

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 146 (2014)
Heft: 2

Bibliographie: 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: 02.02.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

PHILIPPE SOULIER, *Simplicius et l'infini*, préface de Ph. Hoffmann (Anagôgê, 7), Paris, Les Belles Lettres, 2014, 595 p. Histoire de la philosophie

Ce fort volume est la version remaniée de la première partie d'une thèse de doctorat soutenue en 2010 à l'École Pratique des Hautes Études à Paris, sous la direction de Philippe Hoffmann. Il est évident que je ne peux prétendre rendre justice ici à ce travail monumental et savant. Je me bornerai à présenter ci-dessous, sous une forme simplifiée, l'interprétation de Simplicius des chapitres de la *Physique* d'Aristote traitant de l'infini. Simplicius fait partie du groupe des philosophes néoplatoniciens qui ont dû fuir Athènes après la fermeture de l'École néoplatonicienne suite à un édit de l'Empereur Justinien de 529. L'A. fonde son étude sur le commentaire de Simplicius – rédigé pendant son exil – sur les chapitres 4 à 8 du livre III de la *Physique* d'Aristote (67 pages d'un commentaire qui compte dans son ensemble plus de 1300 pages dans l'édition moderne – fin XIX^e s. – de H. Diels); toutefois, selon l'A., la question de l'infini «est une sorte de fil rouge qui parcourt de bout en bout l'exégèse de la *Physique*» (p. 143). L'ouvrage est divisé en quatre sections (je donne le nombre de pages): I. La thèse philosophique de Simplicius sur l'ἄπειρον (*infini* ou *illimité*) [48 p.]. II. L'ancrage néoplatonicien de la doctrine mobilisée par le Commentaire (sur la *Physique*) [197 p.]. III. L'ἄπειρον néoplatonicien de Plotin à Damascius [171 p.]. IV. La méthode d'exégèse (de Simplicius) [39 p.]. En annexe figure un résumé analytique du texte de Simplicius commenté (*In Phys.* III 4-8). On constate immédiatement que le titre de l'ouvrage est trop restrictif; en effet, l'A. traite longuement la question de l'infini chez Plotin, Syrianos et surtout Proclus. Le corps de l'ouvrage déploie la doctrine *métaphysique* du néoplatonisme – essentiellement sous la forme systématique qu'en donne Proclus –, telle qu'elle apparaît sous-jacente («fugace», p. 108) dans le traitement même de l'infini *physique* analysé par Simplicius dans son commentaire. À la suite d'Aristote, Simplicius questionne le statut ontologique de l'infini dans le monde physique sublunaire. Or l'ἄπειρον admet des significations multiples dont l'unité est celle de la «signification focale» du ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν (litt. «à partir d'une chose et en référence à une chose»; cf. p. 72). Comme le Stagirite, le commentateur nie l'existence d'une grandeur physique infinie en acte «impossible à parcourir» (ἀδιεξίτητος). Il réfute aussi l'existence *réelle* de l'infinité des nombres (et des grandeurs) *mathématiques*, séparés ou abstraits, qu'il appelle «monadiques» (composés d'unités): en effet, ceux-ci n'ont d'existence (dérivée) que dans la pensée ou plus précisément l'imagination (φαντασία) et la représentation (ἐπίνοια) du mathématicien; l'infinité de la suite des nombres n'est donc qu'un ἄπειρον «imaginaire» (l'A. utilise l'expression hégélienne de «mauvais infini»). Donc, l'infini en tant que tel (τὸ ἄπειρον «tout court»), en acte, n'a pas d'existence *dans le monde physique*. Cependant, l'existence *réelle* dans ce monde est réservée au «procès à l'infini» (τὸ ἐπ' ἄπειρον), *évanescant* dans les nombres «engagés dans une matière» ou «corporels» mesurant le temps, le mouvement et la succession des substances dans le devenir (γένεσις), *permanent* dans les grandeurs matérielles continues (p. 67-68). Or, dans le processus à l'infini, il semble bien que l'infini soit «en puissance» (δυνάμει) et non «en acte» (ἐνεργεία): dans la dichotomie des grandeurs matérielles, chaque segment *peut toujours* être divisé; de fait, il y a là, selon l'interprétation de Simplicius, à la fois du «en acte» et du «en puissance», comme dans le mouvement, car l'infinité du processus à l'infini «a son être dans le fait

de *devenir*» (p. 58-60). L'infinité du procès à l'infini dans les grandeurs matérielles, distinctes des grandeurs purement géométriques, a d'ailleurs une cause physique, qui en garantit la réalité extra-mentale : l'«en puissance» de la matière infinie, comprise par l'A. comme «le corps non qualifié» matériel (ἐνυλον) (p. 68 *sq.*). Cette interprétation *réaliste* de l'infini, comme «procès à l'infini», à partir du texte d'Aristote, s'inscrit parfaitement dans le cadre général de la métaphysique néoplatonicienne : l'infini ou l'illimité de la matière, le procès à l'infini de la dichotomie, du mouvement, du temps et du devenir en général sont alors les derniers reflets de la puissance infinie de l'Un qui se manifeste à travers tous les niveaux de l'intelligible dans le monde sensible de la nature (rappelons que les deux principes suprêmes, immédiatement subordonnés à l'Un sont le πέρας [la limite ou le limitant] et l'ἄπειρία [l'infinité ou l'illimitation]). La question de l'infini dans le néoplatonisme, en particulier dans sa version proclienne qualifiée ici d'«orthodoxe» ou de «standard» (ce qui est discutable), est donc centrale : «elle y constitue un point d'articulation entre ontologie, théologie, mathématiques, cosmologie et physique» (p. 410). Notons seulement que dans cette métaphysique de l'infini, une doctrine remarquable est celle du caractère relatif de l'infini de puissance (ἄπειροδυναμία) des êtres intelligibles, qui relève de la qualité, non de la quantité : dans la hiérarchie des intelligibles, chaque niveau supérieur est doté d'une puissance infinie par rapport au niveau inférieur, mais, pour lui, sa propre infinité de puissance et la puissance de l'inférieur est finie (cf. p. 432). Pour le détail de cette doctrine, l'A. aurait dû utiliser un passage du *De decem dubitationibus circa providentiam* (§ 11) de Proclus qui en donne la théorie avec précision (cf. F. Brunner et alii, «Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam*, q. 3, 11-14, traduction et commentaires», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977), p. 112-127). Je terminerai sur quelques remarques formelles. Malgré l'abondance des traductions, en général excellentes (mais, p. 260, n. 364, οὗ est un gén. de comparaison), la lecture de l'ouvrage exige une connaissance du grec (termes, expressions et citations non traduits). L'abondance d'excursus, de digressions est un obstacle à la compréhension des thèses analysées, par ailleurs souvent subtiles. À la fin de chaque chapitre, l'A. aurait pu, par exemple, reprendre de façon synthétique l'argumentation développée (la conclusion de l'ouvrage ne comprend que deux pages !). Par ailleurs, les coquilles sont nombreuses, en particulier dans les termes grecs (un exemple cocasse est la confusion d'ὄψιν [vision] avec ὄφιν [serpent], p. 481). On regrettera l'absence d'un index des notions, que ne remplace pas la table analytique, par ailleurs fort utile. En fin de compte, c'est là un ouvrage qui s'adresse à un public d'initiés qui y trouveront une quantité de choses excellentes et intéressantes. Mais, étant donné l'importance de la question de l'infini dans toute la tradition métaphysique, on souhaiterait que l'A. nous offre une *synthèse* (de longueur raisonnable) sur la notion d'ἄπειρον dans le néoplatonisme, centrée sans doute sur la doctrine de Proclus (V^e s.) qui en présente l'exposé le plus systématique et peut-être le plus influent.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

ALAIN DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, t. III : *La double révolution. L'acte de penser* 1 (Histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 2014, 688 p.

Cela fait plusieurs années que nous essayons, comme théologien, de suivre à distance les travaux érudits impressionnants d'Alain de Libera (ci-après L). Notre champ de compétence est très différent du sien et notre ignorance de la plupart des corpus analysés par lui est flagrante. Sa problématique nous intéresse cependant à un double chef au moins : la thématique de la naissance du sujet concerne au plus haut point la réflexion éthique moderne et contemporaine, aussi bien dans ses déclinaisons philosophiques

que théologiques; et, d'autre part, la méthode archéologique suivie et pratiquée ici par L. trouve chez nous des résonances évidentes (nous avons développé une méthode généalogique, critique et reconstructive inspirée de Foucault, de Nietzsche mais aussi de Trutz Rendtorff et de Charles Taylor notamment). Pour comprendre le projet d'ensemble de l'*Archéologie du sujet* (œuvre encore en cours de rédaction et dont le plan annonce 7 parties), le lecteur se référera à l'étude critique de Hamid Taieb, *RhThPh* 143, 2011/I, p. 67-75. Signalons aussi au lecteur le très éclairant entretien qu'Alain de Libera lui-même a accordé à Henri de Movallier en 2009 (<http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article77>, consulté le 25 janvier 2015). L'A. y donne les clefs de sa démarche et précise notamment le sens de son archéologie, notamment par rapport à la généalogie. L. développe une archéologie du sujet qui veut penser non seulement les moments de la naissance du sujet mais finalement sa possible signification moderne et contemporaine. L'éthique distingue aujourd'hui les catégories de sujet, d'individu et de personne (voir notre article «Sujet et personne», in: *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne* (Laurent Lemoine, Éric Gaziaux et Denis Müller dir., Paris, Cerf, 2013, p. 1941-1959); elle est consciente du caractère foncièrement problématique de ces catégories, mais sans pouvoir en embrasser toute les richesses des strates archéologiques, notamment médiévales, analysées par L. Certes, le projet de L. est davantage historique et son intérêt pour la pertinence éthique et anthropologique des thématiques étudiées reste la plupart du temps au second plan. Autant nous sommes d'accord avec lui que la modernité (dans laquelle on peut inclure la Renaissance et la Réforme au moins à titre d'anticipation ou de transition) ne s'explique pas sans son socle classique et notamment médiéval – les discussions à propos d'Averroès notamment sont vertigineuses – autant nous restons sur notre faim en ce qui concerne la force d'innovation des modernes et les enjeux actuels qu'elle implique. Faudra-t-il attendre le 7^e et dernier volume annoncé et promis, ou la pensée forme-t-elle plutôt une circularité à répétitions ? L. ne cesse de souligner la double circulation des idées, du passé au présent et du présent au passé. Mais son concept d'archéologie reste à nos yeux assez historicisant, faute de s'engager sur les voies plus escarpées encore et radicales sans doute d'une généalogie critique et reconstructive. Peut-être cette distinction s'imposera-t-elle en fin de parcours, la retombée sur Descartes ne pouvant être, à son tour, qu'un poste ou un moment «dé-passé». L'histoire de la philosophie, on le sait, est toujours grosse d'une certaine philosophie de l'histoire et de perspectives normatives. Ce livre exceptionnel, brillant et ardu est une contribution précieuse et stimulante au penser critique dont a besoin la modernité tardive où nous essayons nous-mêmes de nous mouvoir et de nous comprendre, sans occulter et oublier nos racines.

DENIS MÜLLER

ROGER POUIVET, *Épistémologie des croyances religieuses* (Philosophie & Théologie), Paris, Cerf, 2013, 241 p.

Philosophie
contemporaine

Le lecteur est prévenu : il ne s'agit pas pour Roger Pouivet de proposer un manuel d'épistémologie, ni d'examiner les nombreuses preuves de l'(in)existence de Dieu. L'A. ne s'intéresse pas à la possibilité de vérifier le contenu des croyances religieuses; il examine les différentes approches s'inscrivant au sein des divers domaines que touche la problématique des croyances religieuses. La thèse est énoncée en début de livre : la croyance religieuse (chrétienne) est légitime parce qu'elle est épistémologiquement garantie. Dès lors, tout ce qui suit prend la forme d'un long chemin visant à montrer comment et pourquoi l'A. est parvenu à cette thèse. Nous parcourons, dans un texte bien informé tant de l'histoire de la philosophie que de la philosophie contemporaine, l'éthique des croyances, la valeur épistémologique de la révélation, et enfin l'opposition

entre réalisme et antiréalisme religieux. Observons quelques aspects saillants de cette étude. – À quelles conditions a-t-on le droit de croire? Pour l'A., l'autorisation de croire ne repose pas sur les propriétés de la croyance, mais sur l'attitude même du croyant: sa croyance est garantie lorsque aidé par son attitude intellectuellement vertueuse, il ne conçoit pas de raisons suffisantes pour l'abandonner: *Croyez, bonnes gens ! Si rien ne l'interdit, vous êtes dans votre bon droit* (p. 32). L'A. établit comme fait que nos croyances proviennent en majeure partie de témoignages auxquels nous accordons un degré de confiance relatif à l'autorité de laquelle ils émanent. L'attitude épistémiquement vertueuse consisterait donc à croire un témoignage avec la plus grande certitude s'il provient d'une autorité suprême; plus encore, si le témoignage est la seule source de connaissance possible. La croyance religieuse échappe aux obligations épistémologiques (justification) et est soumise aux vertus épistémiques (accorder sa confiance en un témoignage extrêmement sûr comme seule source de connaissance). L'A. nomme cette approche épistémologique «épistémologie des vertus» (p. 91). – Comment défendre la rationalité de croyances auxquelles le croyant n'est pas parvenu par lui-même, mais qu'il a reçues par une voie surnaturelle? L'A. soutient la conception propositionnelle de la révélation (conception canonique instituée dans la constitution du concile Vatican II, p. 95); il défend la révélation comme connaissance, c'est-à-dire comme *constituée de propositions intelligibles formant un ensemble doctrinal* (p. 98). Le croyant n'est pas seulement légitime épistémiquement dans sa croyance, il est directement amené à la connaissance par la révélation. L'A. oppose la connaissance émanant de la révélation à la connaissance que l'on prouve scientifiquement: la première nous est donnée à voir en fonction de notre mérite, ici compris comme la vertu de notre foi (p. 106), quand on parvient à la seconde à la force de notre intelligence.

LAURÉLINE DARTIGUEPEYROU

JUDITH BUTLER, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* [2012], traduit de l'anglais et préfacé par Martin Rueff (Manuels), Paris, Payot et Rivages, 2014, 111 p.

Il s'agit de la conférence prononcée par l'A. le 11 septembre 2012 à Francfort lors de la réception du Prix Adorno, décerné tous les trois ans le jour de la naissance de Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969). Le titre anglais sonne ainsi: «Can one lead a good life in a bad life?» Une première traduction de Frédéric Joly est parue dans *Le Monde* du 28 septembre 2012 sous le titre «Une morale pour temps précaire». Judith Butler s'appuie sur la dernière phrase du § 18 de *Minima Moralia*, un des chefs-d'œuvre d'Adorno. «There is no right life in the wrong one». *Richtig/falsch*, en allemand. La traduction française de l'original allemand, due à Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiraal, avait proposé: «Il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas». Judith Butler travaille sur la traduction anglaise du texte d'Adorno mais en se référant à l'original allemand. Elle brouille les cartes en recourant aux termes de vie bonne (*good life*) et de vie mauvaise (*bad life*), mais plus on avance dans la lecture de la conférence, plus on se demande si c'est vraiment adéquat pour comprendre Adorno, tout en tenant compte des débats ultérieurs, en philosophie morale, sur la distinction entre le juste et le bien. Quoi qu'il en soit, la leçon de Butler (p. 53-110) est passionnante. Les questions posées à Adorno et surtout le débat avec Arendt permettent de saisir la visée *éthique* et non pas seulement *politique* de l'A. Contre toute *dissociation* de la politique et de l'éthique, Butler propose une *distinction* de ces deux termes, impliquant leur articulation différenciée (elle rejoint ainsi par un autre chemin le projet ricœurien). Sa critique d'Hannah Arendt nous semble pourtant biaisée, l'aristotélisme ne constituant en rien la seule et unique source d'inspiration d'Arendt, comme l'a si bien montré Céline Ehrwein Nihan par

exemple. De même, on aurait pu souhaiter une discussion plus précise des différentes manières de distinguer et relier le bien et le juste (chez Habermas, Rawls, Walzer, Ricœur et Jean-Marc Ferry, par exemple). Le point le plus fort et le plus convaincant de ce beau texte boiteux me paraît résider dans l'importance signifiée à la précarité et à la vulnérabilité des plus démunis. Le lecteur francophone n'a ainsi plus aucun motif sérieux aujourd'hui de vouloir faire de Judith Butler une idéologue extrémiste des études genre, ou d'occulter les dimensions philosophiques nuancées et complexes de sa pensée. Sa vision des études genres, si provocante et pointue soit-elle, permet et exige des correctifs et des ouvertures, de l'avis même de l'A. Son constructivisme n'est pas absolu ; la catégorie de genre n'est pas l'éteignoir de la réflexion anthropologique et de l'éthique ; la politique ne va pas sans une éthique, qui ne se déduit pas simplement de ce qui la précède. Butler a évolué sur ce point central et le reconnaît. Si elle fournit ce type d'informations utiles et judicieuses, la « préface » du traducteur occupe de manière abusive la moitié du livre et s'évertue à démontrer au lecteur francophone tout ce que Butler doit prioritairement à Rousseau, auteur qu'elle ne cite pas (il s'en explique certes fort bien dans une longue note p. 10-12). Provocation volontaire et intéressante, développant un intérêt généalogique parfaitement légitime à mon sens, puisque on a pu voir dans Rousseau l'adversaire visé par les études genre. Mais était-ce bien le lieu de l'écrire dans la préface de la conférence de Francfort ?). *Sujets du désir* est à peine mentionné, alors que la reprise et la critique subtile des thèmes hégéliens constitue la colonne vertébrale de la pensée butlérienne. Le traducteur le sait et le reconnaît, comme il valorise aussi de manière exacte la dette de Butler envers Foucault. Mais cela lui fait partiellement manquer les problèmes techniques les plus ardues d'un texte qu'il a pourtant traduit. À noter que l'attribution du Prix Adorno à Judith Butler a suscité dans le *Jerusalem Post* et dans les milieux sionistes conservateurs une polémique importante et des attaques d'une grande malhonnêteté intellectuelle. Dans une lettre ouverte du 27 août 2012, Butler s'est clairement expliquée au sujet de son attachement au judaïsme et à l'éthique juive mais aussi de ses critiques envers la politique de l'État d'Israël. Elle s'est associée au mouvement BDS (boycott, désinvestissement, sanctions) et a refusé de s'exprimer dans les Universités israéliennes favorables à la colonisation des territoires palestiniens. Elle a d'autre part clairement désavoué le Hamas et le Hezbollah et n'a cessé d'appeler à une action non violente.

DENIS MÜLLER

JUDITH BUTLER, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle* [1987], traduit de l'anglais (États-Unis) par Philippe Sabot (Pratiques théoriques), Paris, P. U. F., 2011, 304 p.

Cet ouvrage enfin traduit est issu de la thèse de l'A. et a été publié pour la première fois en anglais en 1987. Il est fondamental pour saisir la profondeur et la complexité de cette pensée originale qu'une réception superficielle a souvent eu tendance à réduire à une caricature des études genre. Un premier regard sur la table des matières suffit déjà à prendre conscience de l'ampleur de la thématique abordée : 1) Désir, rhétorique et reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ; 2) Désirs historiques : la réception française de Hegel : Kojève, Hyppolite, de Hegel à Sartre ; 3) Sartre : la quête imaginaire de l'Être (*L'Être et le néant* ; *Saint Genet* ; *L'Idiot de la famille*) ; 4) À la vie, à la mort, le désir en luttés : Derrida, Lacan, Deleuze, Foucault. Le « dépassement » de Hegel. – Or telle est justement la question posée. Peut-on et faut-il en finir avec Hegel ? Nous savons de quelle manière brillante et radicale Paul Ricœur s'est confronté avec ce défi, notamment dans le troisième volume de *Temps et récit*. La problématique butlérienne, très remarquable, est cependant très différente. S'appuyant sur une analyse

critique de la compréhension hégélienne du désir (*Begierde*) dans la *Phénoménologie*, l'A. revisite et interroge la réception française de Hegel de manière très ample. On ne lui fera pas le reproche formel de n'y avoir pas intégré les apports de Paul Ricœur ou de Jean-Marc Ferry : le t. III de *Temps et récit* date de 1985, la thèse de Ferry sur Habermas de 1987 ; en 1999, lors de la préface à la deuxième édition, l'A. note que son corps-à-corps avec Hegel ne s'est pas arrêté au livre de 1987 ; elle renvoie à son ouvrage – aussi décisif qu'énigmatique – sur Antigone (2000), où elle montre combien l'héroïne de Sophocle «jette le trouble dans la parenté». Ferraillant avec l'interprétation fameuse de Hegel et les analyses contemporaines de cet immense dossier par Georges Steiner, Butler retombe ainsi sur ses pieds, bien en place depuis son célèbre ouvrage *Trouble dans le genre* (paru en anglais en 1990). Chacune des discussions de Butler mériterait ici un traitement particulier, que ce soit à propos de Kojève, d'Hyppolite, de Sartre, de Deleuze, de Derrida ou de Foucault. Mais tout se joue sans doute pour elle chez Lacan, qui dénonce les raffinements dialectiques post-hégéliens mis en place par Hyppolite dès sa lecture de la *Phénoménologie*. À lire Lacan, écrit Butler, «la positivité du langage fait partie du stratagème de la dénégation» (p. 228). En ramenant le désir à la conscience de soi et finalement à la conscience (*Bewusstsein*), Hegel n'a pas su penser «l'opacité fondamentale du désir» et n'a fait qu'étendre «le présupposé cartésien d'une conscience transparente» (p. 229). Ce qui n'empêche nullement Butler de retourner ensuite l'argument contre l'obsession freudo-lacanienne du pénis. Le scalpel fulgurant de Butler n'épargne ni Sartre, ni Lacan, ni Deleuze, ni Derrida, ni Foucault, même si ce dernier semble avoir ouvert dans les volumes 2 et 3 de l'inachevée *Histoire de la sexualité* une sortie de l'hégélianisme et de la dialectique du maître et de l'esclave dominant le reste de son œuvre. Tous semblent en quelque sorte contaminés par le virus de la maîtrise fabriqué par Kojève et Hyppolite. Simone de Beauvoir et Julia Kristeva seules ou presque échappent à cette surdétermination hégélienne de la maîtrise. Le désir est à penser tout au contraire comme l'expression de sujets concrets, avec leur corps, et non comme lieu fictif de la maîtrise. À la fin, ébloui par tant de rigueur et de brio, je me dis : il n'y a peut-être pas que Luce Irigaray (dans la première partie de son œuvre) ou Rosi Braidotti qui ont ouvert une voie aussi nouvelle et aussi déstabilisante. Il y aurait tout un retour à effectuer sur la déconstruction derridienne du phallogocentrisme, ce grand thème sous-estimé par Butler, mais également sur les grands absents de sa pensée, passée ou présente : Levinas, ce grand phénoménologue anti-hégélien, avec sa phénoménologie de la caresse, Ricœur lui-même, cf. son article de 1960 «La sexualité : la merveille, l'énigme, l'errance», mais peut-être surtout sa reprise critique du thème spinozien du désir, Michel Henry dans toute son œuvre, et, *last but not least*, des auteurs aussi différents que Jean-Luc Marion (*Le Phénomène érotique*) et Jean-Marc Ferry, pensons à sa relecture toujours plus insistante des écrits de jeunesse de Hegel autour du thème de l'amour.

DENIS MÜLLER

PHILIPPA FOOT, *Le Bien naturel*, traduction de John E. Jackson et Jean-Marc Tétaz, introduction à la traduction française de Jean-Marc Tétaz (Logos 3), Genève, Labor et Fides, 2014, 211 p.

Cette traduction d'excellente qualité est un événement à saluer, vu le peu d'écho rencontré jusqu'ici par la philosophe anglaise Philippa Foot (1920-2010) dans la discussion francophone. La monographie de Foot, texte classique et passionnant, publiée en 2001 après près de 50 ans de recherches, constitue une défense et une illustration aussi concise que rigoureuse, d'inspiration analytique, de la pensée éthique grecque classique. Comme toute perspective originale (comparable à bien des égards à *Intention*, le chef-d'œuvre encore plus concis de son amie et collègue Elizabeth Anscombe),

la force du *Bien naturel* en constitue en même temps de manière quasi «naturelle» l'unilatéralité inévitable et la partialité «métaphysique». L'univocité prêtée aux divers usages du mot «bon», permettant de parler de «Natural Goodness» (traduit par Bien plutôt que par Bonté, ce qui relève déjà d'un choix traductologique) est évidemment un présupposé philosophique discutable, comme le montrerait une comparaison serrée avec les travaux de Monique Canto-Sperber, de Martha Nussbaum, d'Alasdair MacIntyre et, *last but not least*, de Paul Ricœur, dont la solution est totalement différente de celle de Foot, vu l'importance, chez Ricœur, de l'articulation entre le juste et le bien, entre Kant et Aristote. Je pense que, en plus, l'idée de «Bien naturel» est, en français, d'une double polysémie qui, à elle seule, fait exploser le projet footien. Est-ce différent en anglais ? *My Goodness* (sacrebleu ? mon Dieu ?), je n'en suis pas sûr. Autre question. Le chapitre final sur Nietzsche, taxé d'immoralisme, ne me paraît pas rendre compte de la radicalité de ce penseur et souffre en partie d'une ignorance des débats et de la littérature secondaire germanophone et francophone (Judith Butler a fait beaucoup mieux depuis, mais ce n'est qu'un exemple). Foot cite Gollwitzer, mais ignore tout de Wilhelm Weischedel ; elle mentionne Jörg Salaquarda, mais beaucoup trop vite. Le texte est précédé d'une remarquable et fort utile introduction de Jean-Marc Tétaz. On regrettera cependant qu'y soit donnée au passage une interprétation lapidaire des positions d'Alasdair MacIntyre, cet autre immense spécialiste de l'éthique des vertus, protestant écossais, admirateur de Karl Barth et de Trotsky dans sa jeunesse, puis converti au catholicisme et devenu un auteur incontournable aux États-Unis et dans l'éthique philosophique et théologique internationale : son œuvre ne s'est nullement arrêtée à *After Virtue* et mériterait une attention beaucoup plus nuancée, instruite de la littérature secondaire monumentale disponible y compris en français. Foot elle-même ne le discute pas sérieusement, d'où peut-être cette pointe caricaturale et désuète du présentateur contre MacIntyre, dont les positions, si discutables soient-elles en effet, sont cependant beaucoup plus originales et profondes. Du coup, la vision de l'œuvre de Foot en est un peu biaisée. C'est regrettable, car ce volume tout entier est du bel ouvrage ; il sera très utile à de nombreux enseignants et étudiants de langue française.

DENIS MÜLLER

HARTMUT ROSA, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, traduit de l'anglais par Thomas Chaumont, Paris, La Découverte-Poche, (2012) 2014, 153 p.

Il s'agit d'une reprise en livre de poche d'un texte déjà publié en 2012 et paru en anglais en 2010. L'auteur y présente de manière claire et magistrale une synthèse concise de son ouvrage de référence *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte 2010 et de ses autres travaux. Sociologue et philosophe, l'A., né en 1965, est professeur à l'Université Friedrich-Schiller de Iéna et directeur du Max-Weber-Kolleg à Erfurt. Spécialiste de Charles Taylor, il s'inscrit dans la continuité de la théorie critique de l'École de Francfort, tout en traçant son propre chemin avec puissance et originalité. La dialectique de l'accélération (*Beschleunigung*) et de l'aliénation (*Entfremdung*, terme repris de Marx surtout) ne constitue pour l'A. qu'une étude préliminaire en vue d'une nouvelle théorie critique de la modernité tardive (*Spätmoderne*). Cette recherche convoque non seulement les discussions serrées de la sociologie et de philosophie contemporaines sur le statut de la modernité tardive – postmodernité chronologique ou théorie méta-moderne, etc. – mais réussit aussi avec une grande finesse à décrire et à comprendre les réalités quotidiennes de notre présente «vie moderne». Le tableau prend des contours pessimistes, voire catastrophistes, comme l'A. le reconnaît sans

peine. Ce n'est pas pour rien qu'une de ses références majeures est constituée par les écrits de l'architecte et penseur français Paul Virilio, auteur de réflexions mordantes et pertinentes sur «le dieu vitesse». Le nœud à la fois théorique, critique et existentiel de la thèse défendue ici réside dans la qualification des effets négatifs de l'accélération infinie du temps et du vécu, interprétés comme aliénation sociale, culturelle et personnelle. Les perspectives ouvertes sont d'une actualité brûlante et d'une grande intelligence. La modernité tardive semble se ramener à une culture de l'oubli ou, ce qui revient au même, à une amnésie culturelle. Le jeunisme ambiant, l'évacuation bien-pensante des traditions et des conflits théoriques et métaphysiques, la soumission idéologique à l'immédiateté, la mise à l'écart, par certains, des théologies et des religions concrètes sont autant de thèmes qu'une telle analyse vient éclairer avec crudité et véracité. Voilà donc un livre concis qui donne à penser et qui devrait susciter des débats et des études fécondes. En attendant la nouvelle théorie critique de la *Spätmoderne* qui s'annonce, sur un mode programmatique, dans ces pierres d'attente remarquablement bien construites et disposées – sans précipitation, mais sans procrastination non plus !

DENIS MÜLLER

JEFFREY P. GREENMAN, REED MERCER SCHUCHARDT, NOAH J. TOLY, *Understanding Jacques Ellul*, Cambridge UK, James Clarke & Co, 2013, X + 174 p.

Il s'agit d'une présentation synthétique de l'œuvre de Jacques Ellul. Après un exposé général de sa vie et sa pensée (ch. 1) suivent 7 chapitres : technologie et technique (ch. 2), communication : les médias, la propagande et la parole (ch. 3) ; la ville et l'urbanisme (ch. 4) ; politique et économie (ch. 5) ; l'Écriture (ch. 6) ; l'éthique (ch. 7) ; Ellul en tant que chercheur chrétien (ch. 8). Les auteurs se basent sur les traductions en langue anglaise ou américaine d'Ellul, tout en mentionnant en passant *L'histoire des institutions* en 5 volumes, non traduite (ce qui explique sans doute que la pensée proprement juridique d'Ellul soit peu abordée de manière directe dans cet ouvrage). Les auteurs (un théologien, un spécialiste de la communication et un professeur en science politique et relations internationales) entendent offrir une introduction à l'ensemble de la pensée originale et composite d'Ellul, alors qu'existent en langue anglo-américaine d'assez nombreuses introductions sectorielles à Ellul (sur la technique, sur la communication, sur l'éthique théologique, etc.). Le mérite de ce livre bref et concis est triple : il rend compte de manière équilibrée de la cohérence des différentes approches d'Ellul ; il voit en lui plutôt un prophète qu'un penseur systématique, ce qui permet d'honorer la valeur de sa pensée tout en en reconnaissant les manques et les limites ; il met bien en perspective l'importance du recours à l'Écriture et de la théologie dans l'ensemble de l'œuvre. Les chapitres sur l'Écriture et sur l'éthique théologique ont particulièrement retenu notre attention. On perçoit dans le premier le côté sélectif et éclectique de son herméneutique biblique, ainsi que sa difficulté à tenir compte de la dimension historico-critique de l'approche contemporaine de la Bible. Dans le second, qui donne un bon aperçu de *L'éthique de la liberté* et de *Le vouloir et le faire*, on est frappé par la radicalité de la critique ellulienne de l'éthique profane, d'une manière qui va au-delà de Barth et de Bonhoeffer, ce qui ne fait d'une certaine manière qu'augmenter encore la difficulté du lecteur d'aujourd'hui. En maintenant sans cesse une attitude d'empathie critique, les auteurs interrogent Ellul sur sa rhétorique parfois excessive et trompeuse et n'hésitent jamais rappeler que cette théologie, même si elle est parfois «prophétique», demeure une théologie «d'amateur», exposée à la critique et ne pouvant prétendre à un quelconque «magistère». À moins d'ériger le solipsisme intellectuel ou spirituel en critère de vérité.

DENIS MÜLLER

ANNICK BOUILLAGUET, BRIAN G. ROGERS (éds.), *Dictionnaire Marcel Proust, Nouvelle édition revue et corrigée* (Champion classiques), Paris, Champion, 2014, 1111 p.

LUC FRAISSE, *L'œuvre cathédrale, Proust et l'architecture médiévale*, Paris, Classiques Garnier, 2014, 598 p.

Publié en 2004 et rapidement épuisé, le *Dictionnaire Marcel Proust* a été salué par la critique comme une référence incontournable non seulement pour mieux comprendre le roman de la *Recherche*, mais aussi et surtout pour aborder l'ensemble du savoir relatif à l'écrivain lui-même et à l'élaboration progressive de ses écrits. C'est la raison pour laquelle il a reçu la distinction Médaille d'Argent de l'Académie française, Prix de la critique littéraire, Émile Faguet, en 2005. Cette nouvelle édition revue et corrigée est donc la bienvenue, d'autant plus qu'elle est accessible désormais en format de poche. Comme le dit à propos Antoine Compagnon dans la préface : «Il ne faut pas qu'un dictionnaire Proust simplifie l'œuvre, la ramène à ses sources et à des références, l'explique par ses allusions, mais il importe bien plutôt qu'il la complique, l'agrandisse, la multiplie» (p. 8). Annick Bouillaguet et Brian Rogers ont magnifiquement réussi «à laisser l'œuvre proliférer à partir de chaque indice, à suivre des traces, des filons, à enrichir les significations, et non à les restreindre» (*ibid*). Si les entrées comprennent d'abord des notes et des articles concernant les personnages et les lieux réels et fictifs que l'on trouve depuis les *Écrits de jeunesse* jusqu'à la rédaction finale de la *Recherche*, en passant par *Les Plaisirs et les jours*, *Contre Sainte-Beuve*, *Jean Santeuil*, les *Pastiches et mélanges* et la *Correspondance*, elles offrent aussi des essais plus développés, suivis de bibliographies, consacrés aux innombrables artistes auxquels Proust s'est référé, ainsi que des synthèses sur les thèmes et les notions qu'il a su développer de manière si originale, comme la mémoire et la réminiscence, la sensation et le désir, l'idolâtrie et la culpabilité, l'enfance et l'amour. Enfin, nous y trouvons de substantiels aperçus sur les différentes sortes de critiques que l'œuvre proustienne a suscitées : génétique, narratologique, intertextuelle, philosophique, psychanalytique, sociologique, stylistique et esthétique. Une *Table des articles* est dressée en fin de volume ainsi qu'une liste des personnages secondaires de la *Recherche* cités dans le *Dictionnaire* qui, faute de place, ne font pas le sujet d'une entrée spécifique. – Le dictionnaire que propose Luc Fraisse se veut plus spécifique. Prenant Proust au mot, qui avait déclaré avoir conféré à son œuvre l'exacte configuration d'une cathédrale – quitte à effacer ensuite les traces de sa construction –, il a répertorié de manière systématique toutes les allusions et notions architecturales que Proust donne dans la *Recherche du temps perdu*, en les confrontant méthodiquement morceau par morceau, concept par concept, avec le monument littéraire. Des premiers mots *abbaye*, *abside*, *ajoure*, *arc* aux derniers, *tympan*, *verrière*, *vitrail* et *voûte*, en passant par *balustrade* et *cathédrale*, *chapiteau*, *chœur* et *clocher*, *crypte*, *flèche*, *ogive*, *porche* et *portail*, *rosace*, *symbole* et *symétrie* pour ne donner que quelques exemples, l'A. montre comment les parties du livre de papier se superposent à celles du livre de pierre. «Le projet, dit-il, est ainsi d'interroger ce qu'on nomme aujourd'hui couramment l'*autoréflexivité* à l'œuvre dans le roman qui retrace l'histoire d'une vocation littéraire, ce que nous appelons la symbolisation du processus de la création dans une œuvre narrative telle que la *Recherche*». (p. 4). Ainsi placés en vis-à-vis, le fragment et la cathédrale offrent l'intérêt de découvrir l'existence de deux modes de développement de cette symbolisation autoréflexive sous la plume de l'écrivain. Tels qu'ils interviennent dans le roman, «les motifs architecturaux font signe, au-delà de leur nature de motifs, vers le mode de construction de l'œuvre au sein de laquelle ils figurent (dans les deux sens, intransitifs et transitifs, du verbe)» (*ibid*). La symbolique médiévale de la cathédrale offrait un modèle visiblement opératoire à un écrivain soucieux de symboliser dans un roman les questions d'esthétique et de création. Une bibliographie

sélective sur Proust et l'architecture, et quatre index des noms de personnes réelles, personnages fictifs, sites et monuments réels ou fictifs, thèmes et motifs font de ce dictionnaire un complément si indispensable du premier qu'il a également été honoré du prix de l'essai de l'Académie française.

JEAN BOREL

FRANZ JOHANSSON, FABIENNE MEREL, BENEDETTA ZACCARELLO (éds), *Du divin et des Dieux, recherches sur le Peri tôn tou theou de Paul Valéry* (Rostocker Romanistische Arbeiten 18), Berne / Frankfurt-am-Main, Peter Lang, 2014, 261 p.

Les notes et fragments que Paul Valéry a laissés sous le titre *Dialogue des choses divines*, plus souvent désigné comme le *Peri tôn tou theou*, nous font entrer dans un aspect moins connu de l'écrivain, mais absolument décisif pour comprendre les soubassements de son œuvre. Les quatorze approches de spécialistes rassemblées dans ce volume ne sont donc pas seulement importantes par les intertextualités inattendues et les résonances autobiographiques qu'elles mettent en lumière, mais aussi par la complexité du réseau conceptuel que Valéry a développé autour du divin et l'originalité de son attitude vis-à-vis du phénomène de la religion. Tenter de circonscrire la genèse et l'intention de ce *Dialogue*, tel est le but que se proposent les quatre premières contributions. En résumé, s'il s'inscrit, dans un premier temps, dans la continuité des deux dialogues *Eupalinos* et *L'Âme et la danse*, promettant ainsi une véritable trilogie dans la cohérence d'un projet éditorial, «il est manifeste qu'il s'éloigne vite de cet élan initial. Au fil de son évolution, il se déploie dans un éclatement tel qu'il devient malaisé d'en saisir toutes les pistes [...] et tel que l'Auteur semble s'être affranchi très tôt du dessein, non seulement d'une publication, mais aussi d'un possible achèvement» (cf. p.13). De surcroît, ce n'est pas en lui non plus qu'«il faudra chercher un Valéry cultivant en secret sa propre dévotion, ni un réservoir d'arguments contre toutes les formes d'abandon à la croyance. Ce que nous découvrons, c'est un chantier voué à l'observation et à la découverte du prisme des expériences, dans toute leur ampleur, pouvant, d'une manière ou d'une autre, se voir éclairées à la lumière des mécanismes psychologiques de la croyance, des altitudes de l'expérience mystique et des constructions de langage» (p. 17). Les études suivantes se penchent sur quelques-uns des thèmes sur lesquels Valéry est fréquemment revenu : d'abord, le fait empirique de la mort et son apprivoisement «par la réflexion et le désir d'en neutraliser les effets, sans succomber à l'angoisse ou à l'égarement» (cf. p. 99). Un second essai évoque le mystère, toujours obscur à toute tentative d'analyse objectivante, de la nuit sanjuaniste qui, cependant, aux yeux de Valéry, offre le cas le plus important de la valeur attribuée au langage intérieur» (p. 148). Une troisième enquête brosse le portrait complexe de la figure d'Athikté, l'un des principaux interlocuteurs du *Dialogue*, seul personnage féminin, dont la construction en trois phases dans le projet du *Peri* correspond à trois femmes-clés dans la vie amoureuse du poète, Catherine Pozzi, Renée Vautier et Jeanne Loviton (p. 135). Un exposé passionnant et serré relate la manière dont le poète a lu Platon et Plotin, et l'interprétation qu'il a cherché à donner dans le *Dialogue* des cinq triades néoplatoniciennes, disposées en quinconce, se répondant, résonnant entre elles et permutant par 'rotations' (cf. p. 159). Enfin, c'est sur la mystique que le *Peri* invite à s'attarder, tant ce thème a préoccupé l'écrivain, car l'écriture des mystiques lui paraît être la seule preuve tangible, la trace accessible de la rencontre avec les choses divines en premier lieu puisque cette rencontre est tout autre chose qu'un rapport 'institutionnel' avec le dieu des religions, qui correspond toujours et uniquement à une utilisation, un usage (*usus*). [...] Si Valéry parle clairement d'un 'devoir de

chercher le Dieu', ce n'est pas dans les traditions verbales ou dans les combinaisons et intuitions métaphysiques : il s'agit plutôt de «[...] sentir qu'une relation plus cachée que le moi-même – qui coule comme l'eau entre les doigts, fuit sans cesse et demeure – comme l'eau dans la main qui se ferme sous la mer» (p. 109). «S'il ne cesse de répéter que la véritable connaissance qu'on peut tirer de la mystique est *création*, c'est que les mystiques *travaillent* sur les mots, jamais ils ne s'en servent comme d'un moyen de traduction passive. Et la valeur la plus importante de leur expérience se situe dans ce travail d'écrivain qui modifie 'en profondeur', travail qui est au centre des intérêts de Valéry» (p.110). Les dernières communications examinent les projections du *Dialogue* dans l'œuvre publiée du poète. En annexe sont mis en regard deux états de succession des feuillets du *Peri*, ainsi que deux relevés issus des *Cahiers*, le premier constitué des occurrences nommément rattachées au projet, le second, des occurrences du signe thématique *Thêta*.

JEAN BOREL

JEAN BRUN, *Le mal*, suivi de *Sombres «Lumières»* (Philosophie politique), Perpignan, Artège, 2013, 191 p.

L'A. (1919-1994), issu de la tradition protestante, est surtout connu comme vulgarisateur de la pensée antique et comme traducteur de Kierkegaard. Dans sa vieillesse, il s'est fortement rapproché du catholicisme ; le texte édité ici date précisément de ces dernières années. Il ne faut pas attendre, de ce livre, une ontologie du mal ; celui-ci n'est décrit que par ses effets et symptômes. L'A. semble lui conférer la possibilité d'advenir et de se répandre quand l'homme cède à la tentation, qu'il définit comme «désir de transgression», comme l'acte de «transgresser le réel et en franchir les bornes» (p. 37). Le mal est ce qui advient quand l'on agit en désirant «une réalité située en dehors des frontières de ce qui est» (p. 38). Le lecteur est dès lors en droit d'attendre une définition (*finis*, donc justement frontière) de ce réel, dans les limites duquel il convient de se tenir ; elle ne viendra pas. Il y a, semble-t-il, un réel que tout un chacun peut et doit reconnaître... Après cette entrée en matière, le texte quitte la philosophie pour entrer dans la diatribe, condamnant la pensée et la technique d'après mai 1968, qui semblent agir de concert pour dé-réaliser l'homme. Le mal semble ici attaquer sur deux fronts : d'un côté, le développement foisonnant du virtuel comme d'un irréel (de l'image de synthèse aux jeux vidéo), de l'autre, la «transgression» des moyens naturels de l'homme (génétique et transhumanisme, possibilités des nouvelles technologies, etc.). L'A. voit dans notre époque la victoire de Protagoras, de «l'homme mesure de toutes choses», sur Platon et l'absolu objectif de l'Idée. Subissant elle-même la tentation, la philosophie est redevenue le verbalisme creux des sophistes, où le dire remplace le faire et l'être. – Bien que les questions qu'il évoque – qu'il s'agisse de la crise des valeurs, de la place de l'homme dans le monde ou des nouvelles réalités (*justement*) instaurées par les nouvelles technologies –, demandent à être pensées en profondeur, l'A. se contente de les disqualifier en tant qu'elles nous éloignent du seul réel qu'il reconnaisse. La méthode elle-même tient de la rhétorique plus que de la dialectique. On peut jeter un œil aux p. 75 *sq.*, où la généalogie du scepticisme moderne qu'il élabore laisse deviner ses présupposés idéologiques. Ce livre laisse à la lecture une certaine odeur de soufre et de liège. – On notera encore que cette édition posthume est parfois approximative : elle comporte quelques coquilles et laisse certaines notes incomplètes, d'autres entièrement vides.

JONATHAN WENGER

ANNE GRONDEUX, *À l'École de Cassiodore, Les figures «extravagantes» dans la tradition occidentale* (Corpus Christianorum, Lingua Patrum VII), Turnhout, 2013, 388 p.

Cette étude comble un vide et relève un défi. Elle comble un vide en ce sens qu'elle enrichit la bibliographie cassiodorienne d'une recherche aussi originale qu'importante sur la méthodologie d'une œuvre qui reste encore trop largement inexploitée et inexplorée dans ses spécificités propres par les exégètes et linguistes contemporains, moins attentifs et curieux que ne l'étaient les lexicographes et grammairiens médiévaux. Elle relève un défi en proposant pour la première fois une analyse aussi exhaustive que possible de la terminologie rhétorico-grammaticale, héritée de l'Antiquité grecque tardive, que Cassiodore a soigneusement répertoriée et utilisée dans son commentaire complet des *Psaumes* (*Expositio Psalmorum*). Comme le dit Anne Grondeux en avant-propos, «cette terminologie technique est en grande partie celle des figures de pensée, c'est-à-dire, par opposition aux figures de mots, des figures qui ne sont pas traitées dans les manuels des artigraphes antiques, parce qu'elles relèvent non du grammairien mais du rhéteur» (p. 5). Ces figures – que Conrad de Mureus qualifiera plus tard de «*figurae quasi extra-vagantes*», ou «figures qui ne rentrent nulle part», parce qu'elles sont absentes de la tradition grammaticale romaine – sont non seulement cataloguées par l'Auteur et accompagnées de notes précieuses et précises qui en donnent les sources, le sens et l'utilisation originelle, mais elles sont surtout examinées sous l'angle des intentions et motivations que Cassiodore a eues d'y avoir recours pour interpréter les Écritures. De la figure consistant à donner la raison de ce que l'on avance (*aetiologia*) à la *topographia*, (description d'un lieu), et à l'apostrophe ou interruption du discours pour s'adresser directement à quelqu'un (*tropologia*), en passant par l'*allographia* (construction transitive non réfléchie), l'*antiptosis* (emploi d'un cas pour un autre), l'*aposiopesis* (manque dans un énoncé dû à une interruption volontaire), la *diaphoresis* (figure opérant la distinction de personnes), l'*epidiorthosis* (correction volontaire de ce qui vient d'être dit), l'*hendiadys* (remplacement d'un substantif et un adjectif épithète par deux substantifs reliés par une conjonction), l'*hypallage* (emploi d'un mot pour un autre), l'*oliopomenon* (brièveté dans l'expression), la *synathroismos* (accumulation), etc., quelques soixante termes constituent ainsi l'outillage conceptuel dont Cassiodore s'est constamment servi à des fins herméneutiques, et dont l'impact a été considérable durant tout le Moyen-Âge. Mais l'enquête de l'A. ne s'en tient pas là. Dans une seconde partie, Anne Grondeux tente de suivre et comprendre les raisons de l'élargissement progressif et drastique que les grammairiens médiévaux ont opéré dans ce lexique technique au cours des siècles suivants. «Quantité de termes sont ainsi progressivement tombés, dit-elle, comme si les interprètes s'entendaient pour rejeter les explications ponctuelles au profit de solutions globales, au point que même lorsque l'interprétation cassiodorienne d'un verset, appuyée sur une figure, est passée dans la tradition, la figure qu'il y relevait est désormais omise. Les trois niveaux d'exégèse, *littera*, *sensus*, *sententia* suffisent à fonder les différentes lectures d'un verset, et l'analyse littérale relève les hébraïsmes sans s'y attarder davantage, et surtout sans plus chercher à y accoler de façon pointilliste des noms de figures.» (p. 142). En conclusion, l'une des vertus de ce remarquable ouvrage est de nous immerger, avec toute la technicité requise, dans la méthode de travail que Cassiodore et ses condisciples du Vivarium ont su mettre en œuvre pour entrer dans les secrets des Écritures, et de démontrer comment ils se sont faits les relais et les médiateurs incontournables entre le monde hellénistique et le devenir des écoles médiévales. Quarante pages de sigles et bibliographie et quatre index, citations bibliques et codex consultés, noms de personnes et œuvres citées, orientent le lecteur vers des travaux complémentaires et rendent de précieux services pour une lecture attentive et réfléchie.

STÉPHANE TOUSSAINT, CHRISTIAN TROTTMANN (éds.), *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, Actes du colloque de Tours, 27-29 mai 2010 (Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Le savoir de Mantice), Paris, Champion, 2014, 236 p.

Ce volume réunit onze conférences prononcées lors du colloque organisé à Tours, du 27 au 29 mai 2010, sur le thème aussi original qu'important du rôle que le Pseudo-Denys a joué à la Renaissance. Autant la réception médiévale du corpus dionysien (CD) et ses divers commentaires ont fait l'objet de nombreux travaux, autant l'influence qu'il a pu avoir chez les spirituels et philosophes de la Renaissance est resté un domaine de recherche ouvert et moins exploré. Les divers exposés se répartissent en quatre parties : les trois premiers tentent de montrer de quelle manière le CD a été abordé et interprété entre la fin de la scholastique et la Renaissance proprement dite. Typiques de ce passage sont les approches nouvelles dont Jean Gerson, Denis le Chartreux et les mystiques espagnols se font les témoins : si chacun d'eux est redevable aux commentateurs médiévaux, ils ont tous les trois pris leur distance aussi bien par rapport à la lecture de type affectif qu'il avaient reçue de Bonaventure, Hugues de Balma et Thomas Gallus, que par rapport à celle de nature plus intellectualiste issue d'Albert le Grand. Comme le montre Marc Vial, le problème n'est plus pour Gerson de savoir si l'union à Dieu est intellectuelle ou affective, mais de la mettre en relation avec la grâce sanctifiante et les trois facultés spirituelles de l'âme augustinienne, mémoire, intelligence et volonté. Pour Denis le Chartreux, et c'est ce que suggère Kent Emery, la théologie mystique n'est pas une connaissance de Dieu au même titre que la connaissance naturelle que peuvent acquérir les philosophes païens, mais une connaissance dans la lumière éblouissante informée par la charité. Isabel de Andia de montrer enfin l'infléchissement qu'opère Jean de la Croix et l'école carmélitaine, « en s'intéressant davantage à la purification de l'âme » et à sa « réduction au rien » pour faire place à la foi, qu'à la théologie négative comme voie uniquement spéculative (p. 78). La deuxième partie introduit à un aspect de la pensée de Nicolas de Cues, elle aussi héritière du CD. Selon Graziella Vescovini, le cusaïn est le premier à mettre en œuvre une théologie du '*transcensus*', dans le sens que, pour lui, la théologie mystique du Pseudo-Denys n'invite pas à un dépassement affectif de la sphère intellectuelle, mais à un 'passage' à l'infini permettant d'accéder, au-delà de la raison et du principe de contradiction, à une connaissance où l'intellect saisit leur unité et voit en Dieu cette unité. Christian Trottmann poursuit en mettant en lumière la façon dont, au cœur du XV^e siècle allemand, les lectures du CD ont fortement imprégné les controverses renaissantes de la docte ignorance, de la théologie mystique, puis de la vie active et contemplative. La troisième partie nous conduit dans la Florence du XV^e siècle, profondément touchée par les projets de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole. Thomas Leinkauf, Pietro Podolak et Stéphane Toussaint abordent tour à tour un aspect de leur pensée et du renouveau néoplatonicien qu'elles impliquent. L'on comprend en particulier comment la connaissance de Proclus conditionne l'interprétation métaphysique que Ficin fait des *Noms divins* et de la *Théologie mystique*, en accentuant la suréminence ineffable de l'Un et le rôle des structures hénadiques. On mesure également l'importance que le Mirandolain accorde aux intermédiaires angéliques des trois traditions orphique, chrétienne et juive, et la nouveauté de son interprétation qui consiste à exploiter les convergences entre hellénisme et hébraïsme dans l'œuvre dionysienne, pour mieux construire une concordance ésotérique des traditions secrètes. L'influence du CD sur la Renaissance française fait enfin l'objet de la quatrième partie. Jean-Claude Margolin et Pierre Magnard y explorent la résurgence du courant dionysien, préparé par le Cardinal de Cues, et que poursuivent, chacun à leur manière, Lefèvre d'Étaples, le philosophe mystique et antiluthérien Josse Clichtove et Charles de Bovelles. C'est enfin dans la poésie encyclopédique de Guy Le Fèvre de La Boderie, comme nous le fait découvrir François Roudaut, que se manifeste l'héritage dionysien, lequel nourrit et rénove à la

Renaissance le courant de la théologie poétique venue d'Italie. Un index complet de tous les noms cités prouve encore à quel point le Pseudo-Denys a marqué les intellectuels de cette époque.

JEAN BOREL

VALENTIN WEIGEL, *Zwei nützliche Traktate, Bericht zur «Deutschen Theologie», Die vernünftige Kreatur*, Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl (Sämtliche Werke, Neue Edition, Band 1) Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2013, 132 p.

VALENTIN WEIGEL, *Vom wahren seligmachenden Glauben, Dass das Wort Gottes in allen Menschen sei, Wie der Glaube aus dem Gehör komme, und andere Schriften*, Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, (Sämtliche Werke, Neue Edition, Band 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2013, 136 p.

VALENTIN WEIGEL, *Handschriftliche Predigtensammlung (Unvollständige Teilpostille), Einfältiger Unterricht, Vom himmlischen Jerusalem*, Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, (Sämtliche Werke, Neue Edition, Band 6), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2013, 261 p.

C'est à grand pas qu'avance – et toujours avec le même soin que celui qui a présidé aux neuf précédentes parutions – l'édition critique des *Œuvres complètes* de Valentin Weigel. Avec ces trois derniers volumes, nous avons enfin entre les mains les premiers écrits du Pasteur de Zschopau. Dès les deux textes intitulés *Zwei nützliche Traktate*, et *Bericht zur «Deutschen Theologie»*, rédigés respectivement en 1570 et 1571, Weigel met en place sa doctrine spirituelle sur la conversion et la justification de l'homme par Dieu d'une part, l'analyse des rapports d'assimilation et d'union de Dieu et de l'âme, d'autre part. Alors que le premier écrit se présente comme un commentaire des sermons de Tauler que Weigel pouvait lire dans l'édition de Bâle de 1522, le second est une brève et dense introduction à la manière la plus féconde de lire la *Théologie germanique* qu'il connaissait par Luther et Sébastien Franck. Non seulement le vocabulaire de la grande tradition du XIV^e siècle mystique est là, chargé de ses références eckhartiennes les plus importantes, mais aussi l'ensemble des définitions et des métaphores que celle-ci utilise pour parler de l'acte créateur et de la créature, de la chute et du mal, du libre arbitre et des étapes de la vie intérieure : «La créature rationnelle, dit-il, a une volonté libre, en ce sens que personne ne peut contraindre cette liberté ; le seul qui pourrait contraindre cette liberté est Dieu, le Tout-Puissant ; mais Dieu ne contraint pas la volonté, il lui donne la liberté» (p. 71). La liberté véritable est ce que Weigel appelle, en reprenant l'expression de la *Théologie germanique*, la 'liberté noble' et l' 'arbre de vie', donc la liberté en Dieu : «Tout dépend de la volonté de la créature, dit-il, qui doit demeurer libre, et n'être la volonté de personne, sinon la volonté de Dieu» (p. 69). Cette liberté, qui est soumission à la loi divine, est ce que le mystique de Zschopau nomme, à partir d'Eckhart, non pas son esclavage (*Unfreyheit*), mais sa liberté propre (*seine eigene Freyheit*). Notre volonté ou libre arbitre (*freyer wille*), devenue par notre faute, volonté propre (*eigener wille*) doit devenir volonté abandonnée (*gelassener wille*). Pour Weigel, c'est bien dans cette exaltation de la volonté de la créature dans sa propre négation en Dieu, si décisive et importante pour lui, que se situe le vrai paradoxe de l'union mystique. Et c'est pourquoi il affirme dans *Bericht zur Deutschen Theologie* : «Cet enseignement n'a

pas seulement sa place dans l'école, il doit aussi être débattu en chaire, devant le peuple chrétien» (p. 97). C'est également dans ces deux traités que Weigel évoque déjà ce qu'il considère comme la nature de la vraie ascèse ou pénitence : «La vie de la pénitence n'est rien d'autre qu'un éloignement (*Abkehren*) total et authentique de tout ce qui n'est pas Dieu, et une adhésion (*Zukehren*) totale et authentique au bien pur et authentique qu'est et qui définit Dieu» (p. 42). Enfin, et c'est ce qui donne le ton si positif de ces premiers développements, Weigel est persuadé d'apporter une solution irréfutable dans les combats de l'époque qui tournaient autour du synergisme et de la prédestination : «On dispute parmi les faux théologiens des œuvres et du synergisme, de la volonté et de l'absence de volonté, on se demande si l'homme peut coopérer grâce à son libre arbitre, s'il peut acquérir la nouvelle naissance et le salut ? Tout cela est vain. Il faut savoir en bref la base véritable de la conversion de l'homme : une telle naissance ne dépend ni des seules forces ni de la coopération de l'homme, et Dieu ne régénère personne contre sa volonté. Dieu en effet ne veut pas agir, ni ne peut agir sans l'homme, l'homme, lui, ne peut agir ni ne veut agir sans Dieu» (p. 15). La seule réponse possible est donc d'affirmer aussi bien notre liberté que la liberté divine, en précisant cependant que Dieu est le seul agent de la justification, et donc que l'homme ne joue aucun rôle actif susceptible de porter atteinte à la grâce divine.

– Le petit traité intitulé *Vom wahren seligmachenden Glauben* que nous donne le volume 5 est lui aussi un écrit de jeunesse important pour deux raisons : non seulement le pasteur de Zschopau y exprime avec la plus grande sincérité sa foi et sa fidélité au luthéranisme évangélique qu'il n'avait pas encore quitté, mais il nous laisse lire déjà entre les lignes le cheminement et le débat intérieur qui l'animent au plus profond de sa conscience et de son esprit. Face à la rigidité dogmatique croissante dans laquelle le luthéranisme est amené à s'affirmer dans les combats qu'il mène sur tous les fronts, Weigel s'interroge et s'en prend à certains calomnieux qui l'accusent de vouloir introduire des conceptions nouvelles dans l'édifice traditionnel. Ce qu'il récusait de toutes ses forces. Mais, s'il ne veut employer que des formules simples et accessibles à tous, puisées dans les écrits apostoliques, s'il ne cherche qu'à enseigner les chrétiens néophytes sans disputer subtilement de tel ou tel article ni user d'un vocabulaire scolastique artificiel, le pasteur qu'il veut être, tout en s'appuyant sur Luther qu'il cite abondamment, ne peut pas ne pas déplorer la dichotomie de plus en plus fréquente qu'il constate entre l'enseignement des prédicateurs et théologiens officiels et l'authenticité de leur vie spirituelle. Alors que Schwenckfeld avait choisi la voie de la méditation solitaire contre la vanité des théologiens qui confondent l'intérieur et l'extérieur, et que Franck s'était violemment opposé à ce que le christianisme puisse devenir une nouvelle loi et un ordre auquel il fallait soumettre les croyants, Weigel mesure à son tour l'abîme qu'il y a entre l'homme extérieur et l'homme intérieur, entre les moyens extérieurs et l'immédiateté intérieure. «On peut bien forcer, dit-il, l'homme extérieur à accomplir le bien, par la loi, la punition, la contrainte, ou bien par la faveur, l'or ou la séduction, personne ne peut contraindre l'homme intérieur» (p. 20) Weigel rejoint le thème qui lui est si cher de la noble liberté. S'il est d'accord avec Luther que le baptême est la mort du vieil Adam et la naissance du Christ dans l'âme, si pour les deux la foi est certitude de l'homme intérieur, le reproche principal qu'il adresse à la foi de son temps est non seulement qu'elle se réduise en pratiques extérieures, mais qu'elle donne, dans sa définition de l'économie du salut, un rôle nécessaire à ces mêmes moyens extérieurs. À ses yeux, elle cause sa propre mort en déclarant que la grâce ne peut être communiquée à l'homme que par le sermon et le sacrement. Telle est bien la requête principale du traité : montrer que le Royaume de Dieu doit être «reconnu, trouvé, vécu et savouré en nous et non pas en dehors de nous» (*das Reich Gottes wirdt es in vns, vnd nicht ausser uns erkennen, gefunden, gefielet geschmeckhet, also muss es in vns angeleget, geübet, vnd gebraucht werden*) ; et qu'il ne s'agit pas là d'une connaissance intellectuelle abstraite, mais d'une vraie réalisation de l'être intérieur (*in unsern Herzen*), dans l'essence intérieure (*nach*

dem inneren wesen), dans le fondement intérieur (*im inneren grundt*) (p. 15). Les autres écrits qui l'accompagnent sont plus brefs : dans le premier, *Dass das Wort Gottes in allen Menschen sei*, Weigel fait l'exégèse du Prologue de Jean ; dans le second, *Wie der Glaube aus dem Gehör komme*, l'exégèse de Rm 10,17 ; dans le troisième, *Dass Gott nicht geunehret werde*, la démonstration que le péché n'est pas 'substance' mais 'accident' ; enfin, en appendice quelques notes sur les deux sacrements du baptême et de la cène.

– Le grand intérêt du volume 6 est de publier pour la première fois une collection de 32 prédications que Valentin Weigel avait commencé de rassembler et pris soin d'introduire par une préface signée et datée du 11 octobre 1574. Retrouvées en 1610 seulement, soit 22 années après sa mort, dans un manuscrit de la bibliothèque de Wolfenbüttel, elles furent aussitôt authentifiées et ajoutées aux œuvres de Weigel. Prononcées entre le premier dimanche de l'Avent 1573 et le 5^e dimanche de la passion (Sonntag Judica) 1574, l'ensemble reste malheureusement incomplet. Remarquablement écrites, fruit d'une exégèse aussi précise que profonde des textes évangéliques proposés par le calendrier liturgique, ces prédications constituent un témoignage extrêmement précieux pour comprendre la manière dont le pasteur de Zschopau parlait à ses paroissiens, transmettait sa foi et son enseignement, et désirait les engager de manière aussi convaincante et vivante que possible sur cette voie de la vie mystique que ses autres écrits envisageaient de manière plus systématique. « Ces prédications, dit-il dans la préface qui fait l'apologie de la connaissance intérieure qu'il oppose toujours à une connaissance seulement extérieure et objective, procèdent du fond (*Grund*) intérieur. Celui qui est enseigné par l'Esprit me donnera donc sa confiance, car il saura que je lui dis la vérité, parce qu'il trouvera également dans son cœur qu'il s'agit bien de la vérité. [...] Je ne vous ai pas écrit comme si vous ne connaissiez pas la vérité, mais au contraire parce que vous la connaissez et que vous savez qu'aucun mensonge ne peut sortir de la vérité. [...] La connaissance extérieure du Christ charnel et historique ne rend personne heureux. Seule la connaissance intérieure donnée par l'Esprit dans la foi peut rendre heureux et juste, car le Christ veut manifester sa puissance et sa vie dans le cœur, et c'est là qu'il veut régner. Comme le dit Paul en Rm 8,9 : 'Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas' » (p. 4-5). D'admirables prières forment la conclusion de plusieurs d'entre elles et ajoutent encore à la profondeur et à l'authenticité de la vie intérieure du Saxon. Sans être celui d'Eckhart, Tauler, Franck, Schwenckfeld ou Luther, le ton de Weigel a cette même intensité que la leur, cherche chaque fois à donner le meilleur, mais en gardant toujours le plus profond respect de la liberté de ceux à qui il s'adresse. Deux autres brefs écrits datant de la même année 1574 sont donnés en fin de volume : *Einfältiger Unterricht* et *Vom himmlischen Jerusalem*. En un ultime élan de précision qu'il qualifie de « *summa summarum* » (somme des sommes), Weigel démontre encore une fois que le Christ ne peut ressusciter en nous que si l'homme fait mourir en lui l'homme charnel. – Les trois volumes sont munis des trois index de rigueur : auteurs anciens et modernes, textes weigéliens cités et références bibliques.

JEAN BOREL

Théologie
contemporaine

ARNULF VON SCHELIHA, *Protestantische Ethik des Politischen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, XI + 422 p.

Il faut saluer la parution de cette éthique protestante du politique due au professeur de théologie systématique d'Osnabrück. Depuis la *Politische Ethik* de Friedrich Gogarten (1932), aucune étude n'avait abordé la question de manière aussi centrale, dans un contexte complètement différent il est vrai. Aujourd'hui, la spécificité de l'apport théologique à l'éthique politique semble aller beaucoup moins de soi que dans les

décennies précédentes, et on peut se demander, par ailleurs, quel peut bien être l'apport protestant à une problématique aussi complexe et mondialisée. Dans un premier temps, la démarche de l'A. frappe par son sérieux historique et documentaire, sur un arrière-fond culturel et politique presque uniquement allemand, à l'exception de quelques incursions dans un espace davantage européen (Hobbes, Locke) voire nord-américain (Rawls). Le premier tiers de l'ouvrage est de nature historique (p. 11-218). Cela permet de saisir le chemin parcouru entre le temps de la Réforme et la situation contemporaine, en passant par l'époque classique et par les temps modernes. La deuxième partie de l'ouvrage, délibérément systématique, organise la problématique des fondements de l'éthique politique sous le triple angle du devoir, des Biens et des vertus (p. 219-315), de manière à en entrouvrir les perspectives actuelles (p. 317-383). – Une des originalités de l'auteur est l'inversion qu'il fait subir, presque sans le dire, au modèle schleiermacherien classique. Le protestantisme actuel gagne, semble-t-il, à commencer par l'éthique des devoirs, de manière à souligner une certaine prégnance de la dimension déontologique du politique. La doctrine des Biens en reçoit alors une pertinence nouvelle, puisqu'elle vient éclairer et justifier l'amorce déontologique de la problématique. S'adossant aux Biens, les vertus prennent une consistance toute particulière, en rejoignant les préoccupations singulières et concrètes des différentes figures ou personnalités affrontées aux questions politiques concrètes, politiciens, diplomates, fonctionnaires, journalistes, citoyens, juristes, etc. – Il y va des «normes théologiques du politique» (p. 224 *sq.*), qui se structurent en quatre thèmes, chaque fois référés à une perspective théologique: la conscience et la dignité (image de Dieu); la tâche culturelle et l'auto-détermination citoyenne (justification); la responsabilité et la participation (amour du prochain et éthos professionnel); la justice et la liberté de l'autre (Royaume de Dieu). – Dans la deuxième partie de son ouvrage, l'auteur s'intéresse aux Biens fondamentaux ou premiers sur lesquels une éthique protestante du politique peut se baser. – Il noue ensuite la gerbe de sa reconstruction tripartite de l'éthique politique en développant la notion des vertus, qui s'organise en trois paliers distincts: les vertus orientées vers la conscience (subjectivité; le respect, l'engagement, le courage civique, la confiance, la sincérité etc.), les vertus orientées vers la réalité (objectivité) et les vertus orientées vers la justice (communication, exercice du pouvoir, loyauté, tolérance.). À chaque moment du développement, l'auteur souligne la distance critique entretenue par l'éthique protestante envers toutes les formes de l'enfermement idéologique. – Les considérations de l'auteur, sur les trois niveaux du devoir, des Biens et des vertus, culminent et convergent dans ce que l'on pourrait appeler l'exercice et l'art de la limite, comme on le voit très bien par exemple dans le chapitre consacré à la «bonne gouvernance» (p. 370 *sq.*). La perspective théologique est dès lors méta et indirecte: à la différence de ce qu'avait pu faire Karl Barth par exemple (*Communauté chrétienne et communauté civile*, trad. fr., Genève, Labor et Fides, 1946.), auquel l'auteur se réfère souvent, les analogies entre la foi chrétienne et la démocratie ne sont pas fondées de manière explicitement christologiques, mais doivent être dérivées par le biais du thème de la justification par la foi, qui semble le mieux à même d'articuler et de structurer la tension entre différence et affinité. On est ainsi frappé par l'évolution considérable advenue dans la manière d'écrire une éthique politique d'un point de vue théologique. Le libéralisme théologique de l'A. se double d'un libéralisme politique. Ses propositions spécifiquement politiques sont du plus grand intérêt pour le lecteur profane, convié à clarifier ses idées et à justifier ses engagements. Estimera-t-il que cette manière protestante-ci d'articuler le monde et la foi s'en révèle d'autant plus éclairante, ou en viendra-t-il au contraire à faire appel à une conception plus explicitement théologique de la signification du politique? Reconnaissons que la tentative impressionnante et rigoureuse du théologien d'Osnabrück nous oblige à la fois à nous poser ces questions brûlantes et à faire nos propres choix en matière de méthode et de contenu.

Sciences
bibliques

NANCY DECLAISSE-WALFORD, ROLF A. JACOBSON, BETH LANEEL TANNER, *The Book of Psalms* (The New International Commentary on the Old Testament, NICOT), Grand Rapids / Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2014, 1051 p.

Tout nouveau commentaire du *Livre des Psaumes* est un événement. Non pas seulement un événement exégétique et scientifique, mais spirituel et pastoral, si tant est qu'il est vrai que les *Psaumes* ont fait, font encore et feront toujours partie intégrante de toutes les liturgies juives et chrétiennes, et qu'ils constituent également le ferment et la source de toute prière familiale et individuelle. Un exégète aussi renommé que John Goldingay, lui-même auteur d'un remarquable commentaire des *Psaumes* en trois volumes paru chez Baker Academic en 2010 (cf. recension in : *RThPh*, Vol. 143, 2011/4, p. 389 sq.) n'hésite pas à reconnaître que ce commentaire est aujourd'hui le plus complet et le plus détaillé disponible en un seul volume. Les buts que se sont assignés les trois auteurs sont les suivants : sans rien négliger des approches et méthodologies critiques les plus récentes concernant la forme et le contenu des *Psaumes*, genres littéraires et collections, titres, attributions et datations, langue, grammaire, styles et structures, canonicité, contextes historiques et relations avec la LXX, la Vulgate, les *Targumim*, les manuscrits de Qumrân et le Nouveau Testament, ils se sont tout particulièrement attachés, dans la traduction originale qu'ils en offrent, à rendre avec le plus de précision possible le rythme poétique propre à chaque psaume. Comme ils le disent en introduction, les *Psaumes* étant une poétique de la foi, leur interprétation théologique ne peut pas ne pas tenir compte de cette forme poétique si typique dans laquelle ils ont été écrits, et qui leur donne à la fois cette beauté et cette puissance évocatrice qu'on leur reconnaît depuis des siècles (cf. p. 42 sq.) En accord avec les orientations propres à la collection NICOT, la perspective de ce commentaire se veut également évangélique, dans le sens que les auteurs ont «la conviction que la Bible est une Parole de Dieu inspirée, rédigée avec des dons humains différents, et par laquelle l'homme est appelé à une relation personnelle avec le Créateur et le Sauveur» (cf. p. XV). Les auteurs ont fait le choix intéressant de considérer le mot hébraïque «*Hesed*», si riche de significations diverses, comme un néologisme. Il apparaît ainsi 130 fois dans les *Psaumes*, sur les 255 occurrences dans la *Bible*, en ouvrant le commentaire à la polysémie qu'il sous-tend chaque fois. Ce qui frappe dans la rédaction de ce commentaire, que ce soit l'introduction générale et celle de chaque psaume, l'analyse verset par verset, les notes et la conclusion sous la forme de réflexions théologiques et spirituelles, c'est leur densité. Rien n'est superflu, tout est important et porteur de sens. Le lecteur n'est jamais détourné de l'essentiel. Les trois index des auteurs modernes cités, des noms anciens et des thèmes, des citations de la Bible et de la littérature ancienne font de ce commentaire un ouvrage de travail intelligent, accessible aux étudiants comme à tous ceux qui ont charge d'enseignement.

JEAN BOREL

La Bible d'Alexandrie, Vision que vit Isaïe, Traduction du texte du prophète Isaïe selon la *Septante* d'Alain Le Boulluec et Philippe Le Moigne, Index littéraire des noms propres et glossaire de Philippe Le Moigne, Paris, Cerf, 367 p.

Dans le cadre du vaste projet entrepris par Marguerite Harl, il y aura bientôt trente ans, de la traduction livre par livre de la *Bible des Septante*, le présent ouvrage se présente comme la première étape d'un itinéraire qui doit conduire à l'entrée d'Isaïe dans la collection «*La Bible d'Alexandrie*», laquelle compte déjà une vingtaine de

volumes. Il s'agit donc pour la première fois d'une publication hors série, dont le but est de vouloir donner en primeur aux lecteurs intéressés la traduction complète du *Livre d'Isaïe* qu'Alain Le Boulluec et Philippe Le Moigne ont préparée avec beaucoup de soin pour entrer dans le projet définitif. Cette traduction, introduite par les hypothèses que l'on peut émettre aujourd'hui avec la plus grande vraisemblance concernant les circonstances de la production du texte grec et sa cohérence formelle, tente de rendre de manière aussi précise et suggestive que possible les particularités de l'Isaïe grec, en s'inspirant des études syntaxiques et lexicales qui ont été faites pour comprendre l'intention globale des auteurs de la Septante. Enfin, un important glossaire et index littéraire des noms de personnes, de peuples et de lieux mettent également en évidence de manière remarquable les caractères propres de la *Septante d'Isaïe*, dans le sens que chaque notice «attire l'attention sur le réseau des significations induites par le jeu sur les noms propres» (p. 178) qu'ont su créer le ou les traducteurs juifs. «On sera à cet égard particulièrement sensible au rôle que prennent à l'occasion les noms propres dans des procédés poétiques tels que parallélisme synonymique ou inclusion» (*ibid.*) Ce qui manque donc encore dans ce volume, et qui apparaîtra dans sa version définitive, c'est l'ensemble des comparaisons, nombreuses et révélatrices d'un projet théologique voulu et réfléchi, qu'Alain Le Boulluec et Philippe Le Moigne devront faire avec le texte hébraïque de base, c'est-à-dire le texte massorétique reçu dans le canon de l'Ancien Testament, tel qu'il a été lu et utilisé par le ou les traducteurs alexandrins. «Nous avons pris le parti, disent-ils, pour cet ouvrage, de tenir à l'écart la réception chrétienne antique d'un livre de la Bible qui, plus que tout autre, a servi d'assise à la doctrine des continuateurs du mouvement de Jésus. Nous avons tenté de considérer ce texte comme le produit du judaïsme alexandrin qu'il a été à l'origine, au II^e siècle avant notre ère» (p. 170). Il y a longtemps que l'on attendait la traduction du *Livre d'Isaïe* tel que les auteurs de la *Septante*, les premiers, l'ont traduit en langue grecque. La première mouture qui nous est offerte aujourd'hui est de première importance et elle aiguise le désir de sa version définitive, dans la mesure où nous savons que le *Livre d'Isaïe* a été considéré et lu par les premières communautés chrétiennes comme un proto-évangile, voire comme un cinquième évangile, et que c'est le livre biblique le plus cité – plus de quatre cents occurrences – dans le Nouveau Testament. Il est bon et utile de souligner enfin que le titre qui a été choisi, *Vision que vit Isaïe*, correspond aux quatre premiers mots du *Livre d'Isaïe* lui-même.

JEAN BOREL

FRANÇOIS BËSPFLUG, THIERRY LEGRAND, ANNE-LAURE ZWILLING, *Religions, les mots pour en parler. Notions fondamentales en histoire des religions*, Montrouge/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2014, 396 p.

Sciences
des religions

Pensé comme un «manuel d'Histoire des religions», cet ouvrage est néanmoins centré sur un certain nombre de «notions fondamentales», dont certaines sont abordées de front («La religion et les religions», «le mythe», «le rite», «le sacré»), d'autres («athée», «idole», «prophète», «sacrifice», «tabou», etc.) au fil des chapitres consacrés à d'autres questions (le «personnel religieux», la «communication avec le divin», ...). Cette attention particulière aux «mots-outils» par lesquels s'exprime l'histoire des religions, grâce auxquels elle décrit les objets qu'elle étudie, repose sur une conviction forte et sert en même temps un combat. Contre une tendance à l'indifférentisme qui voudrait que «toutes les religions se ressemblent» et en réaction à une banalisation – notamment médiatique – des notions, il s'agit de restaurer leur pouvoir de distinction. Faire usage des mots «justes» ou «adéquats» pour reprendre les termes utilisés par les

auteurs, doit permettre d'organiser la réalité, d'y discerner des différences. À cette fin, les auteurs proposent une méthode : il faut «respecter les mots» et par conséquent revenir à leur «signification première», «leur sens premier et/ou leur valeur de terme technique». – Véritable plaidoyer pour un emploi rigoureux et précis des concepts, l'ouvrage n'échappe pas au risque que comprend une démarche de cette nature. Chercher à retrouver le sens originel des mots, c'est en effet affirmer qu'il existe au fond, au-delà des appropriations culturelles et historiques de ces mêmes mots, des conventions sociales ou scientifiques qui régulent leur usage, une essence invariable qu'il est possible de ressaisir. Cette conclusion n'est certes pas explicitée dans l'avant-propos qui expose avec autant de netteté que de force les convictions qui sous-tendent l'ouvrage. Cependant, dès lors qu'il est question d'en appeler à une utilisation précise des notions et plus singulièrement lorsque ces notions sont à la fois abstraites et souvent idéologiquement très chargées, il apparaît particulièrement important de s'entendre sur le statut des définitions qu'on veut leur prêter et donc de lever l'ambiguïté sur leur caractère instrumental ou essentiel. Ce sont en effet deux choses différentes que de reconnaître aux concepts leur fonction d'instruments destinés à découper dans la réalité des ensembles cohérents, observables et analysables et de proposer à cette fin de délimiter leur sens ou de prétendre que la définition qu'on leur donne renvoie à des réalités ontologiques. Une clarification sur ce point dans les pages liminaires de l'ouvrage aurait été d'autant plus utile que certains des développements qui suivent renforcent plutôt le lecteur dans l'impression que le retour au sens originel des mots prôné par les auteurs repose en réalité sur l'idée que les notions abordées ont une valeur universelle et renvoient effectivement à des réalités en soi. Ainsi le chapitre portant sur «le sacré», qui s'ouvre sur une intéressante synthèse des origines étymologiques de la notion et des sens qu'elle a revêtus en latin, en grec et dans les langues sémitiques, poursuit son travail de définition en résumant les thèses éliadiennes relatives à cette thématique (d'autres chapitres, comme celui sur les mythes, prennent également appui sur les théories de Mircea Eliade). Or ces thèses, aussi fidèlement que clairement exposées, reposent de manière très caractéristique sur l'idée que «le sacré» forme une «catégorie de choses 'spéciales'», une réalité spécifique qui «se manifeste» dans le monde. On est bien ici en présence non d'un concept forgé et défini à des fins d'analyse et de connaissance, mais d'une essence. – En prenant cet ouvrage en main, le lecteur doit donc tenir compte des convictions qui l'animent et qui ne sont pas explicitées dans toute leur étendue et leurs conséquences dans les pages d'introduction. Une fois ces éléments clarifiés, il est évident qu'il tient un manuel susceptible de répondre à toutes les attentes vis-à-vis d'un tel ouvrage. Les notions sont exposées avec beaucoup de clarté, dans un langage précis et technique, qui évite cependant de jargonner. L'ouvrage est également complété par plusieurs index, l'un répertoriant les notions et les textes-sources, les deux autres les auteurs mentionnés dans le texte ainsi que dans les notes. Il se prête ainsi aussi bien à une lecture transversale qu'à un usage ponctuel, à la manière d'un dictionnaire de notions. Une bibliographie sélective permet de poursuivre la première approche qui est ainsi proposée.

CHRISTIAN GROSSE

PIERRE-YVES BRANDT, JAMES M. DAY (éds), *Psychologie du développement religieux. Questions classiques et perspectives contemporaines* (Psychologie et spiritualité), Genève, Labor et Fides. 2013, 256 p.

La psychologie du développement religieux a été marquée par la force de la pensée piagétienne, et les développements passionnants réalisés par L. Kohlberg dans la psychologie du développement moral. Le développement psychologique est

ainsi conçu comme organisé par des «stades» qui ont leur cohérence propre. C'est la recherche d'un meilleur équilibre qui conduit à développer une nouvelle cohérence, un nouveau stade. Pour Piaget, ce sont les capacités d'abstraction et d'universalisation qui procurent à l'individu une vision du monde plus stable et plus intégrative. P.-Y Brandt et J. M. Day nous proposent dans cet ouvrage un état actuel des questions posées par ce modèle. La perspective piagetienne ne va pas au-delà de l'adolescence, et elle est essentiellement cognitive. Z. Dandarova fait état de sa recherche faite en milieu bouddhiste sur les représentations que les enfants se font de Dieu. Elle montre en particulier que les représentations se font moins anthropomorphes à partir de l'adolescence. Elle montre aussi que l'éducation religieuse tend à accélérer ce processus vers des conceptions plus abstraites. T. Zittoun étudie le mode de transmission propre au Judaïsme et met en évidence une «culture de la question», les enfants étant incités à s'interroger sur le sens des propositions de sens qui leur sont faites. Elle analyse la façon dont l'intériorisation ainsi produite est efficace ou non hors du champ religieux. De manière plus générale, le champ de travail de cet ouvrage consiste à s'entendre sur ce que pourrait être la maturité spirituelle. Kohlberg avait observé que les adolescents qui étaient parvenus à croire en des principes universels se mettaient plus tard à douter de ces certitudes. Gisela Labouvie-Vief montre à partir de ses études intégrant la dimension émotionnelle que l'on peut voir un progrès dans cette évolution, progrès associé à une conscience plus intégrée et différenciée des émotions. Elle observe également que ces progrès ne se poursuivent pas après le 'milieu de la vie'. À partir du point de vue de la psychologie culturelle, R. Scardigno et G. Mininni mettent également en évidence comment le «moi dialogique» se développe à l'âge adulte dans une capacité à étayer ses valeurs sur des expériences partagées. Au cours de la vieillesse, ils constatent que les différentes identités (le 'moi-travailleur', le 'moi-mari/femme', le 'moi père/mère, le 'moi religieux') s'entrelacent de façon de plus en plus intégrées. Ils défendent l'idée que la maturité n'est pas liée à la complexité croissante, mais à la capacité à mobiliser le 'tissu local de l'expérience' en le connectant dans un 'constant dialogue' à des structures de signification. Ces brèves indications montrent le grand intérêt de cet ouvrage qui, sans aboutir à une vision unifiée, propose de nombreuses et passionnantes réflexions. On peut considérer que ce qui est ici pensé sur la maturité spirituelle vaut pour la psychologie de façon plus générale, la thématique du développement post-adolescentaire restant un champ actuellement encore peu exploré.

EMMANUEL SCHWAB

MARTIANUS CAPELLA, *Les noces de Philologie et de Mercure, Livre I*, texte établi et traduit par Jean-Frédéric Chevalier (Collection Budé des Universités de France), Paris, Les Belles-Lettres, 2014, 183 p.

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre du projet d'édition du texte et de traduction intégrale des neuf livres des *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella, qui a débuté en 2003 aux Belles-Lettres. Après l'*Arithmétique* (Livre VII), la *Dialectique* (Livre IV), la *Géométrie* (Livre VI) et l'*Harmonie* (Livre IX) (cf. recension in: *RThPh* 2012/1, p.76s), c'est le Livre I qui fait aujourd'hui l'objet d'une publication aussi soignée que les précédentes. *Les Noces de Philologie et de Mercure* se situent dans la tradition des débats sur l'ordre et la finalité des connaissances. Après un double prologue, Martianus cherche ainsi à délivrer, en sept livres, un enseignement encyclopédique pour transmettre à la postérité l'héritage de la culture antique des sept Arts libéraux. Comme Theuth avait fait part de ses inventions à Thamouos (cf. Platon, *Phèdre*, 274c-275b), les dieux, à l'invitation de Mercure, exposent leurs savoirs, par le moyen desquels les

hommes pourront communier avec eux. Le titre exprime bien le cadre du récit : Mercure, dieu de la rhétorique et interprète des pensées de Jupiter, demande le droit d'épouser Philologie, qui symbolise le désir de la sagesse. C'est ainsi par la mise en œuvre d'un double prologue, un hymne à Hyménée et un récit en prose autoparodique, et par le truchement d'une ascension céleste et d'une traversée périlleuse d'espaces surnaturels que Martianus met en scène la consultation d'Apollon et de Jupiter, puis la convocation des dieux de l'Olympe pour la ratification finale de ce mariage. Il est intéressant de noter que la description que Martianus fait des seize régions du ciel d'où viennent tous les dieux que Jupiter convoque, des plus puissants aux plus obscurs, correspond à la cosmologie religieuse des Étrusques. Mais c'est essentiellement aux *Oracles Chaldaïques* et au néoplatonisme que puise Martianus pour construire un récit de nature initiatique, lequel se présente comme une allégorie invitant le lecteur à percevoir la portée symbolique du moindre détail de ses descriptions. Ce récit allégorique n'est pas tellement destiné à rendre moins austères les exposés scientifiques qui suivront qu'à traduire, en filigrane, une conception philosophique de la connaissance qui s'insère pleinement dans les intentions et les spéculations néoplatoniciennes. C'est avec la plus grande attention que l'A. a établi l'édition critique en s'appuyant non seulement sur les sept manuscrits les plus anciens qui nous sont parvenus, mais sur la totalité des manuscrits actuellement répertoriés dans les différentes bibliothèques européennes. C'est également avec un soin particulier que la traduction a été faite pour respecter le rythme des vers de ce *prosimetrum*. Quelques deux cent-cinquante pages d'introduction et de notes savantes abordent les discussions et les solutions aux multiples problèmes que posent ce premier livre et tentent de donner toutes les précisions linguistiques, historiques, religieuses et philosophiques nécessaires à l'intelligence d'un texte qui reste encore souvent mystérieux. Un index des noms propres et des mots latins et grecs achèvent de faire de ce nouveau volume un ouvrage de référence.

JEAN BOREL