

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 61 (2011)
Heft: 2: Relire l'éthique de Schleiermacher

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: 01.02.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

PLUTARQUE, *Sur les délais de la justice divine*, texte établi par Yvonne Vernière, trad., introduction et notes par Françoise Frazier, Paris, Les Belles Lettres (Classique en poche, n° 103), 2010, 126 p.

Histoire de
la philosophie

Ce petit ouvrage paraît ici dans la nouvelle collection bilingue «Classiques en poche» des Belles Lettres, qui compte déjà plus de cent textes grecs et latins. Il est «régulièrement présenté comme un des chefs d'œuvre de Plutarque, comme un monument de la pensée religieuse de l'Antiquité» (p. VII). Le texte est écrit dans une langue souvent assez tordue et contient une foule de citations des grands poètes et mythographes, des gloses érudites qui viennent illustrer les propos des personnages. Dans ce dialogue entre Timéon, Patrocléas, Olympichos et Plutarque lui-même (dans un «rôle écrasant» (p. XII)), Plutarque tente de répondre – en s'inscrivant dans la tradition platonicienne, notamment grâce au mythe final de Thespéios qui «s'inspire ostensiblement du mythe d'Er» (p. IX) – à la conception épicurienne des dieux, qu'il considère comme fallacieuse. Épicure ou plutôt l'Épicurien (selon une correction du XVI^e de Fabricius habituellement retenue) aurait produit des arguments incohérents «dans une sorte de débordement convulsif de colère et d'injures contre la Providence» (p. 5) qu'il s'agit d'examiner d'abord et de rectifier ensuite. Ce qu'il faut étudier en priorité c'est, d'après Patrocléas, «la lenteur et les atermoiements de la divinité dans le châtiment des méchants» (p. 5), qu'il met en cause, ce qui revient à s'interroger d'une certaine manière sur le pourquoi de la permanence du mal dans un monde gouverné par les dieux. Pourquoi, en effet, la divinité n'empêche-t-elle pas, en l'arrêtant immédiatement, que le mal soit commis et, une fois commis, qu'il reste impuni ? Voilà le thème que lance Patrocléas et sur lequel vont débattre Plutarque et ses compagnons. Il ne s'agit pas de remettre en cause l'existence de la Providence, «mais le point de vue des hommes, sur qui pèse la menace d'un des dangers majeurs dénoncés par Plutarque dans ses dialogues : voir leur pensée se détourner de dieu» (p. XIX). C'est la lenteur du châtiment divin «qui détruit la confiance dans la Providence» (p. 9) et c'est donc cette confiance qu'il faut restaurer. Vouloir comprendre les intentions des dieux est de toute façon très difficile. L'homme est condamné à rester ignorant en la matière et à «ressembler aux ignorants qui essaient d'atteindre la pensée des spécialistes (*technitōn dianoian*)» (p. 13). Comme il a de la peine déjà à saisir les lois humaines souvent très complexes, on ne s'étonnera pas qu'il soit encore moins aisé «de se prononcer pour les dieux et de dire pour quelle raison ils punissent certains coupables plus tard et certains plus tôt» (p. 15). Plutarque rappelle à ses interlocuteurs que «dieu (la minuscule me paraît préférable à la majuscule que retient la traductrice) en se présentant comme le paradigme de tous les biens» vit dans une sorte de «douceur» que l'homme doit chercher à imiter, même si celle-ci peut entraîner un certain atermoiement dans la punition des coupables. Les châtiments doivent se produire au bon moment (*en kairōi*, 8 p. 33) et de la bonne façon : il est de toute façon exclu d'imaginer qu'un criminel puisse rester impuni. Au chapitre XII, «Timon introduit le grief le plus grave, le châtiment reporté sur les descendants, qui met en cause la justice même de la divinité (556 E9-10)» (p. XVI). Plutarque rétorque que puisque les récompenses sont héréditaires, il paraît logique que les châtiments le soient également. Il montre que les cités («la cité est une chose une et continue comme un être vivant», p. 61) endossent une lourde responsabilité collective, tout comme la famille qui peut, elle aussi, transmettre le germe du mal. Olympichos

intervient alors pour faire valoir l'hypothèse de l'immortalité de l'âme qui permet au dieu de la juger en tant que telle et qui résout le problème des délais, puisque ainsi aucun méchant ne pourra échapper au châtiment qu'il mérite, car lorsqu'il sera jugé par les juges infernaux, ces derniers auront à se prononcer sur une âme transparente. Le chapitre 18 contient l'annonce par Plutarque du mythe final : s'exprimant d'une manière proche des formulations paradoxales de Platon dans le *Gorgias* (523a et 527a), Plutarque montre dans ce passage l'étonnante dialectique du *muthos* et du *logos*, infirmant cependant la thèse courante d'un «passage» de l'un à l'autre. Il écrit ainsi qu'il va prononcer, pour illustrer la façon dont s'exerce la justice divine, «un récit (*logos*, plutôt un discours) que j'ai entendu récemment, mais je crains qu'il ne vous fasse l'effet d'un mythe (*muthos*)» (p. 73). Il est intéressant de constater que Plutarque estime que le mythe final qu'il rapporte dans son dialogue et qui contient incontestablement les ingrédients d'un mythe véritable, tant pour le lecteur moderne que probablement pour le contemporain de Plutarque, soit désigné de *logos*, c'est-à-dire de discours articulé et véridique qui n'est pas, comme dirait Socrate dans le *Gorgias* (527a), un «conte de bonne femme». Tout se passe donc, pour Plutarque, comme si certains récits mythologiques pouvaient à l'instar des démonstrations rationnelles être considérés comme véhiculant une vérité saisie à la fois par les sentiments et par la raison. Les deux modes du discours sont à nouveau évoqués tout au début du récit du mythe lui-même, lorsque *Olympichos* dit : «nous ne te disons pas bravo, de peur de sembler renoncer au mythe (*muthos*), comme si le développement rationnel (*logos*) suffisait à la démonstration (*apodeixin*)» (p. 83). Ici encore, on constate que Plutarque, dont les fonctions religieuses à Delphes sont connues, insistait sur la nécessité d'entendre les deux types de discours, tous deux porteurs de vérité. *Les délais* contiennent encore de nombreuses autres discussions intéressantes, portant sur la définition du criminel (p. 79sq.), notamment la question de savoir s'il est criminel par nature (et donc de manière héréditaire) ou s'il peut *devenir* criminel lorsque l'occasion se présente. L'ouvrage s'enrichit d'un bref appendice qui transcrit quelques textes importants de la tradition grecque et romaine (d'Hésiode à Macrobe) concernant la genèse de la *Dikē*.

STEFAN IMHOOF

FRANÇOIS ROUSTANG, *Le secret de Socrate pour changer la vie*, Paris, Odile Jacob, 2009, 237 p.

Sous ce titre qui évoque plutôt un ouvrage qu'on trouverait dans le rayon «développement personnel» se cache une lecture rigoureuse des textes antiques traitant de Socrate, pour tenter, une nouvelle fois, de comprendre ce personnage exceptionnel de l'histoire de la pensée occidentale, dont pourtant «personne ne veut». L'A. résume ainsi de manière assez abrupte son propos : «Socrate est vraiment un être à part. Au fond personne ne l'entend. Mais il n'en a cure, il continue son chemin solitaire et ne cherche pas plus qu'hier à être compris dans sa démarche. C'est tout simplement que le doute lui est congénital et qu'il n'a donc besoin d'aucune reconnaissance. Il lui suffit de vérifier à chaque rencontre qu'il parle pour ne rien dire» (p. 164). Pour le justifier, l'A. procède à une enquête exhaustive sur le penseur, à partir essentiellement, mais non exclusivement, des textes de Platon, pour montrer deux choses : d'abord Socrate «n'est plus un philosophe» et d'autre part «la voie qu'il propose est inintelligible pour des gens raisonnables» (p. 18). Dès lors on comprend que cette enquête sur «les excentricités de Socrate» réservera plusieurs surprises. Une des thèses essentielles de l'A. est que «ses (=de Socrate) affirmations étranges ou excentriques ne sont pas des thèses à défendre par des arguments logiques, ce sont des positions dans l'existence» (p. 40). Il s'agira donc de se demander quels liens unissent véritablement Socrate et l'histoire de la philosophie, puisque l'on pourrait admettre que cette dernière n'existe

pas, en tant que telle, avant Platon. Faut-il dès lors exclure Socrate des histoires de la pensée occidentale, en faire un «sage», un «penseur» ou un «maître spirituel»? De plus, et c'est là le paradoxe, Socrate, si du moins l'on peut se fier quelque peu aux propos de Platon, de Xénophon ou d'Aristote, va tenter tout au long de son existence de combattre pied à pied des thèses opposées à ses propres conceptions jusqu'à en mourir, et que même s'il s'agit de «positions dans l'existence», cette défense se fera par le moyen d'arguments. Dans le premier livre de la *République*, Socrate combat, comme on sait, la thèse de Thrasymaque, qui affirme que «c'est l'intérêt du plus fort qui est le juste» (p. 53). Socrate, plutôt que de contrer directement son adversaire, et c'est ce qui exaspère Thrasymaque, «passe son temps à réfuter les réponses des autres, sans répondre lui-même [...] avance une ineptie, [...] ridiculise son adversaire, [...] confond sciemment le général et le particulier» (p. 53). Mais si Socrate n'arrive pas à amener Thrasymaque sur son terrain, «c'est qu'il veut faire perdre la tête ; il n'est pas un maître à penser, mais un maître à douter et à conduire l'autre à ne plus savoir ce qu'il dit» (p. 55). Socrate, «maître à douter», n'enseigne donc rien, ou en tous les cas pas un savoir positif. Le «savoir» de Socrate «a tous les airs de la vertu» (p. 55), c'est un dire qui se fond dans un faire. Ainsi Socrate en arrive-t-il à montrer que la justice «est un art» (p. 64), et que les arts «semblables à la vertu» (p. 57) font de cette dernière quelque chose de donné, qu'on ne peut enseigner. Au chapitre suivant, l'A. reprend quelques éléments de la piste «chamanique» du personnage : «admettons que Socrate ait été soumis aux rités et aux pratiques qui auraient fait de lui un chaman ou quelque chose de ce genre, mais de quelle utilité serait cette hypothèse pour comprendre le personnage et sa pensée ?» (p. 70) La réponse exhaustive à cette question permettrait peut-être de formuler à nouveaux frais l'hypothèse de la naissance ou de l'émergence de la philosophie. Dans le *Charmide* l'A. va rechercher des indices qui nous mènent sur ce chemin. Dans ce dialogue «la sagesse se trouve liée intrinsèquement à la beauté» (p. 75) et se manifeste comme une forme de savoir (p. 82), ce qui entraîne la conséquence que son «logo, le fameux 'connais-toi toi-même'» (p. 82) ne peut lui être attribué. Interpréter ces paroles comme une activité réflexive «serait un anachronisme» (p. 92). Pour l'A., Socrate affirme qu'«il n'y a pas de savoir de soi-même» (p. 82), qu'il n'existe pas «un savoir qui pourrait agir sur lui-même et être à lui-même son objet» (p. 83). Dès lors, la sagesse n'est pas un savoir, «mais seulement la force de l'intelligence de la justesse [...] le secret et la puissance du bien agir» (p. 83). Dans l'*Euthyphron* la question cruciale semble être si Socrate croit aux dieux. Mais comme Aristote le rapporte dans la *Rhétorique* (18, 1419 a 8-12) la réponse qu'il donne à Méléto lors de son procès, montre plutôt que cette question ne l'intéresse pas, «car toute réponse que l'on pourrait y faire est vaine [...] Ce qui intéresse Socrate, ce n'est pas tant la piété que la justice» (p. 109). Dans le *Protagoras* Socrate s'attaque encore à la thèse de l'«enseignabilité» de la vertu. Pour lui, «la compétence politique ne peut s'enseigner, car ce n'est pas un art» (p. 130), et «puisque tous les hommes sont doués de justice et d'honneur, cela ne peut venir, pour Socrate, que de la nature ou du hasard» (p. 131). Curieusement, dans le dialogue, c'est Protagoras le Sophiste qui «argumente et qui prouve» (p. 134). C'est donc lui le philosophe, alors que pour l'A. «Socrate a autre chose à faire : il doit rendre compte d'une expérience» (*ibid.*). Socrate serait ici conforme à l'affirmation de Wittgenstein dans le *Tractatus* au sujet de l'éthique : «Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt» (6. 421), puisque pour Roustang «une expérience humaine ne se déduit pas, elle s'impose et se montre» (p. 134). Dans le *Ménon*, c'est l'expérience du non-savoir qui est testée. Le non-savoir n'est pas à confondre avec l'ignorance, il est «le secret de l'impromptu permanent des dialogues» (p. 157). Avant de conclure avec l'analyse de l'*Apologie* et du *Banquet*, l'A. consacre quelques pages au témoignage de Xénophon qui nous présente un Socrate si différent de celui de Platon et d'Aristote qu'on peut se demander «s'il [ne] s'agissait [pas] d'une [autre] personne du même nom» (p. 165). Dans les deux premiers livres des *Mémorables*, Xénophon voit Socrate avant tout comme un maître de savoir ou un «professeur de morale» (p. 202) qu'il va s'efforcer de «disculper du crime d'impiété»

(p. 169) que ses accusateurs lui reprochent. Au livre III, «le décor change» et «le père tranquille va se muer en *serial killer* sans pitié» (p. 176) qui va descendre ses adversaires à coups d'arguments. Si auparavant Xénophon présentait Socrate comme un maître de vertu, par la suite, «le portrait du philosophe et du sage a été lacéré» (p. 177) et Socrate apparaît maintenant comme un maître en «habiletés et en inventions langagières» qui n'a d'autre but que «d'asseoir sa domination» (p. 183). Dans l'*Apologie* c'est toujours le non-savoir qui est à l'œuvre : pour Socrate, la crainte de la mort peut être bannie car on n'a pas à avoir peur de ce que l'on ignore ; or, comme on ignore ce qu'est la mort, elle ne doit pas nous faire peur. Dans les dernières pages de l'ouvrage l'A. analyse le discours d'Alcibiade dans le *Banquet* de Platon. Il en ressort que «Socrate n'est pas un ascète. Ce n'est peut-être même pas un sage. Il est facétieux, arrogant, provocateur» (p. 216), soumis à une sorte de possession ou de transe conçue comme «retour à la nature d'homme» (p. 217). Le livre se termine avec une citation d'Henri Joly qui insiste une fois encore sur l'ambiguité foncière de Socrate : «Que Socrate ait été le dernier des chamans et le premier philosophe fait partie désormais des vérités anthropologiquement admises» (*Le renversement platonicien*, p. 97). C'est également entre ces deux pôles que se déploie notre ouvrage.

STEFAN IMHOOF

DANIEL DELATTRE, JACKIE PIGEAUD (éds), *Les Épicuriens* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 2010, 1481 p.

La philosophie antique est déjà bien représentée dans la Bibliothèque de la Pléiade : à côté des *Présocratiques*, des œuvres de Platon, d'un volume sur les *Stoïciens*, elle s'enrichit maintenant de ce nouveau volume imposant, consacré à la pensée épicurienne, regroupant «en un même recueil les principaux écrits grecs et latins qui offrent un accès direct à l'épicurisme» (p. LXI). Comme le stoïcisme, l'épicurisme est à cheval sur deux langues et deux cultures, la grecque et la latine. Les éditeurs tentent de suivre un axe chronologique subdivisé en quatre parties de longueur très inégales : dans la première (p. 3-73) figurent les textes «authentiques» des trois lettres et des maximes capitales d'Épicure (né vers 342/341, mort vers 271/270 avant J.-C.), tels que les rapporte Diogène Laërce (III^e s. ap. J.-C.), qui nous offre dans ses *Vies et Opinions des philosophes illustres* un précieux résumé des thèses fondamentales du fondateur du Jardin ; dans la seconde partie, intitulée «Le Jardin d'Épicure» (p. 79-226), on trouve des fragments dispersés d'Épicure, notamment les fragments de son grand œuvre, le *Peri Phuseōs* (*La Nature*), ainsi que des fragments des écrits de ses disciples immédiats ; dans la troisième (p. 231-825), «Le moyen épicurisme (II^e-I^{er} siècle)», sont groupés les textes des disciples plus tardifs, dont, bien entendu, Lucrèce ; Cicéron y est présent comme «un témoin de l'épicurisme», les éditeurs ayant reproduit des extraits de quelques-unes de ses œuvres, et dans la dernière partie (p. 831-1072), intitulée «Le dernier épicurisme (I^{er}-III^e siècle)», on trouve des extraits de Sénèque, Plutarque, Cléomède, Galien et Sextus Empiricus, tous «témoins de l'épicurisme», ainsi qu'un texte très curieux, seule œuvre philosophique inscrite, de façon monumentale, sur les murs de la petite cité antique d'Oenoanda (près de Fethyie en Turquie) et dont l'auteur, Diogène d'Oenoanda, était un disciple enthousiaste et tardif d'Épicure. — Ce volume, qui a nécessité plus de 12 ans de travail et de nombreuses relectures croisées, ne reproduit pas que de traductions déjà existantes, mais est l'œuvre d'une équipe internationale de plus de dix spécialistes, coordonnée par Daniel Delattre et Jackie Pigeaud, qui a fourni la plupart du temps un travail original voulant renouveler la compréhension des textes, y compris celle de ceux qui, comme le poème de Lucrèce, ont déjà été traduits et commentés maintes fois. Certains textes, comme *La Nature*, d'Épicure lui-même, «paraissent ici pour la première fois en langue française, dans une version aussi complète et à jour que possible»

(p. LXIII). À l'instar d'autres passages reproduits dans la deuxième section de l'ouvrage, les fragments de «ces ruines majestueuses» du fondateur de l'école épiqueurienne ont été retrouvés dans la villa dite des Pisons (ou des papyri) d'Herculaneum au milieu du XVIII^e siècle. Ils faisaient partie de la bibliothèque qui s'est avérée être celle même du philosophe épiqueurien Philodème de Gadara (né vers 110 avant J.-C. et mort sans doute après 40 avant J.-C., dont Cicéron parle avec respect, notamment dans son *Contre Pison*). Cette bibliothèque contenait des rouleaux de *papyri* qui ont été ensevelis sous les cendres du Vésuve, ce qui entraîna leur carbonisation et, paradoxalement, leur conservation partielle. C'est grâce au père Antonio Piaggio qui a inventé une machine ingénieuse permettant de dérouler les rouleaux carbonisés que le texte de la fin de la plupart des rouleaux a pu, en partie, être restitué. Jusqu'à sa mort en 1796, Piaggio a ainsi pu dérouler ou faire dérouler «dix-sept fins de rouleaux, dont la plus longue fait 3,34 mètres» (p. LXVI). J. Brunschwig écrit dans la notice qu'il y consacre, que le *Peri Phuseōs* «était un ouvrage énorme en 37 'livres' (chacun ayant la longueur d'un rouleau de papyrus)» (p. 1099), ce qui correspond à dix bons volumes dans une collection de textes classiques. Dans son *De natura rerum* Lucrèce (vers 98 ou 94 av. J.-C. – vers 55 av. J.-C.) a repris le contenu de ces livres, sans suivre cependant complètement la disposition exacte d'Épicure (reproduite dans un tableau comparatif, p. 1102-1103). On mesurera à ce type de calculs le côté souvent décourageant, pour le lecteur moderne, de devoir se contenter de quelques miettes (soit 40 pages en tout dans notre édition) des textes antiques les plus importants. Dans les restes précieux du livre II, consacré à la description de la constitution atomique des corps, on peut lire dans la conclusion : «Ainsi nous avons prouvé qu'il existe des simulacres ; qu'il s'avère que leur génération s'accomplit à la vitesse de la pensée ; et aussi qu'ils possèdent des mouvements d'une vitesse insurpassable» (p. 82, cf. «Lettre à Hérodote», p. 18, et Lucrèce, livre IV, p. 391). Les simulacres sont le résultat de configurations atomiques subtiles qui se produisent à la surface des choses et qui, dans la formulation qu'en donne Lucrèce, «volent deçà delà au travers des airs, et viennent à nous dans la veille, nous terrifient dans les songes, quand souvent nous observons des formes étranges» (Lucrèce, IV, 36-38, p. 391). On peut en conclure qu'Épicure défend, à la suite de Démocrite, une conception matérialiste de l'esprit, censée nous débarrasser des craintes injustifiées et des superstitions : les cauchemars ne sont donc pas des visions envoyées par les dieux pour nous effrayer, mais résultent naturellement de configurations matérielles subtiles. Dans le centre du volume sont reproduits les écrits de Philodème lui-même, retirés eux aussi des cendres de sa bibliothèque, notamment le livre IV de *La Musique* (reproduit ici dans la traduction que D. Delattre a déjà fait paraître aux Belles Lettres en 2007) qui «est l'un des rouleaux d'Herculaneum les mieux conservés, et le tout premier dont la fin (longueur de 2,90 m, sur un total estimé de près de 11 mètres) ait pu être déroulée de façon continue grâce à l'astucieuse machine du père A. Piaggio» (p. 1294). Dans cet ouvrage, Philodème reprend pour le critiquer un ouvrage que le Stoïcien Diogène de Babylone (scolarque du Portique dans la première moitié du II^e siècle av. J.-C.) a consacré à la musique, dans lequel Diogène défendait sans doute la thèse, d'origine pythagoricienne, de «l'efficacité physique et éthique de la musique sur l'individu» (p. 1295). Pour Philodème, au contraire, la musique (limitée «aux mélodies et rythmes» à l'exclusion des textes qui l'accompagnent) ne peut être que «quelque chose d'irrationnel (*alogon*) ; partant elle ne peut avoir une action sur l'âme humaine, que seul peut (é)mouvoir un discours rationnel (*logos*)» (p. 1296). Une telle conception entraîne, bien entendu, des conséquences sur la réflexion esthétique plus générale et entraîne une conséquence paradoxale. Alors que les épiqueuriens estiment que la connaissance du bien et du mal «réside dans la sensation» (Lettre à Ménécée, p. 46), la sensation musicale se voit condamnée, parce que irrationnelle, là où on attendrait plutôt d'un épiqueurien qu'il la recherche comme source de plaisir. – Le volume s'enrichit de quatre cents pages de notes, d'une carte, d'un utile «vocabulaire de l'épicurisme» (qu'on aurait cependant souhaité plus développé : il n'y a par exemple pas d'entrée «atome» ou «simulacre») et d'indications bibliographiques,

qui contribuent à faire de cet ouvrage collectif une véritable édition scientifique, destinée autant à l'amateur éclairé qu'au spécialiste de la pensée antique. On regrettera l'absence d'un index thématico-lexical indispensable au lecteur pour se retrouver dans un volume de cette importance, où il est facile de se perdre.

STEFAN IMHOOF

MARIA BETTETINI, FRANCESCO PAPARELLA, ROBERTO FURLAN (éds), *Immaginario e immaginazione nel medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 25-27 settembre 2008* (Textes et Études du Moyen Âge, 51), Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2009, 428 p.

Les contributions des actes du colloque 2008 de la Société Italienne pour l'Étude de la Pensée Médiévale ont abordé la délicate question de l'imaginaire médiéval et des images qui le soutiennent, mais plus généralement celle des mécanismes de l'imagination qui l'ont élaboré. Maria Bettetini, éditrice, remarque dans son Introduction (p. 7) que le titre du colloque possède une ambiguïté due au premier de ses termes : *imaginario* / *imaginaire* peut se comprendre comme un adjectif, à savoir ce qui est produit par l'imagination, mais aussi ce qui est fictif, apparent, illusoire, ou comme un substantif, difficile à définir. L'*imaginaire* est en effet souvent envisagé comme un patrimoine d'images collectives, exprimées de manière créative en mots ou en traits et qui fonde la conscience d'une époque, mais il peut simplement se comprendre comme ce qui est du domaine de l'imagination, qui rend présent ce qui est absent. Le deuxième terme du titre, *immaginazione* / *imagination*, tend aussi à multiplier les perspectives. Généralement définie en philosophie et en psychologie comme la faculté de l'âme intermédiaire entre les sens et la raison, réceptive mais aussi créatrice de représentations mentales, l'imagination médiévale, qui se décline en *imaginatio*, *phantasia* ou *imaginativa*, trouve ses sources chez des auteurs multiples et disparates, tant grecs et latins qu'arabes, tant philosophes et théologiens que médecins. Or ces *auctoritates* présentent des théories si divergentes que les auteurs médiévaux ne peuvent qu'être témoins de cette polysémie. Les vingt travaux de ces actes reflètent à leur tour l'équivocité de ces termes dans la pensée médiévale. Ils s'intéressent aux images que l'*imaginaire* a construites à propos de certains concepts, tels le temps (Schmitt), l'empire (Bruglia) ou les nombres (Nagel), aux pouvoirs de l'*imagination*, celle des parents sur les enfants à naître pour des auteurs des XIII^e-XIV^e siècles (Capelletti) et pour les physiognomonistes (Zuccolin), celles du magicien dans la théorie avicennienne (Perrone Compagni) et du Christ chez des théologiens du XIII^e siècle (Motta). Ces contributions analysent aussi la faculté de l'âme et ses objets à travers les réflexions de penseurs allant de Raban Maur (Paparella) à Richard de Mediavilla (Caldera), en passant par quelques incontournables du XIII^e siècle (Fioravanti, Amerini) ; elles organisent leur propos en mettant en rapport l'*imagination* et un thème particulièrement pertinent concernant cette faculté : *imagination* et *illusion* des sens (Selogna), prophétie (Gatti, Rodolfi, Palazzo, Cristiani, Spallino) ou encore poésie (Gallarino, Gambale, Robiglio). Ce colloque a ainsi tenté d'illustrer les diverses interrogations concernant l'*imagination* et l'*imaginaire* médiévaux : *imaginaire* comme patrimoine d'images collectives ou comme production de l'*imagination*, *imagination* comme faculté de l'âme, avec ses rôles épistémologique, causal, déceptif ou magique, *imagination versus phantasia*, *imagination* et prophétie, *imagination* comme créatrice d'un langage ou comme outil rhétorique affectif, etc. Outre quelques grossières erreurs (le nom de Federica Caldera remplacé par celui de Chiara Selogna dans l'introduction, l'article de Vittoria Perrone Compagni tronqué), la part congrue réservée proprement à l'étude

de l'imaginaire et la quasi absence des XII^e et XV^e siècles, ces actes proposent un aperçu original et somme toute assez complet des questions que soulève une telle thématique.

DELPHINE FAIVRE-CARRON

PHILIPPE SELLIER, *Port-Royal et la littérature* (Champion classiques, Essais), 2^e édition, Paris, Champion, 2010, 697 p.

CLAUDE GENET, *Blaise Pascal, Des mathématiques à la mystique*, Paris, Salvator, 2010, 413 p.

Publiée en 1999 dans la collection ‘Lumière classique’ chez Champion, la première édition du livre de Philippe Sellier rassemblait 25 études parues dans différents ouvrages collectifs ou revues. Cette seconde édition en format de poche, augmentée de douze nouveaux articles, en fait aujourd’hui un ouvrage de référence encore plus complet sur la signification et l’importance du renouveau et de la variété des perspectives que les études pascaliennes connaissent depuis quelques décennies. L’A. offre en «ouverture» le programme de la modernité de Port-Royal, liée d’abord, comme on le sait, à une pratique de l’œuvre augustinienne allant de pair avec une réserve marquée à l’égard de la scolastique, rejetant par conséquent nombre de thèses d’Aristote et dialoguant avec la pensée plus neuve de Descartes, dont la métaphysique, dit-il, est sur certains points si proche de celle d’Augustin (*cf.* p. 22), liée ensuite au désir de retrouver une théologie qui soit littérature, comme chez les plus brillants des Pères de l’Église, dont les théologiens de Port-Royal ont été les premiers à traduire leurs œuvres en langue française, comme ils ont aussi été les premiers à dispenser leurs enseignements dans les Petites Écoles, non plus en latin, mais en français. Si les premières contributions, précieuses sur le plan philologique, abordent divers problèmes concernant l’ouverture et la conclusion de l’*Apologie* ainsi que l’*Entretien sur Épictète et Montaigne*, les suivantes tournent autour de la genèse et des échos des *Provinciales* ainsi que du rapport étroit de Pascal avec la Bible. Aux sept exposés de la 1^{re} édition mettant en lumière quelques aspects spécifiques des *Pensées*, comme le concept de tyrannie et la voie étroite du christocentrisme, la théologie et l’anthropologie augustinienne, l’A. a ajouté deux contributions importantes sur le prophétisme et l’univers moral des *Pensées*, montrant comment, pour Pascal, «plus la vie chrétienne devient intense, plus le ‘converti’ s’apparente à ses prédécesseurs les prophètes» et que «la plénitude dont il vit est inséparablement religieuse et morale» (p. 483). Les dernières recherches, pour la plupart nouvelles, tentent quelques rapprochements, comparaisons et oppositions entre Pascal et Montaigne, Jean de la Croix, le Père de Condren, Baudelaire, Sarraute et Valéry. Et nous sommes gré à l’A. d’exposer de manière magnifique en guise de conclusion ce que signifie pour Pascal la radicalité chrétienne, d’en finir de même avec au moins deux idées reçues, aussi tenaces qu’inexactes, que sont ce qu’on a faussement appelé la tristesse janséniste et le caractère anti-mystique de Port-Royal, et d’avoir dressé un index biblique des œuvres complètes de Pascal selon les deux éditions de Brunschvicg et Sellier.

– Du livre de Claude Genet, il faut dire ceci pour le comprendre dans toute sa profondeur et son intention spirituelle : c’est le livre de toute une vie, et demeuré inachevé. Dans ce sens, nous tenons entre les mains un texte, constamment repensé, relu, repris, dans lequel l’A. n’a cessé d’approfondir le sens de l’œuvre complète de Pascal, non seulement les *Provinciales*, *Pensées*, *Opuscules*, *Écrits sur la grâce*, mais aussi les écrits scientifiques et la correspondance. Il ne s’agit donc pas d’une recherche de doctorat mais plutôt d’une «présentation thématique qui n’ait rien d’arbitraire» (p. 21), où l’A. ne veut surtout pas parler de lui-même, mais de Pascal seulement, cherchant

à remonter, par imprégnations intérieures successives de sa pensée, à l'inspiration de son génie ainsi qu'aux sources auxquelles elle a puisé. Comme le souligne avec finesse Philippe Sellier dans sa préface, Claude Genet, «à l'instar de Pascal, a composé son ouvrage par formes courtes, par des notations brèves et séparées les unes des autres par des titres : ces petits éléments se trouvent juxtaposés dans un ordre concerté, mais sans être pris dans le corset d'introductions et de conclusions à la façon des thèses universitaires. Bien plus, la progression d'ensemble obéit à ce que Pascal a appelé 'l'ordre du cœur', un ordre de gravitation autour d'un centre, et non par rigidité linéaire, dont les modèles sont constitués par la *Bible* et par les *Confessions* de Saint Augustin». C'est ainsi qu'en quatorze chapitres denses, l'A. s'applique à montrer comment Pascal n'écrit que pour déceler en tout, dans tous les effets que manifeste la réalité, la présence de celui qui conjugue en lui sagesse divine et folie de la croix, Jésus-Christ, qui en est l'ultime raison. D'où la mise en œuvre, méticuleuse et patiente, de deux exigences toujours nécessaires l'une et l'autre : ne jamais se laisser distraire de la fin poursuivie par Pascal de faire de Jésus-Christ le principe de toute une philosophie et, parce que le centre est partout et que tout y conduit, tenir tout ensemble pour interpréter correctement le moindre propos. Un index des noms cités et des ouvrages consultés parfond la qualité de ce 'testament', dont la méthodologie a pour corollaire la posologie suivante pour le lire avec profit : «Lis peu et attarde-toi», comme le dit la règle bénédictine.

JEAN BOREL

BLAISE PASCAL, *Les Provinciales*, Introduction, notes et relevé de variantes par Louis Cognet, édition mise à jour avec bibliographie et chronologie par Gérard Ferreyrolles, Paris, Classiques Garnier, 2010, 605 p.

FRANCESCO PAOLO ADORNO, *La discipline de l'amour. Pascal, Port-Royal et la politique*, Paris, Kimé, 2010, 180 p.

L'édition des *Provinciales* publiée par Louis Cognet à Paris en 1965, aux Éditions des Classiques Garnier, est aujourd'hui encore considérée comme une référence et l'une des meilleures. Réimprimée en 1992 avec la collaboration de Gérard Ferreyrolles, mais à nouveau épousée, elle retrouve une nouvelle jeunesse avec une bibliographie mise à jour par G. Ferreyrolles et une excellente chronologie de la vie de Pascal. Cette édition contient en appendice les *Fragments d'une 19^e Lettre provinciale* adressée au père Annat, la *Lettre d'un avocat au Parlement à un de ses amis touchant l'Inquisition qu'on veut établir en France à l'occasion de la nouvelle bulle du Pape Alexandre VII*, le *Factum pour les curés de Paris contre l'Apologie contre les casuistes, contre les calomnies des Jansénistes et contre ceux qui l'ont composé*, les 2^e, 5^e, 6^e *Écrits des curés de Paris*, le *Projet de mandement contre l'Apologie pour les casuistes*, l'*Avertissement de Nicole sur les 18 lettres où sont expliqués les sujets qui sont traités dans chacune* et le *Rondeau aux RR.PP. Jésuites sur leur morale accommodante* et un *Index des Provinciales*. L'introduction de Louis Cognet replace la rédaction de chacune de ces *Lettres* dans leurs antécédents lointains et plus proches, leurs contextes polémiques et religieux propres et leurs caractères essentiels d'œuvres collectives, fruits de la collaboration étroite entre Pascal, Arnauld et Nicole, ces deux derniers lui fournissant la documentation essentielle dont il avait besoin pour les rédiger, enfin, leurs enjeux et l'histoire de leurs premières éditions. Sans revenir sur le contenu détaillé de chacune de ces *Lettres* fameuses, qu'il nous suffise de dire de manière synthétique qu'elles ne constituent pas seulement un texte de circonstance, ce qui en affaiblirait le sens et la portée dans l'œuvre et la pensée de Pascal, mais qu'elles ont été pour lui l'occasion de développer quelques-uns

de ses thèmes les plus chers : premièrement, celui de la méthode, dont la géométrie fournit le modèle mais qui est applicable à tous les discours ; deuxièmement, celui de la morale et de la politique, la concupiscence et l'ignorance dues au péché n'empêchant ni l'imputation des mauvaises actions, ni l'espérance de bonnes actions qui ne pourront néanmoins être produites par le libre arbitre que sous la motion de la grâce efficace, ni la connaissance du mal à défaut de celle du bien, ni la légitimation de l'ordre politique en son ordre et, troisièmement, le thème de la dualité de la vérité répercute par le thème de la dualité de l'erreur, la vérité étant, dans sa dualité, la raison de la dualité de l'erreur.

– D'abord fidèles ou d'abord citoyens ? Les croyances religieuses priment-elles sur les valeurs sociales ou au contraire le domaine de la religion est-il essentiellement privé et l'espace public gouverné par d'autres principes ? Ces questions qui font à nouveau la une des débats dans les pays occidentaux, furent violemment débattues au XVII^e siècle, entre les Messieurs de Port-Royal, les autorités ecclésiastiques et la société civile, et c'est ce que Francesco Paolo Adorno explore dans son livre. Pour comprendre comment et pourquoi Port-Royal a cherché à mettre à l'ordre du jour une société pénitentielle prévalant sur toutes les autres considérations sociales et politiques, il faut avoir présentes à l'esprit, dit l'A., aussi bien les grandes lignes du thomisme de la seconde scolastique, véritable adversaire de Port-Royal, que les œuvres d'Arnauld, qui l'ont si largement inspiré. En désirant réaliser l'Eglise comme *communio sanctorum*, telle que la tradition apostolique et patristique l'avaient conçue, Pascal et les Messieurs de Port-Royal tentent de «dessiner ses limites par rapport à la zone d'influence de l'État, d'indiquer ce qu'elle maîtrise et pourquoi, ce qui lui appartient en propre et ce qu'elle partage avec l'État» (p. 128). C'est ainsi que, derrière de délicates questions âprement discutées à l'époque touchant le sacrement de l'eucharistie et les conditions spirituelles qu'implique une communion fréquente normative pour manifester visiblement la réalité du corps mystique de l'Eglise, questions qui se cristallisent autour des deux concepts antagonistes d'«attrition suffisante» et de «contrition nécessaire» pour obtenir le pardon des péchés qui la rendent possible et valide, se cachent des enjeux de nature doctrinale et spirituelle, politique et sociale, et «donnera la possibilité à Port-Royal de définir une vraie *pastorale de la pénitence* qui se propose comme une *discipline de l'amour*» (p. 139). Car seul l'amour de Dieu auquel la contrition fait place exclut la crainte dont l'attrition se suffit. Et l'A. de conclure que, «en se proposant de réduire l'écart entre une théorie que tout le monde accepte (attrition suffisante) et une pratique qui n'a pas de disciples (contrition nécessaire), les Messieurs de Port-Royal non seulement se sont lancés dans des polémiques dont les arguments se sont nourris d'un idéalisme qui fut appréhendé comme le signe et la tentative d'une révolution sociale et politique, pratique et théorique, qui mettait en danger les fondements de l'État et de l'Eglise, mais encore n'ont pas craint de réduire cette dernière aux dimensions d'une secte» (p. 150). Et que «le traditionalisme le plus extrême de Port-Royal, source de ce qui au XVII^e siècle fut vite désigné comme une utopie politique ou mieux encore comme une distopie sociale (p.150 sq.) [...] ne pouvait que succomber» (p. 154). Ces derniers mots de «secte» et de «succomber», qui ont l'air de se donner comme des évidences, nous semblent par trop péremptoires sur un problème universel sur lequel aucune conclusion catégorique n'est possible, et qui est, dans quelque pratique religieuse que ce soit, l'opposition irréductible et la tension insurmontable sur les deux plans doctrinal et existentiel entre «minimum» et «maximum», et les conséquences inévitables que ces deux positions entraînent *ipso facto*. L'impossibilité de trancher vient du fait que, dans la défense de ces deux positions théoriques, se manifeste un égal sérieux et désir d'obéissance fondamentale, mais que l'une ne pourra jamais rejoindre l'autre. C'est à notre avis la raison pour laquelle Port-Royal reste jusqu'à aujourd'hui si fortement actuel, actif et parlant, et suscite autant de recherches et de travaux passionnants. Même si l'A. tient en haleine son lecteur de la première à la dernière page, on reste au terme de la lecture toutefois sur sa faim,

car il finit là où justement il faudrait poursuivre. Des erreurs de ponctuation et des coquilles dans le texte comme dans les notes sont certainement dues à une relecture insuffisamment attentive.

JEAN BOREL

Philosophie contemporaine

JEAN-LUC MARION, *Certitudes négatives* (Figures), Paris, Grasset, 2010, 324 p.

Certitudes négatives, pour tout lecteur habitué à lire J.-L. Marion, aura les apparences d'une synthèse ; impression qui se confirme lorsque l'on réalise, rapidement, qu'il s'agit d'une recollection d'articles déjà parus durant la décennie qui vient de s'achever. Nous pouvons y trouver, par exemple, le texte de sa leçon inaugurale à la Divinity School de Chicago. Il faut ajouter que la réception du livre s'est traduite par un beau succès en librairie, mais aussi par de nombreuses critiques d'une notion de certitude trop rivée à son horizon cartésien et kantien difficile à défendre dans le contexte des sciences actuelles qui admettent, elles aussi, le concept de certitudes dites négatives. On peut comprendre aisément le désaccord initial au sujet de l'élaboration de la notion de «certitudes négatives», mais la plupart des critiques ne reconnaissent pas toujours la réelle maîtrise philosophique de l'A. et avec quelle rigueur il met à contribution ses analyses de Descartes et de Kant (sans oublier par la suite Augustin, Husserl et Heidegger) afin d'en renouveler la lecture, ouverte et inattendue, voire, dans le contexte actuel, provocatrice. *Certitudes négatives* n'est pas seulement le titre du livre, il est le lien, fragile et pourtant réel, qui noue les articles réunis et réécrits pour cette publication. Ainsi, pour l'A. lisant Kant, la certitude n'est pas seulement positive ; elle est aussi négative dans le sens où un non-savoir peut, à son tour, être absolument nécessaire : « Au terme de la *Critique*, le philosophe (Kant) atteint a priori une certitude négative de l'impossibilité de certaines connaissances, certitude sans objet, mais absolue, scientifique » (p. 19). À partir de cette appréhension de la certitude issue du négatif, l'A. déplace et bouscule une forme persistante de doxa qui voudrait que les questions au sujet de l'homme (qui suis-je ?) ou de Dieu (athéisme ou déisme) soient des questions réglées sous le joug de processus (la métaphysique ou l'objectivation scientifique) qui obstruent le déploiement des questions elles-mêmes. À la question «qu'est-ce que l'homme ?», il n'y a pas de réponses sans paradoxes car «l'homme accède à lui-même sur le mode de l'incompréhensibilité» (p. 43) et non de l'objet. L'A. identifie avec quelle facilité nous pouvons «en finir» avec l'homme en lui assignant une définition : «définir un homme revient finalement toujours à en finir avec l'humanité en lui, donc à en finir avec lui» (p. 49). Contre cette tendance, l'A. démontre la triple impossibilité de toute fixation de l'homme dans des «définitions quidditatives» (p. 51) que sont l'objection du moi au je, la scission de l'ipséité, et surtout : «l'illégitimité, de définir les simples limites de l'humanité» (p. 66). Le plus intéressant intervient dans la reprise de la question de Dieu où l'on reconnaît les thèses de ses œuvres (*L'idole et la distance*, *Dieu sans l'être*) ou l'A. allie l'impossibilité de penser une essence de l'homme à l'incompréhensibilité de Dieu. Parce que l'homme a été créé à son image, il est alors lui-même «inimaginable, puisqu'il se trouve formé à l'image de Celui qui n'en admet aucune» (p. 77). Penser Dieu revient à protéger l'homme de toute tentative réductrice et le maintient dans cette sphère de l'incompréhensible ; et Dieu devient alors la figure même de cet incompréhensible, de l'impensable, et finalement de l'impossible. L'impossible ne doit pas être pensé comme une simple incapacité, mais en analogie avec l'événement de la naissance comme «avènement de l'[im]possible comme tel» (p. 126). Dieu, pour qui rien n'est impossible (mais [im]possible pour nous), «s'atteste désormais comme celui qui ouvre la possibilité radicale» (p. 127). Dieu n'est plus cette figure de puissance (pour signifier ce qui est impossible pour nous et possible pour lui) mais une figure de la fidélité : «Dieu peut

tout, parce qu'il tient toujours sa parole, et non l'inverse » (p. 130). Dieu donne sa parole, il donne dans la mesure où il peut «se donner lui-même sans reste, ni retour sur sa parole. Ce qui, à son tour, suppose que cette parole le dise absolument, lui soit filiale, soit son Fils. Dieu ne déplie pas l'[im]possible selon la toute-puissance, mais suivant le don » (p. 130). L'A. approfondit encore la dimension de cette filialité dans le chapitre III (*L'inconditionné ou la force du don*) parce qu'elle offre la «phénoménalité d'un don réduit à la donation pure» (p. 168). Nous retrouvons ici certains thèmes principaux de la philosophie de l'A. : la donation, le sacrifice (en discussion avec J. Derrida), les «phénomènes saturés». Les chapitres IV et V qui suivent proposent un excellent aperçu pour le lecteur voulant se faire une idée claire et rapide (parce que les textes sont très accessibles) de cette philosophie qui étonne par sa proximité avec la théologie sans jamais se confondre avec elle. L'A. rend au questionnement philosophique sa véritable vocation en osant encore penser Dieu et ouvre à la théologie des ressources qui lui sont vitales en rappelant qu'elle aussi vit de l'impossible.

DIMITRI ANDRONICOS

STUART HAMPSHIRE, *La justice est conflit*, traduit de l'anglais par Salim Hirèche, Genève, Éditions Markus Haller, 2011, 117 p.

Markus Haller, professeur de philosophie et d'allemand dans un gymnase genevois, édite depuis 2009 des textes issus, pour la plupart, de la tradition anglo-saxonne, dans les domaines des sciences humaines, de l'économie politique ou de la philosophie. Il s'agit là sans doute d'une des entreprises éditoriales francophones les plus originales de ces dernières années en Suisse Romande. L'un des derniers-nés de son catalogue remarquable par sa cohérence (comprenant des livres de Simon Blackburn, de John Dunn ou de Walter Laqueur) est l'ouvrage de Stuart Hampshire (1914-2004), qui a enseigné la philosophie aux universités d'Oxford et de Princeton et dont la version originale est parue en 2000 chez Princeton University Press. Le titre, repris d'un fragment d'Héraclite («la guerre est commune, et la justice discorde et toutes choses [se produisent] selon la discorde et la nécessité», fr. 80 DK), fait valoir l'idée paradoxale que la justice en régime démocratique ne prône pas, comme on pourrait le croire de prime abord, une forme de calme ou d'apathie mais, au contraire, un mouvement interne et une constante lutte (l'*éris* d'Héraclite) des opinions, une conception proche de la définition que Tocqueville donne de la démocratie, dont la caractéristique est son mouvement perpétuel. Pour l'A., la thèse fondamentale de la position libérale (au sens anglo-saxon) est que «l'individu s'impose le principe du contradictoire en tant que principe de rationalité» (p. 26). Il se définit lui-même comme un socialiste démocrate (p. 11) et estime, contre une grande partie de la tradition philosophique (de Platon à Rawls) que la société juste ne peut (ou ne doit) être une société harmonieuse. Mais si «aux yeux de Platon et d'Aristote, le conflit social ou psychologique, compte parmi les plus grands maux» (p. 39), pour l'A., les sociétés libérales et démocratiques «admettent, voire encouragent l'existence de plusieurs conceptions différentes du bien» (p. 41). C'est un tel idéal pluraliste qui entraîne le fait que les conflits, inhérents à une société plurielle, ne sont pas appelés à disparaître et les procédures et les institutions politiques sont donc toutes soumises de fait à l'«exigence: *audi alteram partem* ('écoute l'autre partie')» (p. 25), elle-même fondée sur la nécessité de «l'équité de la procédure publique» (*ibid.*). Cette prise de position implique le renversement du modèle cartésien «d'une méditation solitaire à la chaleur d'un poêle» (p. 28) au profit d'un modèle que caractérise «le débat public contradictoire, où s'opposent des arguments pour et contre une revendication exprimée publiquement» (*ibid.*). Le renversement du modèle cartésien implique d'une part un renforcement de l'imagination sur la rationalité et l'adoption d'une position humaine,

pour qui «la raison est, et ne peut être que l'esclave des passions» (cité p. 15). L'A. ne prône pas, pour autant, une position irrationaliste et relativiste, puisqu'il recherche comment se construit une «norme commune de rationalité [...] naturellement, à partir des nécessités de la vie sociale» (p. 31). Même si les raisonnements moraux ou juridiques ne reposent pas sur des vérités nécessaires comme celles des mathématiques, ils ont en commun avec elles «les notions [...] de rationalité et d'argumentation» (*ibid.*), mais «font appel à des raisons et des preuves qui étaient plus qu'elles n'impliquent» (p. 82). Ainsi l'A. estime-t-il que «le concept de justice a toujours été lié aux concepts de raison et de rationalité» (*ibid.*). Le monde des institutions et des pratiques sociales et politiques est caractérisé par sa visibilité (p. 33) et, dans sa version libérale, par «la procédure argumentative menée dans le cadre d'une institution existante» elle-même fondée sur «le principe essentiel selon lequel les arguments de chaque partie en conflit doivent être entendus» (p. 34). Seule une telle écoute des avis opposés est à même de garantir la justice qui reste, dès lors, une forme de conflit. «Le conflit n'est pas un signe de vice, de défaut ou de dysfonctionnement» (p. 51), mais il a une portée éthique et constitue la norme, que l'on ne perçoit que si l'on effectue «une sorte de conversion morale» (*ibid.*), permettant de dépasser les fondamentalismes qui ne sont fondés, eux, que sur un seul principe moral. Plutôt que de chercher à lisser les opinions divergentes pour les faire toutes converger vers un idéal de justice, définitif et immobile, qui signifierait à terme la mort des sociétés, l'A. reprend l'idée de Spinoza, pour qui «les conflits opposant ceux qui luttent pour leur survie sont inévitables» (p. 57), et l'applique à l'affrontement à ses yeux également inévitable, dans une société démocratique, entre plusieurs idées du bien. Une telle pluralité ne peut cependant être viable, sans dégénérer dans la *stasis* des Anciens que si les citoyens acceptent de créer «des procédures de négociation et d'arbitrage raisonnablement équitables» (p. 58), c'est-à-dire fondées à la fois sur la croyance en l'universalité de la raison et l'acceptation de la défaite, lorsque les arguments des opposants sont meilleurs. Une telle conception entraîne, «sur le terrain moral», l'exigence que les adversaires respectent le principe que l'A. s'impose à lui-même : «au sein de la cité ou de l'État, toutes les différentes conceptions de la justice et de l'équité peuvent être exprimées, elles doivent toutes être entendues, et aucune conception de la justice substantielle ne doit s'imposer à la société par la force ou la menace» (p. 59), et comme toute procédure doit satisfaire à une exigence d'universalité, «les parties doivent être entendues en toute impartialité» (p. 73). L'A. reconnaît qu'une telle exigence se fonde «sur la structure de la raison pratique elle-même» et qu'il s'agit là «d'une sorte d'argument transcendental» (p. 60). Pour qu'une société telle que les sociétés modernes, dans lesquelles les conflits moraux sont permanents et inéliminables puisse se développer, on doit rejeter «le monothéisme, et toute autorité morale surnaturelle» (p. 70). L'A. combat ici avec vigueur toute forme de «mono-moralisme» qui imposerait une forme de léthargie aux sociétés, serait-ce au nom du bien universel. Pour l'A. la liberté, «l'équité et la justice procédurale sont les seules valeurs dont on puisse raisonnablement exiger un respect universel» (p. 71), fondé lui-même sur l'affirmation du caractère universel de la rationalité. Dans le troisième chapitre, l'A. s'intéresse à la question de la résolution des conflits. Fidèle à son point de départ, il estime qu'«il n'existera jamais de nations sans conflits, parce qu'il subsistera toujours, dans toute nation, non seulement des intérêts incompatibles, notamment économiques, mais encore des positions morales et des convictions inconciliaires» (p. 97). Pour résoudre ces conflits permanents, l'A. propose, là encore, d'établir «des procédures équitables institutionnalisées» (*ibid.*), fondements indispensables de la vie politique. Cette dernière est définie comme «le domaine des choix publics responsables» (p. 99) et le choix politique par excellence est celui de la guerre ou de la paix. L'A. montre pour finir comment les choix politiques sont eux-mêmes dépendants de positions philosophiques sous-jacentes qui les déterminent largement. Les conflits politiques (par exemple entre conservateurs et socialistes, «doivent être résolus, soit par le débat, soit par la force» (p. 111). L'invention d'institutions internationales reconnues, fondées, comme la justice

procédurale, sur «le principe rationnel et universel du contradictoire et le respect des règles de procédure localement établies et coutumières» (p. 116), est indispensable pour le règlement des conflits qui continueront à se développer au cours du temps.

STEFAN IMHOOF

JACQUES BOUVERESSE, *Que peut-on faire de la religion?*, suivi de deux fragments inédits de Wittgenstein présentés par Ilse Somavilla, traduits par Françoise Stonborough (Banc d'essais), Paris, Agone, 2011, 188 p.

Après *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, paru en 2007 chez le même éditeur, c'est le second livre que l'A. consacre à des questions de philosophie de la religion. Je ne pourrai qu'esquisser ici quelques-unes des thématiques de ce livre dense et profond que tout philosophe et théologien devrait méditer. L'axe principal du livre consiste en la confrontation des idées en matière de religion de deux philosophes majeurs du XX^e siècle, à savoir Russell et Wittgenstein. Cette confrontation permet de dégager leurs façons passablement divergentes d'envisager les questions de la croyance, de la foi et de la religion, mais aussi de dresser une sorte de topographie plus générale de ces questions. Si la position de Russell est relativement facile à décrire, celle de Wittgenstein pose davantage de difficultés : il a été en effet «un ennemi farouche à la fois de la critique rationaliste de la religion à la Russell et de l'apologétique rationaliste» (p. 113). Ses deux textes, reproduits en annexe (en allemand et en traduction française, présentés par Ilse Somavilla), aussi fascinants soient-ils dans leur force poétique, ne rendent pas sa position complètement explicite. Comme l'écrit I. Somavilla, «le rapport de Wittgenstein à la foi était ambigu : d'une part, il l'associait à quelque chose de sombre, non dans le sens du mystère, mais dans celui de l'effroi», inspiré par le Dieu sévère de l'Ancien Testament, «de l'autre, la foi était aussi pour lui quelque chose de positif et de lumineux» (p. 157). Elle ajoute que «cette ambivalence du rapport que Wittgenstein entretenait avec Dieu et avec la religion [...] dévoilent des états intérieurs qui semblent par moment le porter aux confins de la folie» (*ibid.*). On peut également dire de Russell que ses relations avec la religion étaient conflictuelles et critiques, mais il adopte une position de critique rationaliste de la religion plutôt classique, là où Wittgenstein entretient des rapports plus paradoxaux avec elle. L'A rappelle que dans son livre précédent, il avait noté que la question que se posent aujourd'hui les défenseurs de la foi est celle-ci : «les chances de survie de la religion doivent-elles être cherchées plutôt du côté de la rationalisation de la croyance religieuse ou de celui de son irrationalisation ?» (p. 30). On pourrait poser la même question lorsqu'il s'agit de caractériser les positions opposées de Russell et de Wittgenstein en matière de religion, le premier démontrant que la religion, parce que fondamentalement irrationnelle, s'oppose à la science, rationnelle par définition, alors que le second «va jusqu'à suggérer que les raisons, surtout si elles étaient démonstratives, non seulement ne serviraient à rien» en matière de religion, «mais pourraient même avoir un effet dissuasif» (p. 36) sur les croyants. Wittgenstein critique en particulier le dogme de l'Église catholique selon lequel on pourrait, par la raison, démontrer l'existence de Dieu, ce qui revient, estime-t-il, à lui conférer une forme humaine. Il condamne ainsi les approches pour lesquelles il existe une continuité entre foi et raison. Autrement dit encore : «Wittgenstein donne [...] l'impression d'éprouver pour [la religion] une sympathie à peu près aussi instinctive et aussi affirmée que la détestation que Russell manifeste à son égard» (p. 12). Selon Wittgenstein, «Russell a tort de croire que le fait que les preuves» permettant de fonder la croyance religieuse «soient en réalité insuffisantes ou inexistantes peut suffire à rendre la croyance illégitime» (p. 40). Il pense en effet, à l'instar de Kierkegaard, que la

croyance est une *passion* qui se manifeste davantage dans un mode de vie et un mode de faire qu'un mode d'argumenter (p. 44). L'A. tentera aussi au cours de son ouvrage de donner une explication aux paroles énigmatiques de Wittgenstein déclarant à Drury : «je ne suis pas un homme religieux, mais je ne peux m'empêcher de voir tout problème d'un point de vue religieux» (cité p. 89). Cela ne veut cependant pas dire que l'impossibilité de croire, qui caractérise largement notre époque, aux yeux de Wittgenstein, soit un drame effroyable ; il est, en effet, de son point de vue, «beaucoup moins grave, pour une époque comme la nôtre, de ne pas parvenir à croire que d'essayer de se comporter comme si cela faisait encore partie de ses possibilités et de se donner l'illusion de réussir à être malgré tout, à sa façon, croyante» (p. 45). Il n'y a donc nulle nostalgie chez Wittgenstein, nulle tentative réactionnaire de vouloir restituer un état de croyance antérieur, car ce dernier ne pourrait en aucun cas représenter une solution pour l'époque actuelle, n'étant pas l'expression d'une croyance authentique, mais ne relevant «que de la rhétorique et du simulacre» (p. 48). Dans le chapitre III («Peut-on se passer de la vérité et doit-on apprendre à la faire?»), l'A. se demande si le «tournant mystique constitue un type de réponse tout à fait classique et récurrent au problème que pose la quantité considérable d'intolérance, de persécution et de violence meurtrière dont se sont rendues coupables les religions traditionnelles» (p. 51). Peut-on, pour défendre malgré tout la religion, prôner une sorte d'*'irrationalisation'*, qui pourrait «sembler d'autant plus justifiée en ce moment pour la religion que l'on peut parler également, sans exagération d'une sorte d'*'irrationalisation de la science elle-même'*» (p. 52), qui a largement privé cette dernière «d'une voie d'accès privilégiée à la connaissance et à la vérité qui est représentée par l'usage de ce qu'on appelle la 'méthode rationnelle'» (*ibid.*) ? Mais d'un autre côté, l'A. estime qu'il est difficilement concevable que la religion «puisse renoncer complètement à l'idée d'une vérité susceptible d'occuper une position transcendante par rapport à l'univers des besoins, des intérêts et des activités de l'être humain» (p. 55). Pour Russell en tout cas, «l'opposition entre la science et la religion est fondamentale et ne souffre pas de compromis» (p. 59). Il estime que «les opinions religieuses sont radicalement non scientifiques» (p. 58) et que la religion est indifférente à la vérité, qu'elle peut ainsi être une préparation dangereuse pour les esprits «à la dictature de la pensée» (p. 59). Pour lui, «le choix de la science est lié à celui de la démocratie» (p. 69) et la dénonciation du dogmatisme religieux s'inscrit donc aussi dans le sillage de celui du fanatisme totalitaire qui en est issu. Russell va parfois jusqu'à considérer «la foi comme un vice» (p. 78), parce qu'elle serait responsable du détournement des esprits de la vérité au nom d'une vérité propre à chacun, issue elle-même d'une conception fallacieuse qui affiche la «conviction du primat de la liberté sur la vérité» (p. 80). Il pense que c'est une «mystification complète» que de ne pas attaquer la religion au prétexte qu'elle «rend les hommes vertueux» (p. 91), comme le soutient, par exemple, Samuel Butler. Ainsi il ne suffit pas de dire qu'une croyance est «sincère» pour qu'elle échappe de ce fait à toute possibilité de critique. Pour Russell, étant donné que «croire une proposition est la même chose que croire qu'elle est vraie», «la seule façon à la fois honnête et efficace de défendre la religion serait de démontrer qu'elle est vraie ou, en tout cas, qu'il y des raisons sérieuses et objectives de croire qu'elle l'est» (p. 85), ce qui n'est à ses yeux pas possible parce que, pour lui, la religion ne repose presque exclusivement que sur l'émotion et la passion «et plus précisément sur une émotion précise et éminemment négative, à savoir la peur» (p. 86). Sur ce point, la divergence avec Wittgenstein est très nette, puisque ce dernier estime, au contraire, que la religion permet de guérir certaines peurs en conférant au croyant une forme de sécurité qui n'est nullement illusoire et elle permet également «de triompher complètement de la vanité» et, de la sorte, de parvenir «à la clarté complète sur soi-même» (p. 88). «Il est très révélateur que la religion, que ses adversaires comme Russell ont tendance à concevoir uniquement comme productrice de confusion et d'illusion, soit présentée» par Wittgenstein «au contraire, comme une source de clarté irremplaçable, au moins sur un point, à savoir dans l'effort que l'on a à faire pour essayer de se comprendre correctement»

(p. 88-89). Russell pense, quant à lui, que «l'homme qui pense librement doit être quelqu'un qui est mû par un désir sincère de connaître la vérité» (p. 94), que celle-ci ne se laisse connaître que par la raison, qui n'est pas caractérisée par sa froideur, mais qu'il considère, au contraire comme une «passion» (*ibid.*). Il rejette en revanche de manière intransigeante «la valeur de connaissance supposée des émotions qui sont à l'origine de la religion» (p. 106) et il déclare à Brightman que «le fait que je ressente un *besoin* de quelque chose qui est plus qu'humain ne constitue pas une preuve que le besoin peut être satisfait, pas plus que la faim n'est une preuve que je vais obtenir de la nourriture. Je ne vois pas comment une émotion quelconque que j'ai peut être une preuve de quelque chose en dehors de moi» (cité p. 106). Dans le chapitre VI («Russell, Wittgenstein et le problème du conflit supposé de la religion avec la raison»), l'A. creuse encore le différend qui oppose les deux penseurs. Selon Wittgenstein, on ne peut pas enseigner l'éthique et «il ne croyait guère non plus à la possibilité d'enseigner réellement la religion» (p. 114), parce qu'il estimait que l'on ne pouvait donner des raisons sur lesquelles porterait leur enseignement et encore moins des raisons philosophiques. Comme le note Ilse Somavilla «Wittgenstein se défendra toujours contre toute tentative d'analyse ou de justification rationnelles de la foi» (p. 173), et lorsqu'il décrit la situation de l'humanité dans son texte «L'homme dans la cloche de verre rouge» il semble suggérer que seul l'homme qui serait capable de briser cette cloche aurait le droit de parler véritablement de la foi.

STEFAN IMHOOF

PIERRE BOURETZ, *D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida & Co* (nrf/Essais), Paris, Gallimard, 2010, 572 p.

Cet ouvrage vaste et ambitieux retrace et reconstruit les débats ayant opposé Jürgen Habermas et Jacques Derrida et la manière surprenante dont ces deux auteurs se sont finalement rapprochés sans pour autant se fondre dans un oecuménisme diplomatique et superficiel. L'arrière-fond est constitué par la scène américaine et centralement par la violence des controverses menées par Searle et Austin contre Derrida. Le malentendu colossal qui va caractériser les premiers échanges entre Habermas (dans le *Discours philosophique de la modernité*, en 1985) et Derrida s'explique largement par la difficulté de Derrida de rendre compte du statut du langage (Austin, Searle) et de la raison; les tensions entre reconstruction et destruction de la raison, ou entre déconstruction et dépassement de la métaphysique, conduiront à un dialogue de sourds. Tout le livre très documenté de l'A. vise à restituer les efforts d'écoute, de révision auto-critique et de compréhension mutuelle qui, peu à peu, amenèrent Habermas et Derrida à reconnaître l'intention de l'autre et à se rejoindre partiellement, tant du point de vue théorique que sur les enjeux politico-pratiques. Par-delà le fossé «irréductible» entre philosophie américaine et philosophie continentale, l'analyse de la philosophie ne paraît pas devoir se limiter à un choix absolu entre l'analytique et le symptomatique, ou, sur un autre registre, entre la discussion et la déconstruction, mais pouvoir survivre pacifiquement à des conflits tranchés et loyaux. La contribution de Bouretz dépasse donc son premier objectif, attaché à la description et à la narration d'un dossier diachronique et synchronique fort complexe (le match Derrida-Habermas, ses générations et ses effets collatéraux, des deux côtés de l'Atlantique); elle vise aussi à restaurer la confiance dans une pratique dialogique et créatrice du conflit théorique et du désaccord intellectuel. C'est donc un plaidoyer vibrant pour une philosophie ouverte, critique et lucide sur ses propres limites comme sur ses tâches publiques. Bien nécessaire en ces temps de résignation et de mollesse.

DENIS MÜLLER

ROGER-POL DROIT, *Philosophies d'ailleurs*, t. I: *Les pensées indiennes, chinoises et tibétaines*, Paris, Hermann, 2009, 488 p.

ROGER-POL DROIT, *Philosophies d'ailleurs*, t. II: *Les pensées hébraïques, arabes, persanes et égyptiennes*, Paris, Hermann, 2009, 448 p.

Tout est pluriel dans ces deux ouvrages originaux, mais le projet est unique : ouvrir le lecteur, par la traduction de textes inédits, aux nombreux héritages philosophiques des civilisations non occidentales et, à l'intérieur de chacun d'eux, donner une perspective sur les différents courants qui les ont nourris et constitués. Nous félicitons Roger-Pol Droit de pratiquer ici cette vertu fondamentale qu'avait si bien su exprimer Louis Massignon par ce mot : «Pour comprendre l'autre, il ne faut pas se l'annexer, mais devenir son hôte.» Cependant, pour devenir l'hôte intelligent de ces pensées, il faut tout de même s'entendre sur une définition de l'activité philosophique, stricte ou large, que l'on se donne au départ car, «si l'on choisit, dans les traditions extérieures à l'héritage grec, des textes poétiques ou mystiques pour les comparer à des traités de métaphysique et d'ontologie, on aura beau jeu de conclure qu'il n'y a rien de comparable, et que les autres sont dépourvus de philosophie». Méthodologiquement, trois éléments distinctifs ont été retenus par Roger-Pol Droit: une pensée dite «philosophique» est une pensée constituée par une activité de réflexion qui a pour objectif la recherche logique de la vérité, par la mise en œuvre de procédures logiques pour valider ou invalider certaines des réponses possibles à la question examinée et, enfin, par le fait que cette recherche réflexive et logique s'exerce sur des notions générales, règles de la pensée ou règles relatives à l'action pratique, mais envisagées sous leur plus grande généralité (*cf.* p. 29-31). Quelles que soient les langues et les cultures auxquelles elles appartiennent, les pensées abordées ici satisfont à ces trois critères et font comprendre au lecteur qu'«il n'y a qu'une seule forme de raison humaine, mais une multiplicité d'usages de cette rationalité» (p. 32). Il est aussi à noter que l'intention des auteurs qui ont collaboré à ces deux ouvrages n'est pas d'abord de s'adresser aux spécialistes, mais bien celle d'offrir pour la première fois, sous un format commode, une anthologie de référence à l'usage des débutants. Dans les textes sanscrits traduits et annotés par M. Ballanfat et introduits par M. Hulin, lesquels évoquent les conditions d'accès à la connaissance et les activités de l'esprit, les preuves que l'on peut avoir de l'existence de la conscience ou d'un dieu supérieur, ou au contraire la réfutation bouddhique des preuves de l'existence d'un dieu supérieur, la nature de la perception ou la réalité de l'universel, la parole du Veda comme anonyme et la nécessité de se libérer de l'ignorance et des actes, il est intéressant de constater l'importance qu'ont toujours le lexique et la grammaire, la relation ambiguë que la pensée indienne entretient avec le mythe, la manière dont le pessimisme épistémologique et existentiel est contrebalancé par l'idée que l'absolu vient suppléer à notre ignorance congénitale et constitutive en se dévoilant 'gratuitement' à nous à travers une Parole révélée, version indienne du «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé». Avec les textes chinois, présentés par F. Jullien et Qi Chong, la réflexion s'engage, comme dans la Grèce antique, sur la question du bon gouvernement, lequel est lié à l'approfondissement et au progrès de l'expérience morale, dont le développement conduit à rejoindre la régulation du Ciel. L'être humain ne peut donc trouver sa vraie nature que dans l'effort sans cesse repris d'une coïncidence toujours plus parfaite entre la vie intérieure et la voie de l'universelle régulation, incarnée et signifiée par le rituel. Écoles confucianistes et taoïstes rivalisent de subtilités pour réaliser cet idéal. Disposés selon le schéma tripartite et traditionnel de la «base», de la «voie» et du «fruit ou résultat», les textes tibétains, présentés par M. Kapstein et S. Arguillère, nous conduisent ainsi de l'ontologie, discipline qui détermine ce qui existe effectivement et quelle est la nature de la réalité elle-même, à la logique et à la théorie de la connaissance, jusqu'à la sotériologie bouddhique et la nature de l'éveil, considéré soit comme graduel

soit comme subit suivant les écoles. L'éventail de textes sur les pensées hébraïques, arabes, persanes et égyptiennes qu'offre le second volume sera d'emblée plus familier pour les lecteurs, dans la mesure où, depuis longtemps, de nombreux travaux d'approche ont été publiés aussi bien pour les spécialistes que pour le grand public. Il n'en reste pas moins que les Targums et traités de la Michna, du Talmud et du Zohar demeurent encore méconnus dans leurs contenus et leurs argumentations essentielles, comme c'est aussi le cas des différentes voies philosophiques et gnoséologiques que les pensées arabes et persanes ont prises dans l'histoire et des magistraux commentaires auxquels le Coran a donné lieu. Grâce à la traduction de textes inédits et spécifiques, R. Dray et M. Azoulay pour les premiers, Ch. Jambet pour les seconds, nous initient aux fondements épistémologiques des plus importantes écoles du judaïsme et de l'islam, fondées par Ibn Gabirol et Maïmonide, Juda Hallévi et Isaac Louria, Abravanel et le Maharal de Prague d'une part, Avicenne et Averroès, Ibn Arabî et Said Qommi, Sadra Shirazi, al Farabî et Suhravardî d'autre part. Quant aux textes égyptiens que nous donne S. Feneuille, ils sont intéressants en ce qu'ils manifestent l'émergence et la maturation de discours philosophiques sur le terreau des mythes et des sagesses, tels qu'ils seront plus tard repris et prolongés par les Hébreux et les Grecs. De manière pédagogique, les présentations, notes, commentaires, glossaires et références multiples que les auteurs ont pris soin de donner sont là pour faciliter la lecture et la compréhension des textes et orienter les lecteurs intéressés à d'autres recherches.

JEAN BOREL

GERHARD SAUTER, *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, Théologie contemporaine
Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2011, 384 p.

Théologien protestant allemand né en 1935, longtemps professeur à Bonn, l'a. est un systématicien connu internationalement. Il s'était en particulier signalé dans les années 70 du siècle précédent par des travaux sur le statut scientifique de la théologie. Il nous livre aujourd'hui une synthèse dans le domaine de l'anthropologie théologique, un champ de recherche souvent délaissé au profit de la christologie, de la doctrine de Dieu ou de l'éthique notamment. Or l'anthropologie théologique représente certainement un élément médiateur essentiel, non seulement au sein de l'organon propre à la théologie, mais aussi dans la perspective d'une élaboration plus approfondie des relations entre l'anthropologie philosophique et l'anthropologie comme science culturelle et sociale. Sauter revient, dans la dernière partie de l'ouvrage, sur le manque d'expertise protestante en la matière, comme si l'anthropologie était restée suspecte de trahir la théologie. Il précise les articulations requises du point de vue systématique et donne ainsi à penser l'importance à la fois méthodologique et doctrinale de l'anthropologie au cœur même du travail théologique. A la lecture de cette somme, certaines questions demeureront ouvertes : l'anthropologie théologique peut-elle se concentrer autant, exemple, sur les liens entre Dieu, la perception de soi et l'expérience temporelle et existentielle de la naissance, de la mémoire et de l'oubli, de la faute et du pardon, de la maladie et de la mortalité ? Une attention plus grande aux questions de l'évolution (et donc notamment de la comparaison avec le monde animal) et des neurosciences semble en tout cas requise : les questions du cerveau, de la raison ou des sciences sont relativement peu traitées par l'a. Il n'en demeure pas moins que sa contribution est vaste, profonde et éclairante sur de nombreuses questions : l'homme comme créature, la perception de soi, la temporalité, les étapes de la vie (naissance, vieillesse...), la mémoire, etc. De fil en aiguille, on découvre que, pour l'a., le sens de la vie humaine se joue dans son mystère, tel que l'avait exprimé l'apôtre Paul : notre vie est à la fois cachée et révélée en Christ (Gal 2,20). La perception de soi dont l'homme est capable s'effectue ainsi dans une

dialectique subtile de l'aveuglement et de la lucidité, à la mesure de la tension qui se manifeste, au sein même de la condition créée de l'homme, par l'émergence du péché et de la faute.

DENIS MÜLLER

LIEVEN BOEVE, CHRISTOPH BRABANT éd., *Between Philosophy and Theology. Contemporary Interpretations of Christianity*, Farnham-Burlington VT, Ashgate, 2010, XII + 237 p.

Cet ouvrage collectif résulte d'une recherche menée à l'Université catholique de Leuven. Les articles ont été regroupés sous trois thématiques : le dépassement de l'onto-théologie (a), la reconstruction philosophique de la religion (b) et les conséquences théologico-politiques (c). Différents contributeurs analysent l'apport d'auteurs marquants – Michel de Certeau, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, René Girard, Gianni Vattimo, Alain Badiou, John Caputo, Graham Ward, Richard Kearney etc. – quant à la signification possible du christianisme dans la culture et la pensée contemporaines. Lieven Boeve note, au sujet de la position de Kearney que cette dernière, en privilégiant la déconstruction, risque de passer à côté de la contribution positive du christianisme ; Joeri Schrijvers pose à Nancy des questions analogues, mais qui pourraient avoir une portée moindre dès lors que le projet de Nancy, contrairement à celui de Kearney, ne se veut pas théologique. John Caputo lui-même se situe par rapport aux questions énoncées à son propos en réaffirmant, avec beaucoup de force et d'originalité, à quel point l'intérêt pour la théologie est finalement un élément moteur de sa propre réflexion de philosophe ; Graham Ward s'interroge sur la pertinence des réflexions de Michel de Certeau. Malgré la grande variété et complexité des auteurs discutés, le volume présente une réelle cohérence, que résument bien les conclusions des responsables de la recherche. Voici un volume fécond qui rendra de grands services aux chercheurs intéressés par les relations entre la philosophie, la religion et la théologie, en contexte contemporain.

DENIS MÜLLER

YANNICK FER, *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission* (Histoire et société), Genève, Labor et Fides, 2010, 182 p.

L'offensive évangélique, le nouvel ouvrage de Yannick Fer sur le protestantisme évangélique, mérite bien son titre. L'A. brosse en effet le portrait du plus grand mouvement missionnaire protestant actuel, YWAM (*Jeunesse en mission* en français), qui compte 12 000 collaborateurs actifs dans près de cent cinquante pays. Il le fait en s'appuyant sur une présentation du développement historique de l'organisation, bien documentée, et sur une mosaïque d'images, de mises en relief, renvoyant à l'activité du mouvement en diverses régions du monde, en particulier les îles du Pacifique, en passant par la Nouvelle Zélande, mais aussi par un aperçu saisissant de l'évolution en Chine. YWAM se présente comme un mouvement évangélique militant mais surtout comme un vecteur incontournable de la recomposition actuelle du protestantisme. Son fondateur Loren Cunningham incarne bien cette mutation récente. D'origine pentecôtiste, il rompt avec les Assemblées de Dieu dont le cadre institutionnel lui apparaît bien trop contraignant. Visionnaire, il lance des centaines de «jeunes enthousiastes, mais peu ou pas formés dans l'aventure missionnaire, sans véritable encadrement hiérarchique et sur

des terrains réputés difficiles [...]. Aux côtés d'autres organisations qui surgissent à cette époque en Californie, YWAM se révélera le fer de lance d'une nouvelle manière d'imaginer la foi chrétienne et sa diffusion, réunies en une seule réalité indivise. La manière est donc inédite, mais ce qui l'est plus encore, c'est la stratégie «identificatrice» qui bouscule l'héritage des Églises d'alors. Dans sa philosophie pionnière, YWAM va à la fois réinventer la manière de faire de la mission et contribuer ainsi à l'émergence du christianisme charismatique récent. Le principe d'identification dévoilé par Fer consiste à s'adapter aussi loin que possible à toutes les cultures rencontrées. Par exemple, lorsqu'elles sont ancestrales, en les revalorisant, comme ce sera le cas en Océanie. YWAM participe alors directement à l'émergence d'un christianisme indigène en rupture avec l'ancienne tradition protestante coloniale, dans l'idée que les danses et musiques traditionnelles sont beaucoup mieux qu'une simple survivance païenne. Celles-ci deviennent l'expression authentique de l'âme océanienne que Dieu a créée, selon la théorie du «christianisme enfoui». Mais cette acculturation se fait aussi plus simplement en s'appropriant par exemple très librement les codes culturels des jeunes occidentaux. C'est dans cet élan aussi qu'il faut voir l'intégration d'une psychologisation du religieux s'ouvrant sur les notions de «guérison intérieure», de *counselling*, dont YWAM s'est fait le chantre dans le christianisme évangélique. C'est la stratégie constante : ne pas s'opposer au séculier mais l'investir pour lui insuffler une orientation évangélique ! Ainsi, l'adaptation à la culture devient le nouveau vecteur de l'évangélisation contemporaine. En outre, contrairement aux institutions ecclésiastiques traditionnelles, Fer nous montre que YWAM s'appuie sur une organisation minimale au niveau international. Comme d'autres mouvements sociaux récents, sa force est de reposer avant tout sur un «réseau de réseaux», autant d'unités qui assument de multiples missions thématiques et ministères, la cohésion globale étant assurée principalement par les valeurs communes transmises lors de la participation obligatoire à une DTS (*Discipleship training school*). Pour toutes ces raisons, YWAM se trouve à la fois en connivence avec les aspirations de jeunes protestants évangéliques, assoiffés d'expériences, de découvertes, mais aussi souvent en rupture avec les Églises qui ne voient pas toujours d'un bon œil le départ pour l'aventure de leurs jeunes les plus fervents. Paradoxalement, et l'A. fait bien de le souligner pour la France, ce sont souvent des paroisses réformées qui ont offert le meilleur accueil aux initiatives de YWAM. Au final, l'ouvrage de Yannick Fer se révèle une lecture incontournable pour qui souhaite s'immerger dans la réalité de l'une des mouvances évangéliques actuelles les plus prolifiques et novatrices. Cela dit, une mise en perspective sociologique plus large serait encore souhaitable. Celle-ci permettrait de montrer en quoi le mouvement de YWAM et l'évangélisme charismatique contribuent à la réfection du christianisme contemporain.

OLIVIER FAVRE

HENRY ANSGAR KELLY, *Satan, une biographie*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat (Histoire), Paris, Seuil, 2010, 366 p.

Ce livre mérite l'attention pour deux qualités, son sérieux et son accessibilité au grand public. Il ne s'agit ici nullement de divagations démonologiques qui feraient pendant à nombre d'élucubrations angélogiques auxquelles certains auteurs se sont récemment livrés, ne connaissant souvent rien des sources fondamentales sur lesquelles tout discours raisonnable sur les anges bons ou mauvais devrait s'appuyer. Non, ce que Henry Kelly a voulu, c'est montrer qu'il y a en réalité deux biographies de Satan. La première est celle que l'on peut et doit faire d'abord à partir des passages de la Bible où il entre en scène et où sa fonction essentielle est d'éprouver la vertu de l'humanité, comme dans les livres de Job, Nombres et Zacharie, Jésus lui-même ou les disciples, sans oublier

les livres intertestamentaires de I Hénoch et Jubilés. La seconde, qui s'est finalement imposée au cours de l'histoire de l'Église, est celle qui est née avec l'interprétation que certains théologiens, comme Origène, ont donnée de deux textes bibliques, faisant de lui un anti-dieu en lui appliquant le texte d'Ésaïe 14 sur Lucifer, et le premier tentateur d'Adam et Ève dans le jardin d'Éden, provoquant ainsi la damnation originelle de la race des hommes. C'est ainsi la doctrine du mal qui est en jeu dans la question que pose l'A., car la fusion de Satan avec le serpent de l'Éden, puis sa présentation comme le grand ennemi de Dieu, auquel celui-ci aurait livré toute l'espèce humaine vouée à un châtiment éternel, n'a pas été sans conséquences, jusqu'à aujourd'hui, dans l'image que l'on s'est faite de Dieu lui-même, d'une part, et dans la manière dont on a présenté le salut des hommes, d'autre part. Le débat est ainsi relancé. Puisse-t-il susciter une discussion en profondeur qui éclaire de façon nouvelle «les causes réelles des mauvaises actions que les hommes commettent effectivement». Quinze illustrations et deux index des citations et des noms d'auteurs terminent cette étude importante.

JEAN BOREL

- Sciences bibliques JOHN DAY (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 531), New York / London, T & T Clark, 2010, 480 p.

- JOSEPH VERHEYDEN, KORINNA ZAMFIR, TOBIAS NICKLAS (eds.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 286), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 348 p.

Le regain d'intérêt que connaissent depuis quelques décennies le prophétisme et son développement comme phénomène institutionnel ou charismatique, à partir des sources auxquelles nous avons accès dans l'Orient ancien, jusqu'à ses manifestations dans les premiers siècles de l'Église, en passant par les grandes périodes biblique classique et post-biblique juive, suscite un peu partout des colloques internationaux, des séminaires de recherches ou des ouvrages collectifs. Le premier volume rassemble 23 contributions, différentes les unes des autres par les sujets abordés ou par les textes de référence choisis, qui ont été données au cours du séminaire d'Ancien Testament qui s'est tenu à l'Université d'Oxford de janvier 2006 à octobre 2008. En ouverture, un premier exposé de M. Nissinen s'attache à montrer comment, grâce aux importants travaux de déchiffrement des textes égyptiens, mésopotamiens ou néo-assyriens, il est aujourd'hui possible de mieux comprendre les diverses manières dont la littérature biblique atteste les racines culturelles d'une prophétie divinatoire ou savante dans les peuples du Proche-Orient ancien et, par conséquent, de déterminer avec plus de précision les traits particuliers propres à la prophétie biblique. Si l'on peut établir qu'à Mari, par exemple, la fonction prophétique s'étend aussi bien à des femmes qu'à des hommes (J. Stökl), on ne peut guère en dire autant à partir de ce que l'on sait de l'exercice et de la rédaction de la prophétie biblique, même si le rôle d'une prophétie féminine y est attesté (H. Williamson). Comment les prophètes envisagent-ils le problème du pardon et de la réparation des fautes, quels milieux sociaux spécifiques visent-ils dans leurs accusations d'injustice, sont-ils susceptibles d'être comparés avec des shamans ou des médiums, peut-on utiliser une méthode de type psychanalytique pour comprendre certains aspects des récits qui les concernent ? Autant de thèmes qui font l'objet d'analyses originales et bien documentées. Il est en effet intéressant de noter que les prophètes hébreuques ne conçoivent pas le pardon comme un acte interpersonnel,

puisqu'il exige toujours la médiation et la participation du pardon divin (D. Reimer), que la plupart de leurs accusations d'injustice sociale s'adressent non pas d'abord aux paysans mais aux milieux citadins de Samarie ou de Jérusalem (W. Houston), que la comparaison avec les shamans ou les médiums peut être éclairante dans la mesure même où ces différents modèles sont soigneusement replacés dans leurs contextes respectifs (L. Grabbe) et, enfin, que les facteurs psychologiques ne sont nullement négligeables dans l'interprétation que l'on peut donner des textes bibliques (P. Joyce). Les participants au séminaire se sont donné pour tâche de parcourir dans son ensemble, selon tel ou tel angle précis, l'histoire du prophétisme biblique et des questions qu'elle pose. Alors qu'E. Nicholson met le doigt sur l'influence de Jérémie dans la composition de Dt 18,9-22, en particulier sur la critériologie de la vraie et de la fausse prophétie, D. Lamb s'applique à montrer le caractère unique de la succession prophétique d'Elie par Élisée, telle qu'elle apparaît en 1R.19,16, succession qui doit être ratifiée par une onction en vue d'une tâche particulière. La seule condition pour reconstruire non pas la théologie d'Amos, mais bien les théologies que le livre véhicule, c'est de prêter, dit J. Barton, la plus grande attention aux différentes couches ou niveaux de rédaction qui le constituent : dits authentiques du prophète, additions postérieures, relecture par le rédacteur final, et c'est ainsi qu'il devient aussi possible de retrouver la théologie que le berger de Tékoa partageait avec ses contemporains. De même, pour comprendre Osée, il s'agit de montrer, selon J. Day, comment l'entier du livre, sa rhétorique et son imagerie se développent autour de la lutte contre le culte de Baal. Une exégèse détaillée des chapitres 28 à 31 d'Ésaïe permet à R. Kratz de conclure qu'ils forment, à l'intérieur du livre, une relecture et une réécriture des premiers chapitres 1-12 et 13-23. Le lecteur trouvera enfin de remarquables essais sur le «signe de l'Emmanuel» (Es 7,14), son contexte historique et littéraire, l'identité du fils promis, et l'herméneutique néotestamentaire de ce texte (J. Collins), le monothéisme polémique du deutéro-Isaïe confronté avec les fragments de Xénophane de Colophon (H. Clifford), la rhétorique paradoxalement aniconique et iconoclaste d'Ézéchiel (J. Middlemas), le contraste entre présence et absence de Dieu dans l'expérience de Jérémie (P. Johnston), l'importance du droit dans la langue d'Habakuk et de Job (K. Cathcart), la signification théologique de la structure du livre de Malachie (E. Assis), le lien entre psalmodie et prophétie (S. Gillingham), la réinterprétation des textes prophétiques comme renouvellement de la prophétie dans les Chroniques (G. Knoppers) et, pour terminer, une vue synthétique sur la centralité de la prophétie et du langage prophétique dans le N.T. et l'enseignement du Christ. Références textuelles et auteurs cités sont répertoriés en index, et chaque exposé est accompagné d'une bibliographie aussi complète que possible. L'ouvrage est aussi disponible chez l'éditeur en version numérique.

– Les 14 études que le second volume réunit proviennent de deux sources différentes : quatre d'entre elles ont d'abord fait l'objet d'une présentation orale lors de la conférence internationale organisée en 2006 par le Centre for Biblical Studies de l'Université Babes-Bolyai de Cluj sur le thème «*Prophètes et prophétie dans les littératures juive et chrétienne des premiers temps*», et furent publiées dans la revue *Sacra Scripta* 2007/1. Les dix autres furent rédigées par d'autres chercheurs pour compléter et diversifier l'histoire du prophétisme qui a suivi la période classique. L'intérêt de l'ensemble est ainsi d'illustrer, par une série d'exemples significatifs, à la fois la continuité et les métamorphoses successives que le phénomène prophétique a connues, depuis les origines jusqu'au deuxième siècle ap. J.-C. Si, comme le met en lumière de façon précise et synthétique J. Klein, l'origine de la prophétie, avec Samuel, Gad et Nathan, est étroitement liée à l'histoire de la première monarchie, les expériences prophétiques et les modalités de son exercice ont beaucoup évolué avec la naissance du christianisme et au cours des deux premiers siècles, tout en cherchant à rester et à se comprendre en relation avec les prophètes bibliques. Après le survol qu'U. Lutz fait des différentes phases ou crises de cette histoire de la prophétie, jusqu'à sa marginalisation croissante

à la fin du II^e siècle, affaiblie qu'elle fut certainement par les difficultés créées par le montanisme et la lutte avec les faux prophètes, itinérants ou non, qui venaient souvent de l'extérieur des Églises, C. N. Jefford se penche plus précisément sur la *Didachè*, les *Lettres d'Ignace d'Antioche* et le *Pasteur d'Hermas* pour expliciter l'évolution du rôle des prophètes, tel qu'il était conçu et pratiqué en lien avec les autres fonctions ecclésiales dans l'Église post-apostolique. Sur le thème de la prophétie et des prophètes, les textes néotestamentaires restent tout de même la source par excellence, et c'est ce que montrent plusieurs contributions intéressantes sur la manière dont Paul a compris son appel, son enseignement et sa fonction d'apôtre non seulement en connexion avec la prophétie d'Israël (T. Nicklas), mais aussi dans sa spécificité propre, telle qu'elle est évoquée en *Éphésiens* 2,20 (H. Klein), sur l'importance que Matthieu donne en général aux prophètes, d'une part, et à leurs paroles, d'autre part, lesquelles sont toujours citées pour prouver qu'elles ont trouvé leur accomplissement en Jésus-Christ (P. Foster), sur l'interprétation que les *Synoptiques* donnent du ministère messianique de Jésus et de son rejet en référence avec la figure, la persécution et les souffrances de Jérémie (K. Samfir), sur la rigueur avec laquelle Luc tient toujours à distinguer le prophète de celui qui est «plus-que-prophète» et à privilégier pour qualifier Jésus les titres de Seigneur et de Christ (J. Verdeyen), sur l'évolution et l'aboutissement que représente dans les écrits johanniques l'envoi de l'Esprit-Saint non seulement comme source de toute prophétie future véritable, mais aussi comme source d'une compréhension toujours renouvelée des paroles du Christ (U. C. von Wahlde). On ne pouvait guère parler de prophétie néotestamentaire sans aborder enfin l'*Apocalypse*, et c'est ce que font S. Martian et B. Kowalski, en évoquant de façon complémentaire et différente l'art avec lequel l'A. réinterprète de manière symbolique et non littérale les prophéties vétérotestamentaires en fonction des circonstances historiques du I^e siècle chrétien. Quant aux deux derniers exposés, le premier examine, dans le troisième livre des *Oracles sibyllins* le mystère de l'identité de la Sibylle d'Érythrée et le but apologétique que l'auteur poursuit en l'assimilant avec une sibylle juive pour annoncer l'intervention de Dieu dans l'histoire et défendre le rôle unique du peuple d'Israël; le second veut dégager, à partir de la métaphore de la vigne et des autres métaphores qui lui sont associées, telles qu'elles sont poétiquement développées dans l'ensemble du livre d'Ésaïe, la nature des relations étroites que IHWH entretient dans l'histoire avec son peuple. Toutes les citations des textes bibliques, des auteurs grecs et romains et de la première littérature chrétienne, ainsi que les noms d'auteurs sont rassemblés en index à la fin de ce volume qui est imprimé avec le plus grand soin.

JEAN BOREL

JEAN-MARIE VAN CANGH, *Les sources judaïques du Nouveau Testament* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CCIV), Leuven, University Press / Peeters, 2009, 718 p.

Avec les 27 articles de fond rédigés entre 1970 et 2005 que ce volume réunit, nous suivons la trame essentielle des recherches que J.-M. van Cangh a poursuivies durant son professorat à l'Université de Louvain. Le titre de l'ouvrage, qui reprend d'ailleurs le titre du cours annuel donné à l'Université Hébraïque de Jérusalem par David Flusser, qui fut l'un de ses maîtres, avec Joachim Jeremias, permet de comprendre l'orientation de ses travaux sur les sources judaïques du Nouveau Testament, qui s'articulent autour de quatre thèmes principaux. Les six premiers articles examinent le sens des miracles évangéliques étudiés en dialogue et en confrontation avec les miracles hellénistiques. L'A. y aborde l'éénigme des poissons dans les récits évangéliques de la multiplication des pains, en montrant comment elle s'éclaire à partir de la fonction symbolique qu'elle

joue dans le courant apocalyptique et messianique, qui affirmait que Dieu lui-même, au cours du banquet de la fin des temps, distribuerait la chair du Léviathan à ses élus, et dans le courant prophétique et sapientiel qui attendait la venue d'un prophète semblable à Moïse. Une comparaison féconde entre les miracles rabbiniques, tels que nous pouvons en avoir connaissance dans les textes halachiques et talmudiques, et les miracles de Jésus, donne à l'A. l'occasion de mieux spécifier leurs différences. Si le miracle rabbinique ne met que très rarement en avant le rôle actif d'un thaumaturge et «a pour but de justifier la valeur des commandements (*Halakhoth*) ou des institutions religieuses, Jésus, phénomène unique en histoire des religions, relie au contraire et de manière constante son action de thérapeute à la venue eschatologique du royaume de Dieu» (p. 74 sq.). Les deux dernières études, elles aussi fructueuses, tentent de typifier ce qui fait l'originalité du miracle dans les textes gnostiques et les Actes apocryphes des apôtres. Si le véritable miracle pour le gnostique est le passage de la mortalité à l'immortalité et du multiple à l'unité, ou encore le salut du cosmos dans le Plérôme et celui de l'âme individuelle dans le Pneuma, si c'est ainsi par un retour en soi-même que l'on obtient le Royaume intérieur et extérieur qui surmonte la dualité sous toutes ses formes, dont les syzygies homme-femme et homme-Dieu sont les archétypes (cf. p. 134), «le but des miracles des Actes apocryphes est de susciter la foi. Il est en effet très rare qu'ils la présupposent, comme dans la plupart des miracles des Évangiles synoptiques avec leur *leitmotiv* : "Ta foi t'a sauvé". Il faudrait plutôt les rapprocher des miracles-sauvetages ou miracles-légitimations de l'*Évangile de Jean* ou des *Actes* canoniques, qui ont pour but d'engendrer la foi à partir d'une interrogation sur la personne de Jésus ou de son apôtre.» (p. 154) Dans les contributions suivantes, l'A. confronte les textes de la dernière cène de Jésus au repas festif juif – avec un essai de reconstitution de la cène à partir de Mc 14,22-26, qui nous fournit l'enchaînement primitif de celle-ci, «à condition de considérer la parole sur le sang (Mc 14,24) comme une composition de la communauté palestinienne à partir d'Is 53 et dont l'insertion liturgique a été faite par la communauté hellénistique» (p. 273). Un troisième chapitre recueille une série d'études relatives à l'origine du monothéisme biblique. S'appuyant sur les dernières découvertes archéologiques concernant l'installation pacifique et progressive des groupes Jacob et Israël en Palestine centrale sur les territoires montagneux d'Éphraïm et de Manassé, au tournant du BR et du Fer I (1250-1200 av. J.-C.), lesquelles ont obligé les historiens à réviser leurs théories sur une conquête militaire uniforme du territoire de Canaan, basées sur une lecture naïve de Josué, l'A. analyse les textes bibliques et ce qu'ils affirment de l'évolution de l'hénothéisme ou de la monolâtrie vers le monothéisme strict, un seul et même Dieu pour tous, et il présente l'exégèse récente d'Osée 12, texte dans lequel le prophète oblige Israël au choix crucial de ses origines – Jacob ou Moïse, le patriarche ou le prophète, le charisme ou l'institution – et de son Dieu : El, le dieu des générations et de la descendance tribale, ou bien IHWH, le Dieu de la prophétie, de la vocation et de l'engagement personnel (p. 295-348). Une belle étude de synthèse sur le jubilé biblique en expose les enjeux théoriques, mais aussi les vicissitudes et les résistances que sa pratique a connues. La dernière partie, enfin, regroupe une dizaine d'essais mettant tour à tour en lumière les différentes façons dont les textes et récits du Nouveau Testament sont liés au judaïsme ou au contraire prennent leur distance par rapport à lui. Pour l'A., par exemple, le *logion* sur la primauté de Pierre, dont les nombreux sémitismes indiquent qu'il remonte à la communauté palestinienne primitive de langue araméenne, est parvenu à Matthieu par son intermédiaire, et il était mis, déjà à ce stade, en relation avec la confession messianique liée au cadre du *Kippur* et avec la Transfiguration, fête de l'intronisation messianique liée au cadre de *Sukkôt* (p. 515). Concernant l'extension du message de Jésus aux pauvres et pas seulement aux pauvres spirituels, il montre que «la nouveauté de sa prédication a été de sortir de la morale de la rétribution juive et que ce qui est réellement en jeu ne sont pas les mérites ou les vertus des pauvres, ni même leurs bonnes dispositions intérieures, mais les dispositions royales de Dieu. C'est Dieu, tout simplement parce qu'il est Dieu, qui a décidé de rétablir la justice en faveur de tous

ceux, petits et faibles, que l'on exploite et opprime» (p. 637). Le soin avec lequel les cinquante pages d'index de tous les textes consultés, textes bibliques et apocryphes de l'AT et du NT, gnostiques, esséniens et rabbiniques, *Targums*, *Mishna*, *Tosefta*, *Talmuds de Babylone et de Jérusalem*, *Midrashim*, textes samaritains et liturgiques, textes de l'Antiquité, Pères apostoliques, auteurs chrétiens anciens et auteurs modernes ont été réalisées, rehausse encore la valeur de référence de cet ouvrage.

JEAN BOREL

FRÉDÉRIC AMSLER, ALBERT FREY, CHARLOTTE TOUATI, RENÉE GIRARDET (éds), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines : actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne - Genève, 30 août - 2 septembre 2006* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques, 6), Prahins, Éditions du Zèbre, 2008, 511 p.

Ce beau volume de plus de 500 pages est consacré au corpus du *Pseudo-Clément* de Rome, traditionnellement connu comme troisième évêque de la capitale de l'empire après Pierre. Il s'agit d'un recueil d'études, fruit d'un colloque qui a rassemblé quelques-uns parmi les plus importants spécialistes de littérature apocryphe chrétienne d'Europe et d'Amérique du Nord, sous l'organisation de l'Institut romand des sciences bibliques et d'un comité de savants suisses de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe Chrétienne, avec Frédéric Amsler et les autres collaborateurs qui se sont chargés du travail d'édition de ce volume, remarquablement bien préparé au demeurant. L'ouvrage apocryphe dont il est question mérite certainement d'être mieux connu, car il s'agit de l'un des apocryphes chrétiens les plus intéressants des premiers siècles, et en même temps de l'un des plus compliqués à saisir dans toutes ses facettes, à cause notamment d'une tradition textuelle complexe et du large éventail de thèmes qu'il aborde, non seulement théologiques et historiques, mais aussi philosophiques et littéraires. L'auteur inconnu qui a écrit ce roman apocryphe en l'attribuant à Clément a placé l'action en plein premier siècle, avec saint Pierre comme personnage principal et Simon le magicien comme son antagoniste (*cf. Act. 8,9-24*), tandis que Clément garde le rôle de narrateur et de comprimaire, avec plusieurs autres personnes de sa famille, mais aussi avec d'autres personnages provenant des écrits néotestamentaires, notamment Barnabas, et d'autres individus formant le cercle de Simon. Devenu disciple de Pierre, Clément l'accompagne au cours de ses voyages missionnaires et notamment lors des disputes entre Pierre et Simon, qui sont attestées aussi dans les *Actes de Pierre* apocryphes ; c'est au cours de ces voyages missionnaires que Clément finit par retrouver les membres de sa famille, sa mère, ses frères jumeaux et son père, selon un *topos* bien établi du roman grec. Les discours de Pierre abordent beaucoup de questions théologiques, en rendant cet apocryphe très intéressant du point de vue de l'histoire de la doctrine chrétienne. Ce texte nous est parvenu en deux éditions distinctes, l'une grecque, les *Homélies* (attestée dès la première moitié du IV^e siècle), et l'autre qui existe seulement dans la traduction latine par Rufin d'Aquilée, les *Reconnaissances*, faite à partir d'un original grec perdu (attestée à partir de la deuxième moitié du IV^e siècle). Les deux titres mettent en valeur soit les discours de Pierre, soit le schéma romanesque par lequel Clément retrouve sa famille. Les deux traditions textuelles sont disponibles en traduction française dans le deuxième volume des *Écrits apocryphes chrétiens* de la Pléiade (Gallimard, 2005). Aucune de ces deux éditions ne représente cependant la version originale de cet apocryphe, mais l'une et l'autre se fondent, de manière indépendante, sur une source commune (*Grundschrift*) qu'il est théoriquement possible de reconstituer en croisant les deux traditions, même si cela représente un travail beaucoup plus complexe que ce qu'il en a l'air, comme l'ont conclu les études qui se sont occupées de ce point. Mais la question vraiment

cruciale est que cette source commune constituant la version originale du roman, bien que de datation incertaine, utilise certainement des traditions antécédentes et très anciennes, qui font état d'une période où le judéo-christianisme était encore d'actualité, ainsi que d'une confrontation avec les questions philosophiques que le christianisme avait abordé pendant le premier siècle de son histoire. Venons maintenant au contenu du présent recueil. Après une introduction par les éditeurs (p. 5-8), le livre s'ouvre par une intervention de l'écrivain vaudois Étienne Barilier sur les qualités romanesques du dossier pseudo-clémentin (p. 9-22) et par un état de la recherche actuelle en la matière par F. Amsler (p. 25-45). Il s'articule ensuite sur une série d'études sur le texte (p. 49-467) et il se termine par une bibliographie et un index des œuvres et auteurs anciens (p. 469-508). La partie principale contient trois sections, concernant d'abord le corpus du *Pseudo-Clément* et la réception de son œuvre de l'Antiquité à l'époque moderne, avec des études d'I. Backus, M. C. Baldwin, Y.-M. Duval, F. S. Jones, B. Pouderon, F.X. Risch, A. Schneider et M. Starowieyski (p. 49-148); une deuxième partie concerne le dossier textuel dans sa forme romanesque, avec des contributions de P. Boulhol, R. Burnet, M.-A. Calvet-Sebasti, D. Côté, G. Geréby, C. Gianotto, H. Marti, P. Piovanelli, J. Verheyden, M. Vidalis, M. Vielberg (p. 151-280); et enfin une dernière section étudie les thèmes philosophiques et religieux abordés par le corpus pseudo-clémentin, avec les études de J. Barnes, R. Bauckham, G. B. Bazzana, C. Bérard, F. Bovon, E. de Luca, G. Filoromo, N. Kelley, A. Le Boulluec, A. Magri, O. Nesterova, T. Nicklas, A.Y. Reed, K.E. Shuve, C. Touati et J. Wehnert (p. 283-467). La première partie de ces études propose des travaux de grande qualité, mais elle est probablement un peu déséquilibrée dans sa manière de présenter les problématiques fondamentales concernant l'écrit pséudo-clémentin, car elle offre peu de nouveautés concernant la composition du texte et sa critique des sources, qui reste toujours le nœud capital à définir (notamment Pouderon, qui met au point sa théorie déjà exprimé ailleurs, et Baldwin, qui propose une comparaison avec les *Actes de Pierre*, mais aussi quelques autres études, comme Bauckham ou Bazzana, dans la troisième section du livre), alors que beaucoup de place est réservée aux excellentes études concernant le *Nachleben* du texte, ancien ou récent (Duval, Schneider, Backus). Très intéressante est la deuxième partie du livre qui met en relief plusieurs aspects que le roman pseudo-clémentin partage avec le roman grec, non seulement les *topoi* romanesques, mais aussi la technique d'écriture (entre autres, les études de Boulhol, de Burnet et de Côté); plusieurs autres articles de cette deuxième section se concentrent par contre sur certains traits thématiques qui sont caractéristiques de cette œuvre en tant que roman éminemment «chrétien», et qui ne pourraient pas se retrouver en dehors du contexte religieux de cet apocryphe (Gianotto, Piovanelli ou Verheyden). La troisième partie analyse plusieurs aspects abordés par l'auteur du roman, en se concentrant bien évidemment sur les questions théologiques et philosophiques (Barnes et Le Boulluec), mais en prenant aussi en considération plusieurs autres thèmes, de l'aspect culturel du monde hellénistique (Filoromo et Reed), à l'iconographie (Bérard). Les actes de ce colloque constituent un parcours d'exceptionnelle qualité pour entrer dans les multiples aspects que ce texte implique, et constituent désormais un point crucial de la recherche sur cet apocryphe, qui mérite vraiment d'être mieux connu. Les disputes romanesques entre Pierre et Simon qu'il contient traitent les principales questions existentielles sur lesquelles le christianisme et les philosophies de l'époque étaient concurrents, en essayant de démontrer que seule la perspective du christianisme est apte à donner une réponse globale et cohérente. Ce n'est pas une œuvre didactique ou apologétique au sens strict, mais certainement un texte qui, dans son cadre romanesque, propose au lecteur des romans grecs de l'époque (donc aussi au public païen) une discussion sur les points qui l'intéressaient: de la valeur à donner à l'horoscope à la question du libre arbitre. Et ce sont là des questions qui ne s'arrêtent pas à l'univers des premiers siècles, mais qui interpellent l'être humain depuis toujours.