sans une double générosité, tant celle du lecteur que celle de l'auteur. Une fois de plus, Jacques Bouveresse nous donne ici un livre admirable, qui se termine par ces lignes : «La vraie vie est effectivement déjà là, dissimulée à une profondeur pas nécessairement très grande sous la surface de n'importe quelle vie [...] et elle ne l'est pas, puisqu'elle reste invisible».

CLAUDE DROZ

PHILIPPE GROSOS, *Péguy philosophe*, Chatou, La Transparence, 2007, 165 p.

«Face à ce qui dit *non*, qui nie et détruit, la signification première des œuvres de Péguy et de Bernanos, en cela ultimement conjointes, est de nous rappeler au *oui* de l'existence. C'est pourquoi celles-ci, marquées par leur profonde vocation religieuse, n'auront en vérité répondu au monde moderne qu'en répondant ultimement de lui. La première parole est une réponse. C'est aussi la seule qui fasse œuvre». Cette dernière phrase du livre, laquelle résume magnifiquement les intentions et les enjeux réels de l'écriture de Péguy, éclaire aussi de manière pertinente chacun des thèmes de réflexion que Philippe Grosos nous propose dans les huit articles qu'il a rassemblés ici et qui ont été publiés entre 1992 et 2003 dans des actes de colloques ou des revues littéraires et philosophiques. C'est bien de ce «*oui* de l'existence» qu'il s'agit dans la manière dont Péguy envisage sa méditation de la finitude humaine, du charnel, de l'incarnation et du temporel, dont l'A. voit bien qu'elle se présente comme une «philosophie positive de la renonciation à la totalité et à la toute-puissance, de l'acceptation du don et du donné, et corrélativement de la reconnaissance de la transcendance» (p. 32). Et la grandeur de cette méditation est bien qu'elle a su créer une langue poétique spécifique, dont la répétition est l'une des marques essentielles que Gilles Deleuze a remarquablement su qualifier d'«avant-langage, un langage auroral où l'on procède par petites différences pour engendrer de proche en proche l'espace intérieur des mots» (p. 33). Ce «*oui*» clarifie le désir que Péguy a eu non seulement de 'penser en sa langue', le français qu'il aimait tant, mais aussi celui de 'penser sa langue' comme le dit l'A., qui expose de façon originale et inédite la confrontation de Péguy avec l'allemand, laquelle a précisé ses choix : «Là où l'allemand resserre et condense pour s'enraciner et ainsi *parler*, le français de Péguy, quant à lui, répète, c'est-à-dire déploie et libère. [...] Si l'on peut dire que Péguy a rejeté la langue philosophique allemande, il convient dès lors d'ajouter que c'est pourtant la confrontation à cette langue-là qui lui a permis d'aller jusqu'à la racine du français, et ainsi d'inventer sa propre langue» (p. 53). Et si Péguy a toujours conçu la vie humaine comme une «traversée», un chemin à parcourir, qui a débouché sur une philosophie de la marche comme l'expression même, dans l'effort qu'elle exige, de l'avancée existentielle, intellectuelle ou spirituelle, comme une catégorie fondamentale de l'existence et l'«une des traductions physiques et pathiques possibles de la pensée en acte» (p. 67), «ultime chemin qui mène à l'autoréalisation au sens de l' *'historicisation de soi'*» (p. 71), bref comme un 'existential' qui a partie liée avec toute authentique parole (p. 76), libérée de tout bavardage, parole de réponse, de chant, de désaisissement, c'est bien aussi à cause de ce même '*oui*' à ce qui nous est donné de vivre, et dont nous sommes pleinement responsable. Cette parole de désaisissement, pour Péguy, s'exprime

alors, au cœur même de son écriture poétique, par les blancs, dont l'A. nous montre qu'ils sont, dans l'unité de significations qu'est le livre, un «moment apertural du sens» essentiel, et qu'ils sont seuls à pouvoir nous faire «accéder à la sphère pré-réflexive car pré-linguistique de l'écriture», et nous mettre ainsi face à l'origine de la parole, à la ressaisie rythmique originale de toute acte de création, qu'elle soit celle du sens comme celle du monde (p. 91 *sq.*). Dans les articles de la seconde partie, l'A. met en lumière les nombreux combats que Péguy a menés contre vents et marées, encore une fois, au nom du même 'oui de l'existence'. D'abord contre la nouvelle manière de faire de l'histoire, par la multiplication seule des documents et qui ne vise qu'à épuiser la connaissance causale de l'histoire, face à l'ancienne façon, philosophiquement plus signifiante et plus défiante à l'égard de toute prétention à l'objectivité du fait, et abordant, dans un effort conjugué de méditation, la chose même, le sens de ce qui est en question, dans une perspective théologique ni dissimulée ni honteuse, qui donne sens et condition d'interprétation à tout événement historique. Contre la dégradation du tissu social ensuite, avec la montée en puissance de l'argent, de la corruption, de l'immoralité et de toutes les formes que commence à prendre le règne de la quantité, bref, contre une modernité envahissante qui renie son passé sous tous les fronts. Si la polémique et la dénonciation en ont été les armes offensives, il n'en demeure pas moins, et nous remercions l'A. de le souligner fortement, que relire Péguy aujourd'hui, c'est se replonger au cœur de ce qui lui fut essentiel, la foi chrétienne la plus exigeante, et ainsi ressaisir la modalité singulière de son apport critique à une modernité dont il a su percevoir prophétiquement les premières dérives.

JEAN BOREL

Loïc CERY (éd.), *Saint-John Perse et la mantique du poème, Vent, Chronique, Chant pour un équinoxe* (La Nouvelle Anabase 2, *Revue d'Études persiennes*), Paris, L'Harmattan, 2006, 468 p.

Les études persiennes s'accélèrent depuis quelques années et sortent enfin des réactions émotives qui les ont caractérisées durant plusieurs décennies, qu'elles fussent béatement révérentielles et admiratives, ou au contraire suspicieuses et trop rapidement critiques, pour aborder en son essence la pensée poétique de Perse et les poèmes dans leurs différents moments d'inspiration et de création. C'est à un patient travail d'analyse et d'exégèse que les chercheurs tentent dès lors de se livrer, mais il ne se fait pas sans peine, car c'est pour eux tous la découverte de la vérité de ce que Perse lui-même avait dit de sa poésie dans une lettre à la *Berkeley Review*, datant du 10 août 1956, au sujet d'une «méprise assez courante de la critique américaine qui tendrait à suspecter, dans l'abondance et le mouvement de larges déroulements poétiques français, je ne sais quel abandon extérieur à l'amplification verbale, alors qu'en réalité de tels déroulements comportent plus de soustractions que d'additions, et ne sont encore, au total, qu'une somme de contractions, d'omissions et d'ellipses – la densité y demeurant la loi de toute grandeur contre la grandiloquence». L'avertissement est de taille. Il suffit d'ailleurs d'apprendre un seul poème de Perse par cœur pour mesurer combien sont cruciales ces soustractions, contractions, omissions et ellipses, et combien ardu est le chemin inverse qu'il faut refaire pour les comprendre. Le volume contient deux parties, un *Essai didactique* et un *Dossier philologique*, toutes les deux placées sous le signe de la 'mantique', cet art de la divination dont il est question dans *Vents* et qui remonte au délire divin qui, dans le *Phèdre*, l'emporte en beauté sur la sagesse et l'art humain. Les deux lectures herméneutiques auxquelles se livrent Loïc Céry et Esa Hartmann dans l'«essai didactique» nous plongent d'abord dans les particularités thématiques et structurelles de *Vents*, poème auquel Perse accordait une importance toute particulière au sein de son œuvre, dont l'idée de renouveau est l'argument principal, et qui s'organise

tout entier autour de la narration du souffle, de l'emprise, de l'enseignement apporté aux hommes par la force des vents, elle-même intermédiaire de l'élan vital primaire; elles nous immangent ensuite dans les développements du cycle provençal de *Chronique* et *Chant pour un équinoxe*, poèmes qui s'inscrivent dans la période créatrice et existentielle d'une fin de vie, où se manifestent plus que jamais les préoccupations métaphysiques de Perse, les interrogations face au destin de l'âme au seuil de la transcendance et de la mort. Les onze études critiques du 'dossier philologique' se concentrent d'abord sur quelques thèmes précis de *Vents*: la conception de l'histoire (C. Camelin), l'inspiration des sciences (C. Rivoire), la naissance mythique de l'écriture (E. Hartmann), et une tentative remarquable d'analyse narratologique (C. Rivoire), puis se penchent, dans *Chronique*, sur la distance que Perse prend par rapport à son origine et appartenance antillaise (S. Kassab-Charfi) et le paradoxe du 'grand âge' et de la métaphore de la 'fraîcheur du soir' (P. Brunel). Les dernières contributions examinent les lumières et les ombres de *Chant pour un équinoxe*, paru l'année de la mort du poète en 1975, et conçu non pas tant comme un testament poétique que comme les fragments d'un plus grand projet demeuré inachevé.

JEAN BOREL

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *Pour reprendre et perdre haleine. Dix brèves méditations*, Paris, Bayard, 2009, 221 p.

Très librement composé, ce nouvel ouvrage de Jean-Louis Chrétien consiste en une série de «dix brèves méditations» sur dix mots: ceux de *souffle, chemin, tentation, attention, recueillement, bénédiction, paix, douceur, abandon et blessure*. Comme le signale l'avant-propos, ce recueil est dû à la sollicitation première de l'éditeur. Et pourtant, on se méprendrait fortement à croire qu'il n'est pas de part en part maîtrisé, aussi bien dans le choix des termes médités que dans le parcours d'ensemble proposé au lecteur. L'intérêt que porte l'A. à ces termes, et qu'il contribue ainsi à faire entendre, vient de la tenue spirituelle qu'il retrouve en eux. "Spirituelle" est ici l'adjectif approprié, car il dit à la fois la teneur spéculative du raisonnement et la dimension religieuse (ici «biblique et chrétienne» [p. 10]) de la méditation. C'est en effet fort de sa singulière culture philosophique, mais aussi théologique – notamment, en cet ouvrage, fort d'une grande attention à la mystique – que chacun de ces termes est relu. Conformément à ce que l'A. a déjà de nombreuses fois souligné, cette lecture est polyphonique, en ce qu'elle consiste non pas à imposer solitairement un sens nouveau à de vieux termes usés, mais d'une tout autre façon à accueillir la tradition des penseurs, qu'ils soient poètes, philosophes ou théologiens, à s'en nourrir, afin, comme disait André du Bouchet, de «peser de tout poids sur le mot pour qu'il éclate et livre son ciel». Bien que polyphonique, cette lecture conserve en cet ouvrage une légèreté d'écriture, laquelle n'est pas incompatible avec ce qui peut relever d'une gravité du propos. Qu'aucune note de bas de page ne vienne rompre la continuité de la lecture, signifie certes ici l'adoption d'un style aujourd'hui peu académique. Toutefois, cela ne doit en rien égarer le lecteur soucieux d'acribie. Savamment nourri, cet ouvrage est aussi savamment pensé, et le lecteur attentif – l'attention est un des termes magistralement étudiés – saura trouver de quoi nourrir sa réflexion, à condition cependant qu'il sache se laisser enseigner par cette lecture. Ce livre peut en effet être considéré comme un de ceux qui n'a de sens qu'à être approprié par le lecteur, ou encore un de ceux qu'il est impossible de comprendre si ce terme ne signifie qu'*intelligere*, c'est-à-dire si cette compréhension, en lui, ne met en jeu qu'une seule intellection plutôt que lui-même comme personne. En cela, il est aussi, comme les nombreux et récents ouvrages de l'A. le révèlent de plus en plus clairement, dans la lignée spirituelle des thèses augustinianes.

PHILIPPE GROSOS

MICHAEL DE VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Langages* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, Edited by Alexander Lubotsky, Vol. 7), Leiden-Boston, Brill, 2008, 825 p.

La publication de ce dictionnaire constitue la première pierre d'un plus vaste édifice projeté en 1991 par Robert Beekes et Alexandre Lubotsky, qui devrait aboutir à un Dictionnaire complet des vocabulaires attestés dans toutes les langues indo-européennes et remplacer, par la prise en compte des énormes progrès réalisés ces dernières décennies dans la reconstruction du proto-indo-européen et la révision d'un grand nombre d'étymologies, l'ouvrage de Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, paru à Berne en 1959. Le but que les deux auteurs se sont donc assignés ici n'est pas de faire un dictionnaire étymologique complet du latin, mais de répertorier l'ensemble des racines et radicaux du vocabulaire latin et des autres langues italiques – sabelliques ou osco-ombriennes (osque, ombrien, sabin, samnite, pélignien, volsque, marse, marrucin et sud-picène), latino-faliques (latin parlé dans le centre-ouest de l'Italie et le falisque, dialecte du nord de Rome à l'époque de l'empire romain), et vénète (parlé en Vénétie entre le delta du Pô et le sud des Alpes et attesté par quelques inscriptions remontant aux V^e et VI^e siècles av.J.-C.) – provenant du proto-indo-européen, à l'exclusion donc des langues non-italiques, celtique, étrusque, germanique, grec et sémitique. Une excellente introduction précise les problèmes de définitions concernant les différents champs linguistiques étudiés, les questions méthodologiques afférentes aux nombreuses et délicates discussions au sujet des étymologies, les différents moments de la reconstruction du proto-indo-européen et la phonologie et, enfin, ce qui concerne l'emploi lui-même du dictionnaire et la compréhension des abréviations utilisées. Par plus de 1900 entrées et l'examen approfondi d'environ 8000 lemmes latins et de tous les mots attestés avant Cicéron, cet ouvrage offre le dernier stade de la recherche et comble ainsi une insatiable curiosité dans l'ordre de l'origine des mots et des langages que nous avons hérités. Une mise en page aérée et un magnifique choix de caractères différenciés pour la composition des articles rendent la lecture et la consultation agréables. Une bibliographie complète et un index de tous les mots étudiés, répartis par ordre alphabétique dans chacune des langues envisagées, achèvent de faire de ce premier dictionnaire une réussite dans le genre.

JEAN BOREL

ANNIE DUFOUR, GILLETTE LABORY (éds.), *Abbon, un abbé de l'an mil* (Bibliothèque d'Histoire culturelle du Moyen-Âge, 6), Turnhout, Brepols, 2008, 470 p.

Histoire de la théologie

L'abbatiat d'Abbon est important par l'essor qu'il a su donner non seulement à la vie monastique du X^e siècle, mais encore et surtout aux différents arts du *quadrivium*, ce qui en fait l'une des deux gloires, avec l'abbatiat de Gerbert son contemporain, de ce qu'on appelle aujourd'hui «la troisième Renaissance carolingienne». Les travaux du colloque qui s'est tenu à Orléans et à Saint-Benoît-sur-Loire du 10 au 12 juin 2004 pour célébrer le millénaire de sa mort violente, et rassemblés dans ce volume, s'efforcent d'en mesurer l'ampleur et le rayonnement. Les interventions de la première partie visent à préciser d'abord le cadre de vie à l'abbaye de Fleury au tournant des X^e-XI^e siècles (A. Davril), la gestion du temporel fleurisien, domaines fonciers, droits seigneuriaux, revenus ecclésiastiques (L. Morelle), la construction du *gazofilatum* (chambre du trésor) que l'abbé a fait construire à Saint-Benoît-sur-Loire (E. Vergnolle), l'action qu'il a menée en Gascogne en faveur de la libération des monastères par rapport aux pouvoirs épiscopaux et politiques (A. Corre-Rivière) et, enfin, l'approche géométrique et astronomique très subtile de l'*Horologium stellare monasticum*, qui est la fiche d'instruction qui donne,

pour dix-huit dates, des repères astronomiques au moine de veille pour lui permettre de pratiquer en temps et en heure des activités variées débouchant sur les offices de nuit (J. Minois). Les recherches de la seconde partie se consacrent au développement des sciences et des arts, dont l'Abbé fut l'instigateur. L'une des préoccupations majeures des érudits carolingiens fut la structure du temps et la formation des computs pour la datation des fêtes. Bien qu'Abbon ait eu pleinement conscience du cadre 'théologique' et 'symbolique' dans lequel s'inscrivent l'univers des choses et la progression du temps, N. Germann découvre qu'il fut l'un des premiers savants à avoir centré son intérêt sur la pénétration noétique des phénomènes temporels et que, par conséquent, «sa recherche de la connaissance de Dieu a pris la forme d'une recherche de la *structure* du temps comme phénomène 'séculier'» (p. 176). Ce qui amène B. Obrist à pénétrer plus avant l'enseignement cosmologique de l'écolâtre de Fleury et les traités qu'il a rédigés, et de démontrer qu'ils constituent à la fois le point culminant de la tradition savante des siècles précédents et le tournant en faveur de l'approche mathématique des phénomènes célestes qu'il avait amorcée à partir de l'astronomie planétaire de Calcidius. Suivent d'autres excellentes communications sur Abbon, praticien de l'histoire et instigateur d'une future grande école historiographique à Fleury (M. Sot), relecteur des traités de Boèce arrivés depuis peu de Constantinople, et en particulier du *De Institutione musica* (M. Huglo), canoniste averti (F. Roumy) et réformateur de l'ecclésiologie monastique (I. Rosé, L.-M. Gantier). L'ouvrage se termine par quelques aperçus sur l'hagiographie fleurisienne (Ch. Vulliez) et le style des auteurs fleurisiens (P. Bourgain), ainsi que la pratique de l'enluminure et des matériaux utilisés à l'abbaye (P. Roger, A. Bosc). Le savoir d'Abbon, découpé en tranches pour les besoins de l'analyse et pour tenter de mieux cerner l'identité de l'homme qu'il fut apparaît en conclusion comme profondément unifié, car ni la grammaire, ni le comput, ni l'astronomie, ni la politique, ni l'histoire, ni le droit ne sont à ses yeux des disciplines séparées, mais toutes poursuivent le même but : la connaissance de Dieu. C'est avec soin que textes et notes sont imprimés, et que les index des manuscrits cités, œuvres antiques et médiévales, auteurs modernes et contemporains et table des illustrations ont été dressés.

JEAN BOREL

VALENTIN WEIGEL, *Seligmachende Erkenntnis Gottes, Unterricht Predigte, Bericht vom Glauben*, Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, Neue Edition, Band 9, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2008, 145 p.

VALENTIN WEIGEL, *Informatorium, Natürliche Auslegung von der Schöpfung, Vom Ursprung aller Dinge, Viererlei Auslegung von der Schöpfung*, Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, Neue Edition, Band 11, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2007, 402 p.

Ces deux nouveaux volumes complètent de manière importante la nouvelle édition en cours des œuvres de Valentin Weigel, commencée en 1996 sous la direction de Horst Pfefferl. Avec le traité *Von Der Seligmachenden Erkenntniss Gottes nach der Heiligen drey Einigkeit* (édité sur la base du manuscrit E : Erfurt, Bibliothek des Evangelischen Ministeriums, Msc 21, 264r-326r, 1574, avec les variantes que l'on peut encore déchiffrer dans un autre manuscrit gravement endommagé par un incendie en 1945 : Br: Wroclaw (Breslau), Bibliotheca Uniwersytecka, Cod. Rhed. 346, 88r-131r), le *Tome 9* permet de suivre désormais de manière chronologique les développements de la théorie de la connaissance que le pasteur de Zschoppau a commencés avec le *Gnothi seauton* de

1571 (cf. notre recension *in* : *RThPh*, 129, 1997/IV, p. 380) et achevés en 1578 avec *Der güldene Griff* (Cf. notre recension *in* : *RThPh*, 131, 1999/I, p. 63-65). En effet, entre ces deux traités, celui de la connaissance de soi abordée dans le *Gnothi seauton*, où il montre, à partir de la *Théologie germanique* et de l'héritage paracelsien, comment l'homme est le centre du monde, comment il contient donc en lui toute la nature du monde sensible et intelligible, matériel, astral et divin, et le *Güldene Griff* où est présentée, en rupture avec cette connaissance naturelle, la nouveauté radicale et la spécificité absolue de la connaissance mystique, se place l'écrit *Von der Seligmachenden Erkenntnuss Gottes*, qui est un exposé méthodique de la connaissance de Dieu. Le premier chapitre nous enseigne que Dieu doit être considéré de deux manières (*Weise*), la première est absolue (*absolute*), la seconde, relative (*respective*). Dans la première, nous considérons Dieu pour lui-même, en son unité cachée, dans la seconde nous envisageons Dieu relativement à la créature (*respectu creaturarum*), selon la manière que suit la sainte Ecriture. La première est une connaissance par la grâce (*per gratiam*), la seconde par la nature (*per naturam*). Voyant que dans chaque essai de définition de la divinité, on peut soutenir des propositions contradictoires, Weigel donne dans les dix premiers chapitres de son traité une suite d'exemples à l'appui de cette science sanctifiante, dont les corollaires s'affirment pour se nier ensuite, comme le disait la maxime platonicienne : *Deus est omnia, Nihil tamen omnium*, Dieu est tout et pourtant rien de tout cela. Et si Dieu prend un qualificatif, ce n'est que par rapport à la créature. Le vocabulaire utilisé par Weigel, comme par les mystiques du XIV^e siècle, pour traiter ainsi des moments apophatique et cataphatique de la connaissance de Dieu, distingue la nature naturee (*genaturt* ou *geboren*) commune aux trois personnes trinitaires, à laquelle Eckhart donne le nom de Dieu, et la nature *in naturata* des scholastiques, la déité des mystiques, la *gotheit* d'Eckhart, de Suso et de la *Théologie germanique*. Mais ce n'est pas seulement avec le courant mystique issu du Rhin que le Pasteur entre en dialogue ici, mais aussi avec le Pseudo-Denys et la *Consolation de la philosophie* de Boèce, constamment présents dans son esprit depuis sa jeunesse. En témoigne la reprise de plusieurs formules de ce dernier et, en particulier, la préférence qu'il accorde, parmi les noms divins, à l'Un et à l'Unité. L'Être est relégué à la seconde place, car il n'est qu'une conséquence de l'Unité. Ces quelques mots suffisent à montrer l'intérêt et l'importance de ce traité, essentiel pour comprendre comment, alors, dans la connaissance surnaturelle abordée dans *La Prise d'or*, la lente montée de l'âme vers Dieu ne peut pas conduire au sommet, puisque, au moment où s'épanche la grâce divine, s'opère une révolution radicale : le rôle jusque là actif du sujet devient un rôle passif. Par un renversement de toutes les perspectives naturelles, Dieu cesse d'être objet de la connaissance de l'homme pour devenir le sujet plus intérieur à l'homme que l'homme ne l'est à lui-même. Les deux autres textes qui sont réunis dans ce *Tome 9* sont datés de la même époque, c'est-à-dire 1576 ; le premier est une oraison funèbre sur *I Thess.4,13-14*, à l'occasion du décès de Martha von Rüxleben ; le second est le fameux *Grundlicher Bericht vom Glauben* (Manuscrit H 8 : Hamburg, Staats - u. Universitätsbibliothek, Cod. theol. 1892, 195-236) dans lequel, en fidèle lecteur de Paracelse, le Pasteur revient sur le thème de ce renversement total qui s'opère dans la connaissance surnaturelle et dégage avec autant de rigueur que de vigueur l'originalité radicale de la «la foi sanctifiante dans le Christ» (*der seligmachende Glaube an Christum*) ou «foi dans la grâce» (*der Glaube der Gnaden*), par rapport à la foi «innée et naturelle (*der natürliche angebohrene Glaube*), qui avait beaucoup séduit les hommes du XVI^e siècle, et dont Montaigne nous entretient dans le chapitre XXI du premier livre de ses *Essais*, intitulé *De la force de l'imagination*.

– Les quatre écrits que rassemble le *Tome 11* appartiennent à deux genres différents : la mystique et l'exégèse. Le traité nommé *Informatorium*, dont le titre manuscrit complet est : *TRES PARTES INFORMATO-rij Theologicj ad omne genus Scientiarum. Das jst Drey Teil Einer grundtlichen gewissen Vnndt wolprobirten Anweisung Vndt*

Anleitung, der anfahenden Einfältigen Christen, Zu der rechten Schule Gottes, darinnen alle Naturliche vndt vbernaturliche Weisheit Vndt erkenntnis gesehen gelernet, vndt gefunden wirdt. Eccl.6.(sic) Plurima Dej opera sunt in absconsis, daté de 1576, l'un des mieux attestés par la tradition manuscrite (six témoins complets) et imprimée (cinq éditions publiées entre 1616 et 1702), se présente comme un magnifique *compendium* de la théologie mystique et de la théologie de la prière du Pasteur de Zschoppau. Toutes ses méditations antérieures convergent là avec une force de conviction extraordinaire pour entraîner ses lecteurs à la réalisation spirituelle ultime par l'exercice de la prière. Une connaissance de soi, de Dieu et du retournement des puissances naturelles sous l'effet de la grâce seraient à ses yeux aussi vaines sans la prière qu'une prière non éclairée par l'étude assidue de ces trois niveaux de la connaissance. La connaissance de soi dans son 'moi' le plus profond qu'exige de l'homme le *Gnothi seauton*, c'est-à-dire dans son être en tant qu'image de Dieu – qui fait que c'est Dieu que connaît l'homme en se connaissant lui-même – est donc à la fois la condition de la renaissance spirituelle et de la véritable prière et son effet, car c'est dans cet acte supranaturel que peut s'accomplir la synergie mystérieuse de la créature et du Créateur qui, dans et par la coïncidence de la liberté créatrice et avec la liberté créée, fait naître et grandir le Christ-Logos dans l'âme et l'âme dans le Christ-Logos. La doctrine de Weigel rejoue ainsi la mystique paulinienne, et la connaissance de soi s'achève dans la révélation du Verbe intérieur. Le rang et le rôle essentiel qu'occupe la prière chez Weigel, aux portes du dépouillement nécessaire, au seuil de l'abandon de la totale pauvreté en esprit, en montrent son urgence à chaque page du traité. Ce n'est que par elle que le fidèle retrouve dans le Christ ce qu'il a perdu en Adam. *Échelle de Jacob* et *Clé de David* (*Apoc.3,7*), pour reprendre les titres des seconde et troisième parties du traité, la prière n'est nullement l'appel à la sollicitation divine, la requête adressée de quelque chose que le Seigneur ignorera, puisqu'il connaît tout ce qui nous est nécessaire mieux que nous-mêmes et que son intercession est éternelle, mais l'instrument privilégié que Dieu lui-même donne à l'homme, «grâce auquel doit être ouverte la fontaine scellée des mystères divins» et par lequel il réalisera la sainteté en acte. Toute tournée vers l'origine ineffable de la grâce divine, elle transcendence dans un silence de reconnaissance la détresse de l'homme, elle est retour vers la quiétude intérieure la plus active. Nous retrouvons là, nous semble-t-il, transposées et christianisées, les intuitions néoplatoniciennes les plus pures, comme celles de Damascios lorsqu'il insinuait que nous atteignons l'ineffable par le silence qui règne en notre âme quand elle se repose en deçà de toute procession dans son ineffable originel (Cf. *In Parmenidem, VI, 1082,10*) Il est difficile de résumer la richesse et la brièveté des enseignements de Weigel, nourris par les Écritures et par l'expérience personnelle, sans les trahir, mais nous comprenons pourquoi ils ont trouvé un tel écho dans l'orthodoxie luthérienne et l'apologétique évangélique ultérieure à travers Johannes Arndt, en particulier. Tout cela nous conduit à la compréhension des dernières préoccupations de Weigel, telles qu'elles apparaissent dans les écrits exégétiques rédigés entre 1577 et 1582, où, comme Augustin à la fin de sa vie, Weigel tente de pénétrer dans les arcanes de l'origine et de l'acte créateur, tels qu'ils sont rapportés dans les premiers versets de la Genèse. *Natürliche Auslegung von der Schöpfung* (W3 : Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf.774 Helmst.,383r-437), *Vom Ursprung aller Dinge* (E: Erfurt, Bibl. Des Evangelischen Ministeriums, Msc 21,214r-231r), *Viererlei Auslegung von der Schöpfung* (E: Erfurt, Bibl. Des Evangelischen Ministeriums, Msc 21, 116r-139r). Sans pouvoir entrer dans le détail de cette exégèse qui excéderait les limites d'une recension, qu'il nous suffise de dire que son originalité, comme d'ailleurs celle de l'ensemble de l'œuvre du Pasteur de Zschoppau, apparaît dans la direction nouvelle qu'elle imprime à la tradition mystique, et que nous appelons théosophie, laquelle va féconder les développements que l'on retrouvera dans l'histoire de la théosophie allemande jusqu'au XIX^e siècle : chez Jacob Böhme et dans la renaissance cabalistique et alchimiste au XVI^e siècle, puis dans le paracelsisme de Gerhard Dorn et les œuvres

monumentales de Friedrich-Christoph Oettinger, Franz von Baader, Swedenborg, Knorr von Rosenroth, Johann Albrecht Bengel. La caractéristique principale de cette théosophie présuppose que les deux mondes d'en-bas et d'en-haut ont une constitution fondamentale identique et parallèle, qu'il y a une matière et une sensibilité inférieure et supérieure, bref que la loi qui régit l'univers est la loi de l'analogie. C'est bien dans les notions de 'corps' (*Leib*) et de corporalité (*Leiblichkeit*) que se joue la plus importante rupture d'avec la mystique rhéno-flamande, même si Weigel est conscient de vouloir revenir à la compréhension véritable de Paul. Le Plérôme, annoncé par le corps céleste de la nouvelle naissance, est l'un des points décisifs et centraux de la foi théosophique. C'est avec un soin exemplaire que ces deux volumes ont été réalisés et imprimés en vieil allemand, comme les précédents, avec les index complets des Personnes et œuvres citées, des Textes weigéliens et des Citations bibliques.

JEAN BOREL

YVES KRUMENACKER, *Calvin. Au-delà des légendes. Biographie*, Paris, Bayard, 2009, 607 p.

Spécialiste de l'histoire du protestantisme des XVI^e-XVIII^e siècles, professeur à l'Université Jean-Moulin-Lyon III, l'A. nous offre ici une remarquable biographie de Calvin. Écrit dans une langue limpide, attentive au contexte culturel, religieux, philosophique et social, cet ouvrage fait preuve d'un sens aigu de l'équilibre, évitant d'enfermer la pensée et l'œuvre de Calvin dans des stéréotypes faciles ou usuels. L'A. note le caractère angoissé de Calvin, mais évite de tirer de ce fait psychologique avéré des conséquences herméneutiques trop conjecturales. «Homme de foi en prise aux déchirements de son temps» (p. 573). Calvin participe lui-même de toutes les ambivalences de son temps et offre ainsi à l'historien, qui en l'occurrence ne fait pas partie de la famille huguenote, une occasion de réflexion large et complexe. L'attention portée à la réception de la pensée de Calvin est marquée elle aussi d'une grande finesse. Il s'agit sans aucun doute d'un ouvrage à recommander aussi bien aux spécialistes qu'à un très large public cultivé.

DENIS MÜLLER

OLIVIER MILLET, *Calvin. Un homme, une œuvre, un auteur*, Gollion, Illico, 2008, 200 p.

En fin connaisseur du Réformateur, dont on fête en 2009 le 500^e anniversaire de la naissance, l'A. présente ici une belle synthèse de la vie et de l'œuvre de Calvin. On notera en particulier ici l'attention portée à la rhétorique calvinienne et au style des différentes éditions de l'*Institution de la religion chrétienne* et des autres écrits. Rien n'est caché des échecs du Réformateur ou de l'appréciation des controverses qui habitent sa pensée ou découlent de sa démarche.

DENIS MÜLLER

HERMAN J. SELDERHUIS (éd.), *Calvin Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, IX + 569 p.

Cet impressionnant manuel est un outil de travail incontournable d'assez d'excellents spécialistes de Calvin, de la Réforme et du protestantisme en provenance du monde

entier, y compris d'Asie et d'Afrique (on notera en particulier Matthieu Arnold, Irena Backus, Eberhard Busch, Peter Opitz, Wilhelm H. Neuser, Robert M. Kingdon, Christoph Strohm, Olivier Millet). L'ouvrage est structuré en quatre parties : A) Une orientation générale (images de Calvin; œuvres de Calvin; recherches sur Calvin); B) La personne de Calvin (les lieux de son activité : la France, Bâle, premier séjour à Genève, Strasbourg, deuxième séjour à Genève); ses contacts historiques (Wittenberg, la Confédération helvétique, la France, les Pays-Bas, l'Europe orientale, Rome, l'Europe méridionale et les Iles Britanniques); ses rapports théologiques (avec les Pères de l'Église, les humanistes, les Juifs, les Anabaptistes, ses adversaires et ses étudiants); C) L'œuvre de Calvin, partie subdivisée en trois sections : par genres littéraires (prédictions, commentaires et préfaces, traités, Institution (Herman J. Seldenhuis), catéchismes et lettres), par thèmes (14 en tout : Dieu et l'homme (Eberhard Busch); l'Écriture (Peter Opitz); la Trinité; le Christ; la Création; l'être humain; la foi et la justification (Barbara Pitkin), le saint-Esprit; la prédestination (Wilhelm H. Neuser), l'Église, l'éthique et la discipline ecclésiastique (Günther H. Haas), les sacrements, l'Église et l'autorité (Robert M. Kingdom), les réalités dernières) et en fonction de certaines structures de pensée (communion avec le Christ, *accommodatio dei*, exégèse et doctrine, tradition et renouvellement). D) Influence et réception, partie traitée soit sous l'angle thématique (le droit en général et le droit ecclésial (Christoph Strohm), la liturgie, l'art et la littérature (Olivier Millet), la culture et la pédagogie), la politique et la vie sociale (Dolf Britz, théologien sud-adrénien), la science, le mariage et la famille, la spiritualité) soit sous l'angle historique (Calvin et l'orthodoxie réformée, la réception aux XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles, puis la réception en Afrique, en Asie et en Amérique).

DENIS MÜLLER

Théologie contemporaine

MARTIN LEINER, *Methodischer Leitfaden Systematische Theologie und Religions-philosophie* (UTB Theologie-Religion), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 163 p.

Ce petit volume méthodologique s'inscrit dans la longue tradition germanophone des manuels d'introduction aux sciences humaines. L'originalité de ce volume-ci est de tracer les voies d'une collaboration interdisciplinaire précise et nuancée entre la théologie systématique et la philosophie de la religion. L'A. y insiste en particulier sur l'interprétation des textes de toute nature qui occupent le travail de ces deux disciplines. L'avantage du modèle proposé fait que l'herméneutique ne se limite pas ici aux textes bibliques, mais englobe l'ensemble des écrits et des documents étudiés. L'A. montre bien les limites d'une vision «combinatoire» de la théologie (au sens de Dalferty) qui demanderait à tous les théologiens de disposer d'une connaissance approfondie des sciences humaines. Il importe donc de développer des compétences pointues, mais toujours dans un esprit d'ouverture susceptible d'entendre les questions venant d'autres disciplines. Très allemand dans sa conception, un tel manuel vise avant tout les étudiants de faculté de théologie encore très habituées à un cursus d'études traditionnel. La théologie ne semble pas mise en cause dans un tel contexte académique. Pourtant, les itinéraires pédagogiques et critiques déployés pourront inspirer celles et ceux qui tentent d'articuler la théologie et la philosophie de la religion dans d'autres horizons culturels et politiques.

DENIS MÜLLER

MICHAEL TROWITZSCH, *Karl Barth heute*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 565 p.

Parmi les très nombreuses publications qui viennent renouveler les études barthiennes, cet imposant ouvrage du professeur de Iéna paraît à première vue d'une grande originalité. Tout en faisant preuve d'une remarquable maîtrise de la littérature secondaire et des connaissances requises à propos de l'œuvre considérable de Karl Barth, l'A. propose en effet une relecture personnelle de notre situation présente à la lumière de plusieurs grandes intuitions barthiennes. C'est en quelque sorte un déchiffrage de notre condition moderne et post-moderne, marquée par la crise et la mort, dans l'optique d'une espérance contre-factuelle et reconstructive. De toute part le monde moderne craque et se déchire, le temps présent lui-même est partagé entre des pulsions et des passions contradictoires et nous en sommes pour ainsi dire laissés à nous-mêmes, profondément ébranlés en notre existence même. L'élaboration d'une pensée théologique pour notre siècle n'en devient que plus urgente. Loin de répéter les grandes thèses de Barth sur le temps, la révélation, la vie et la mort, le sens de Dieu, les défis de l'athéisme, etc., l'A. scrute les possibles significations théologiques de la crise actuelle en proposant une méditation d'une grande profondeur. Il nous est difficile de dire à ce stade si cet ouvrage renouvelle les études barthiennes comme telle ou se veut plutôt comme une nouvelle contribution à une théologie critique de l'espérance. Ce qui semble certain, par contre, c'est qu'il a de quoi stimuler notre labeur réflexif et notre imagination herméneutique.

DENIS MÜLLER

JOHANNES FISCHER, STEFAN GRUDEN, ESTHER IMHOF, JEAN-DANIEL STRUB, *Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 418 p.

Ce manuel d'éthique philosophique et théologique très complet est remarquable à un double titre : d'une part, il décrit de manière documentée et précise, en 14 leçons très structurées et attentives à la pédagogie, les différents outils théoriques et herméneutiques en discussion en éthique contemporaine : modèles théoriques, rôle des dilemmes moraux, articulations des valeurs, des biens, des vertus et des droits, dignité et droits de l'être humain, notamment ; d'autre part, il contribue à clarifier le sens possible de l'éthique théologique dans le contexte des discussions actuelles ; plutôt qu'une tentative de fonder des normes morales universelles, l'éthique théologique est au service d'une interprétation de la conduite de la vie telle qu'elle peut découler d'une compréhension adéquate de la foi chrétienne.

DENIS MÜLLER

STEFAN GROTEFELD, MATTHIAS NEUGEBAUER, JEAN-DANIEL STRUB, JOHANNES FISCHER (éds), *Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2006, 493 p.

Cette anthologie, initialement réalisée pour des étudiants en théologie de langue allemande, n'intéressera pas seulement ces derniers. Elle sera utile à tous ceux et toutes celles qui, quels que soient leur langue ou leur statut académique, œuvrent dans le domaine l'éthique. L'ouvrage contient quelques 140 extraits d'écrits consacrés à l'éthique chrétienne et théologique depuis l'Église ancienne jusqu'à nos jours. Il se structure

autour de six grands chapitres (Église ancienne; Moyen-Age; Réforme; Orthodoxie-Piétisme-*Aufklärung*; XIX^e siècle; XX^e siècle), faisant chacun l'objet d'une courte présentation (2-3 pages) dans laquelle sont exposées les principales caractéristiques de la période en question. Chaque texte est à son tour introduit par un commentaire de quelques lignes. Les deux premières parties de l'ouvrage qui contiennent la traduction allemande de documents grecs et latins présentent relativement peu d'intérêt pour les lecteurs francophones. La suite devrait par contre leur être beaucoup plus profitable, puisqu'elle donne un accès direct à la *version originale* de nombreux extraits de l'éthique protestante allemande, ainsi qu'à quelques écrits de la tradition anglophone. Pour les éditeurs, il était impératif que les documents sélectionnés soit *représentatifs de leur époque et constitutifs de l'éthique protestante*. Ces deux critères sont, dans leur ensemble, bien respectés, ce qui est, à mon sens, très appréciable. On peut toutefois regretter que l'ouvrage reste très fortement centré sur la tradition germanophone. Très peu de place est laissée aux autres courants de l'éthique théologique. Les textes choisis pour évoquer l'époque de la Réforme sont ainsi tous, à une exception près, issus de la tradition de pensée allemande. Mise à part Calvin, à laquelle les éditeurs consacrent une quinzaine de pages (sur les quelques 190 dédiée à la Réforme), aucun autre Réformateur francophone ou anglophone n'est représenté. Il ne s'agit pas ici de contester la richesse de l'éthique protestante de langue allemande. Le quasi silence qui plane sur les autres traditions apparaît néanmoins problématique, dans la mesure où il laisse entendre que l'éthique protestante serait une affaire presque exclusivement germanophone, pour ne pas dire germanique. Certains lecteurs regretteront sans doute également la brièveté des extraits présentés. Peut-on réellement saisir la pensée éthique de John Wesley, de Paul Tillich ou encore de Wolfhart Pannenberg au travers d'extraits de deux-trois pages seulement ? Quoi qu'il en soit, l'ouvrage offre une belle entrée dans les sources de l'éthique protestante, et constitue, c'est certain, un outil fort précieux pour l'enseignement et la recherche dans ce domaine.

CÉLINE EHRWEIN NIHAN

JEAN-BAPTISTE LECUIT, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote* (Cogitatio Fidei, 259), Paris, Cerf, 2007, 678 p.

L'œuvre d'Antoine Vergote est immense : la liste de ses publications entre 1952 et 2007 couvre 27 pages de l'ouvrage de Jean-Baptiste Lecuit. Théologien, psychanalyste et psychologue de la religion, Antoine Vergote a consacré la majeure partie de ses écrits au dialogue entre psychanalyse et théologie et à des travaux de psychologie de la religion. Par conséquent, «la réflexion proprement théologique ne constitue pas l'axe organisateur de sa production» (p. 604). J.-B. Lecuit procède donc à une (re)construction, à une systématisation des fondements anthropologiques sur lesquels repose l'œuvre de Vergote. Enseignant la théologie à l'Institut catholique de Lille, J.-B. Lecuit prend en quelque sorte acte de ce que le cadre de pensée thomiste ne constitue plus la référence commune de l'anthropologie théologique contemporaine. Il paraît donc nécessaire de la reformuler dans les catégories qui sont en actuellement vigueur dans le discours anthropologique, qu'il soit de vulgarisation ou plus spécialisé. Or, ce discours fait, implicitement ou explicitement, référence au modèle psychanalytique. Ainsi, pour élaborer un discours anthropologique qui prenne en considération l'inconscient et la vie pulsionnelle, la pensée d'Antoine Vergote fournit des repères de premier choix. Jean-Baptiste Lecuit les organise autour de trois axes : l'unité de l'être humain, le désir et l'amour, la relation à Dieu. Le travail sur le premier axe est l'occasion de montrer comment le corps psychique prend racine dans le corps libidinal, lui-même enraciné

dans le corps organique. Le passage du biologique au psychologique et au spirituel est pensé comme transformations progressives du corps vécu. Sur le deuxième axe, Lecuit montre combien Vergote suit Lacan, mais aussi comment il s'en écarte. Comme Lacan, Vergote pose que le sujet du désir advient par la castration symbolique. Mais il s'écarte de Lacan en ce qui concerne l'origine de l'inconscient. Selon Vergote, l'inconscient ne résulte pas seulement du refoulement. Il est fondé sur un inconscient origininaire, composé de représentations-chooses, qui n'est pas structuré comme un langage. Ainsi, la libido n'a pas d'emblée un caractère sexuel mais peut déjà être sublimée, ce qui permet la créativité et la jouissance de l'ego. Sur le troisième axe, Vergote suit également Lacan. Par opposition aux interprétations réductionnistes de Freud en ce qui concerne la religion, il suppose l'autonomie de l'ordre symbolique à l'égard de la nature. Il s'oppose à l'idée du désir naturel de voir Dieu et, fidèle à Lacan, pose la transcendance de tout «je». Critique, Lecuit propose d'adopter une position intermédiaire entre Freud et Vergote. Fruit d'une thèse de doctorat, l'ouvrage constitue une somme qui se distingue par la finesse de ses analyses. De précieuses synthèses à la fin de chaque chapitre contrebalancent le caractère parfois trapu d'un propos très détaillé. Le tout est complété par 17 pages de bibliographie générale qui fait suite à la bibliographie complète des œuvres de Vergote, ainsi que par un index des auteurs cités et un index thématique.

PIERRE-YVES BRANDT

JEAN RIAUD (éd.), *Les élites dans le monde biblique*, Textes réunis par Jean Riaud, Postface de Michel Meslin (Bibliothèque d'Études juives 32, Série Histoire XXVIII), Paris, Honoré Champion, 2008, 266 p.

Sciences
bibliques

Ce volume rassemble les travaux réalisés entre 2004 et 2006 par l'Équipe de recherche *La Bible et ses lectures* du Laboratoire de Théologie et de Sciences religieuses de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de l'Ouest (Angers), qui est rattachée au Centre Lenain de Tillemont de Paris-Sorbonne (Paris IV) et fait partie de l'UMR 8167 *Orient et Méditerranée*. Très original est le thème choisi des *élites dans la Bible*, qui n'avait encore jamais fait l'objet de recherches érudites. Douze contributions sont regroupées sous trois têtes de chapitre : *Regards sur les élites dans la Bible hébraïque*; *Les élites locales en Palestine et en diaspora*; *Les élites dans les premières communautés chrétiennes*. Les premières examinent le thème étonnant de la préférence du cadet par rapport au fils aîné dans les textes narratifs de la *Genèse*, contrairement à ce qui se passe dans les sociétés sémitiques où le droit d'aînesse l'emporte (H. Rouillard-Bonraison), la notion de *zeqénim* et la fonction des Anciens dans la Bible (J. Riaud), la qualité élitaire d'«écoute du cœur» et donc d'obéissance à la Parole de Dieu que doit avoir Othniel pour devenir juge en Israël (Cf. *Josué 15,16-19* et *Juges 1,12-15*) (P. Mottard). Le second chapitre aborde la question des élites militaires des Parthes Arsacides et la conquête de la Judée au 1^{er} siècle av. J.-C. (J. Gaslain), les voies de la perfection – voie du désir et voie de la mort d'origine platonicienne – qui se retrouvent dans les textes araméens du judaïsme ancien (H. Najman), les faits et gestes de l'élite religieuse assez mystérieuse des Thérapeuthes alexandrins (L. Gusella), le cas particulier de Babatha, femme illettrée de la province romaine d'Arabie, qui a réussi à se constituer, par plusieurs mariages successifs, un patrimoine qu'elle parvient à sauvegarder en faisant appel au droit romain, à la loi juive et à la coutume locale nabatéenne (D. Hamidovic), et les rapports que Ponce Pilate entretenait avec les élites juives de la Judée (J. Herzer). Le troisième chapitre se penche sur la notion d'élite dans les communautés fondées par l'apôtre Paul, laquelle ne s'origine ni dans l'héritérité ni dans la fortune, mais bien sur un témoignage de vie et une confession de foi qui autorise l'exercice d'un ministère (Ph. Léonard, M.-L. Chaieb),

les rapports que les premiers chrétiens ont entretenus avec les élites gréco-romaines (P.-A. Turcotte) et, enfin, la répartition en deux classes, celle des ‘élus’ et celles des ‘auditeurs’ dans le fonctionnement des communautés manichéennes (M. Scopello). Dans une *Postface*, Michel Meslin propose un essai de typologie des élites sur la base de la structure des élites dans le monde romain. Ces premières réflexions inédites et stimulantes, devraient en susciter d’autres, dans l’histoire du prophétisme et du sacerdoce jérusalémité, par exemple, sans oublier la notion de sage dans les livres de sagesse. Un index des noms de personnes achève de faire de ce collectif une référence unique dans le cadre des études bibliques et juives.

JEAN BOREL

ANDREAS DETTWILER, DANIEL MARGUERAT (éds), *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme* (Le Monde de la Bible, 62), Genève, Labor et Fides, 2008, 399 p.

De 1838 à aujourd’hui, l’hypothèse du document Q n’a cessé d’être reconsidérée. L’édition critique de la source, parue en 2000 sous la responsabilité de James M. Robinson, Paul Hoffmann et John S. Kloppenborg, constitue à n’en pas douter une étape importante de cette recherche qui, initialement, voulait expliquer l’existence de parallèles non marciens en Matthieu et en Luc. Les douze textes en langue française réunis en cet ouvrage témoignent de l’ingéniosité internationale mise en œuvre ces dernières années pour reconstruire de la façon la plus sûre cette source supposée, aussi, et peut-être surtout, parce qu’elle est susceptible d’éclairer les origines même du christianisme. L’exercice a toutefois ses limites : ancienneté ne rimant pas forcément avec authenticité, on ne saurait espérer dégager, ce faisant, un accès plus immédiat au Jésus de l’histoire. S’il revient à Daniel Marguerat d’interroger l’histoire de la recherche sur la source et d’inventorier les questions actuellement en débat, il a été demandé à Frédéric Amsler de rappeler de quelles manières sa reconstruction a été tentée. L’ouvrage laisse ensuite place au dialogue contradictoire entre John S. Kloppenborg et Migaku Sato au sujet du lien privilégié de Q avec la sagesse ou la prophétie. L’étude de la composition de la source a été confiée à Jacques Schlosser tandis que Thomas Schmeller s’est penché sur l’identité du milieu porteur et des destinataires de Q. Trois thèmes particuliers ont également été traités : Amy-Jill Levine s’est interrogée sur le rôle des femmes en Q, Joseph Verheyden a analysé la place occupée par le thème du jugement d’Israël dans la source et Andreas Dettwiler s’est intéressé à l’étonnante discréption de Q au sujet de la Torah. Comme il se devait, Ulrich Luz et Christoph Heil ont abordé la façon dont Matthieu et Luc ont exploité la source. Enfin, Jens Schröter relève comment l’itinéraire terrestre de Jésus a été compris par Q. Cet ouvrage collectif, qui, comme indiqué dans la préface, «rassemble les textes présentés lors d’un enseignement postgrade en Nouveau Testament aux Universités de Lausanne et de Genève, en avril-mai 2006», informe donc de façon critique de l’avancement des travaux consacrés à Q. Il souligne l’intérêt de cette recherche pour une meilleure connaissance des origines du mouvement de Jésus, sans taire ses apories. La proposition de traduction française de la source, jointe à la fin, permettra à la lectrice ou au lecteur, informé(e) par les douze études préalables, d’interroger à son tour le texte supposé. Merci aux contributeurs et aux éditeurs d’avoir ainsi mis à la disposition du monde francophone les tous derniers résultats d’une longue et passionnante enquête dont les enjeux majeurs ont bien été soulignés.

DANIEL GERBER

DANIEL MARGUERAT (éd.), *Introduction au Nouveau Testament, Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2008⁴, 547 p.

Cette 4^e édition de l'*Introduction au Nouveau Testament* n'offre pas beaucoup de surprises. Par rapport à la 3^{ème} édition, qui remonte à 2004, elle a certes fait l'objet d'une révision mais les modifications et mises à jour sont relativement succinctes et se limitent souvent aux bibliographies : l'ouvrage s'adressant à un large public de non-spécialistes, cela reste néanmoins compréhensible. L'ajout, en tête d'ouvrage, d'un chapitre intitulé *De Jésus aux Évangiles* représente la seule véritable «augmentation» et comble sans nul doute une lacune en introduisant à l'histoire des origines évangéliques. Daniel Marguerat y tente une réponse structurée et éclairante à la question *Comment en est-on arrivé à écrire des évangiles suite à l'événement Jésus ?* Le deuxième chapitre porte sur le problème synoptique. Les deux chapitres finaux sont consacrés à l'histoire du canon et à l'histoire du texte du N.T. Le corps de l'ouvrage est dévolu aux présentations à proprement parler des 27 livres du Nouveau Testament, assorties de deux chapitres introduisant à la chronologie et au corpus pauliens. Chaque chapitre a été écrit selon un modèle fixe par un spécialiste de la matière, ce qui permet au lecteur de se repérer facilement tout en lui garantissant une pluralité de regards. Après la présentation du livre (structure, plan et contenu) vient une enquête sur son milieu historique de production puis une présentation de sa composition littéraire, l'élaboration de thèses théologiques et enfin, un résumé sous forme d'alinéas des perspectives ouvertes et une série de propositions bibliographiques hiérarchisées de sorte à faciliter la tâche de sélection. Le glossaire, comprenant une centaine d'entrées, ainsi que l'index des noms et des thèmes contribuent à la maniabilité de l'ouvrage qui se révèle être un excellent outil pour quiconque souhaite pénétrer les arcanes des textes néotestamentaires. Abordable, l'*Introduction au Nouveau Testament* l'est donc sous tous rapports : les présentations sont uniformes et renoncent explicitement au jargon théologique tout en faisant état des problématiques essentielles et en précisant les questions en suspens. Les chapitres d'ordre plus général offrent une information judicieuse sur l'état de la question. Quant aux bibliographies, n'étant pas saturées, elles permettent au lecteur de s'orienter judicieusement dans la suite de ses recherches. L'ouvrage joue ainsi pleinement son rôle en ouvrant à chacun une entrée sereine dans le monde des textes du Nouveau Testament.

GABRIELLE RIVIER

L'évangile Selon Jean, Introduction et traduction de Jean Zumstein, P.U.F./ Fondation Martin Bodmer, Paris, 2008, 257 p.

The Gospel According To John In The Byzantine Tradition, Edited for the United Bible Societies by Roderic L. Mullen with Simon Crisp and D. C. Parker, and in association with W. J. Elliott, U.B. Schmid, R. Kevers, M. B. Morrill, C. J. Smith, first edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2008, 273 p.

The New Testament In Greek IV, The Gospel According To St. John, Edited by The American and British Committees of the International Greek New Testament Project, Volume Two, *The Majuscules*, Edited by U. B. Schmid, with W.J. Elliott and D. C. Parker (New testament Tools, Studies and Documents 37), Brill, Leiden-Boston, 2008, 554 p. + 34 planches.

Retrouvé en Égypte en 1956, le manuscrit de l'*Évangile de Jean*, enregistré sous l'appellation de *Papyrus Bodmer II* par la Fondation Martin Bodmer qui a pu l'acheter

la même année, renferme la version complète la plus ancienne du IV^e évangile, en nous offrant un état du texte écrit en grec aux alentours de la fin du II^e siècle, soit à peine cent ans après sa composition en Syrie ou en Asie Mineure. Si la critique admet volontiers que, dans la littérature antique, le titre de l'œuvre, placé à son début, semble secondaire alors que le véritable titre est placé à la fin, dans le cas de ce manuscrit, malheureusement, les deux derniers feuillets n'étant plus lisibles, seul demeure le titre figurant au haut de la première page : «Évangile selon Jean», de la même main que le corps du texte. Sans reliure, le manuscrit est formé de 154 pages, dont 108 en texte continu jusqu'à 14,26, puis fortement lacunaire. Elle sont rédigées à pleine page, d'une écriture aérée et d'assez grand module, qui a un caractère stylisé, usuel dans le cas de transcriptions littéraires. La collection dont ce manuscrit faisait partie a vraisemblablement été constituée entre le IV^e siècle et le V^e siècle et aurait pu appartenir, nous dit Jean Zumstein, soit à un riche lettré, égyptien et chrétien, soit à la bibliothèque d'un *scriptorium* où des érudits pouvaient commander ou faire copier des œuvres de la littérature alors reconnue, textes bibliques ou écrits antiques pré-chrétiens. L'ouvrage est fait de trois parties, une introduction, qui reprend «sous forme élargie, modifiée et actualisée», la présentation que le professeur Zumstein avait faite de l'*Évangile de Jean* dans l'ouvrage collectif *«Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie»*, édité par Daniel Marguerat en 2004 chez Labor et Fides, une excellente photocopie des feuillets du manuscrit, publiés pour la première fois, et une belle traduction française de Jean Zumstein, qui allie avec succès l'exigence de la précision et la qualité du style. Pour ceux qui seront intéressés par l'étude de ce texte, le traducteur précise que «les mots ou les séquences en *italiques* signalent les passages où le texte du Papyrus est lacunaire et a été complété, dans la traduction proposée, sur la base de la 27^e édition scientifique du *Nouveau Testament* grec faite Nestlé-Aland, *Novum Testamentum graece*, publiée à Stuttgart en 1993, et que la traduction qu'il a faite suit la transcription du Papyrus établie par Victor Martin pour 1,1 à 14,26, et celle de John W. B. Barns pour 14,26 à 21,9, laquelle inclut une reconstitution conséquente du texte fortement lacunaire. Cet ouvrage a été remarquablement conçu avec de belles marges qui mettent en valeur aussi bien les feuillets du manuscrit que la traduction et imprimé sur un papier de qualité.

– Depuis longtemps, des théologiens orthodoxes et non-orthodoxes souhaitaient une édition scientifique du *Nouveau Testament* tel qu'il a été en usage dans la tradition byzantine. La présente publication en constitue les prémisses. Plus de 70 manuscrits témoins ont été rassemblés et consultés pour apporter les notes et variantes au texte de base qui a été choisi répertorié à la Bibliothèque Nationale de Paris sous le titre *Coislin Gr.199. Gregory-Aland 35*, lequel contient la totalité du *Nouveau Testament* rédigé au XI^e siècle. Parmi ces témoins, les 18 premiers sont rédigés en «majuscules», les 21 suivants en «minuscules». Les 8 manuscrits de «commentaires» byzantins de l'*Évangile de Jean* constituent à leur tour une part importante de la tradition textuelle. Quant aux 18 «lectionnaires» manuscrits consultés, ils ont été sélectionnés selon l'ordre d'ancienneté, sur la base de la liste dressée par Johannes Karavadipoulos au Mont-Athos et publiée en 1998 à Thessalonique sous le titre *St.Johns's Gospel according to the manuscript of Agia Lavra (Athos) with Lectiones Variae of 32 manuscripts (9th to 11th centuries)*. Restent cinq «sources de témoignages» patristiques : Basile de Césarée, Jean Chrysostome, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse, l'édition de référence du *Nouveau Testament* dite de la Diaconie Apostolique, qui est la reproduction de l'édition du Patriarchat de Constantinople, publiée en 1904 par B. Antoniades et, enfin, la 27^e édition du *Nouveau Testament* d'Aland, Stuttgart, 2001. C'est dire l'importance de cette première publication qui, par la richesse des variantes, offre de nouvelles possibilités de lectures et d'interprétations de l'*Évangile* qui a le plus marqué la vie et la piété des communautés chrétiennes, influencé l'iconographie et stimulé la réflexion théologique et philosophique. Publiée avec soin dans un format proche de l'édition Aland courante,

cette édition est destinée à rejoindre les ouvrages de consultation de base de tous les lecteurs du *Nouveau Testament*.

– Le troisième ouvrage est remarquable et complète de manière très intéressante les deux premiers. Il fait lui aussi partie d'un vaste projet d'édition internationale du *Nouveau Testament Grec* dans les différentes versions qu'il a connues au cours de l'histoire de l'Église ancienne. C'est à nouveau l'*Évangile de Jean* qui ouvre la voie, tant la richesse et l'intérêt de la tradition textuelle est importante. Il complète en particulier la connaissance que nous pouvons avoir des manuscrits de l'Évangile rédigés en *majuscules*, c'est-à-dire en *onciales* (pour l'usage actuel de 'majuscule' plutôt que de celui de 'onciale', cf. : D. C. Parker, *The Majuscule Manuscripts of the New Testament. The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis* (Festschrift for B. M. Metzger, B. D. Ehrman and M. W. Holmes (éds), Grand Rapids, 1995, p. 22-42), dont certains ont été consultés pour l'édition précédente de l'*Évangile de Jean dans la tradition byzantine*. Dans ce projet d'édition internationale du N.T. Grec, les manuscrits rédigés en *majuscules* ont été divisés en deux catégories : la première contient les manuscrits fragmentaires et difficiles à lire, la seconde, ceux qui sont complets ou presque et plus facile de lecture. Ce livre offre donc pour la première fois la publication intégrale des transcriptions de la première catégorie : pour chaque chapitre de l'Évangile, tous les fragments sont répertoriés et retranscrits intégralement, à partir desquels un appareil critique complet a été conçu. Cela représente un travail extrêmement minutieux et patient, rendu possible aujourd'hui grâce aux logiciels et techniques électroniques. L'ouvrage comprend aussi une description détaillée de tous les manuscrits utilisés et l'introduction donne les informations nécessaires pour un usage maximal de ce qu'une telle somme d'informations textuelles peut offrir aux chercheurs, avec la liste des abréviations en usage. Le soin avec lequel cette édition a été réalisée est exemplaire de ce qu'on peut faire de mieux à l'heure actuelle, et la mise en page généreuse des textes et de toutes les transcriptions et renvois chiffrés permet une consultation agréable et sans fatigue.

JEAN BOREL