Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 149 (2017)
Heft: 3-4

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: 14.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 365-419

BIBLIOGRAPHIE

ANDRÉ LAKS, ROSSELLA SAETTA COTTONE (éds), *Comédie et philosophie. Socrate et les « Présocratiques » dans les* Nuées *d'Aristophane* (Études de littérature ancienne 21), Paris, Éd. Rue d'Ulm, 2013, 259 p.

Histoire de la philosophie

Ce livre collectif (dédié à la mémoire de Jean Bollack) est issu d'une journée d'études qui s'est tenue le 6 octobre 2010 au Centre d'Études Anciennes de l'École Normale Supérieure dans le cadre d'un projet de recherche, dirigé par André Laks et consacré aux «Présocratiques». Les *Nuées* d'Aristophane, représentées à Athènes en 423 avant J.-C., mais dont le texte actuel est issu d'une réécriture postérieure, constituent un document capital pour ceux qui s'intéressent à la «naissance» de la philosophie. En effet, nous y croisons non seulement Socrate, protagoniste de la philosophie naissante, qu'Aristophane ne désigne pas encore de «philosophe» mais qu'il appelle encore un *sophistês* (un savant, habile en toutes sortes de matières), mais de surcroît, ce Socrate, si différent de celui de Platon, tient dans la comédie des discours, dans lesquels les érudits ont reconnu des allusions à la fois aux doctrines des «Présocratiques» et à celles des Sophistes, le tout emmêlé dans un écheveau complexe. Dans les articles qui composent cet ouvrage, les auteurs entreprennent un long et patient travail de désenchevêtrement pour faire le point de la recherche actuelle. En ouverture du volume, on trouve une traduction nouvelle du passage central de la comédie (vers 110 à 517), contenant la majorité des allusions philosophiques à la «doctrine» de Socrate et à celles des «Présocratiques» dont il se serait inspiré. Cette traduction, de Myrto Gondicas, se fonde sur le texte de l'édition de référence des *Nuées* de K. J. Dover (Oxford, Clarendon Press, 1968). Les essais qui suivent se subdivisent en trois groupes: 1) «Dans les airs» (textes de A. P. D. Mourelatos, R. Saetta Cottone, G. Betegh, S. Fazio, J.-C. Picot): «Sur terre» (avec les contributions de L. Iribarren, E. Buis, P. Judet de la Combe) et 3) «Par la suite» (avec des articles de F. Santoro et de M. Stella). A. Laks synthétise tous ces articles dans un bref texte conclusif. Dans «Xénophane et son 'astro-néphologie' dans les *Nuées*» (traduit de l'anglais), Mourelatos dégage les allusions à Xénophane. Il estime que sous le «Xénophante» du vers 349 se cache en fait Xénophane (p. 36), auquel se rapporterait également une série d'allusions cryptées sous forme d'épithètes composées à valeur comique: «voyants de Thourion, docteurs, inactifs ongulés à cheveux et bagouzes» (v. 332, trad. Gondicas); «imposteurs de la lévitation» (v. 333, *ibid.*); *komêtes*, «un de ces types à toison» (v. 348, *ibid.*). Tous ces pseudo-penseurs critiqueraient les divinités traditionnelles en leur en substituant de nouvelles, issues de spéculations philosophiques, auxquelles Strepsiade, le balourd de l'histoire, ne comprend rien et qui scandalisent Aristophane. Cette incompréhension est qualifiée par Mourelatos de *paranoêsis* (p. 54-55). Dans les *Nuées*, Socrate est défini comme un «météorosophiste», et derrière lui «il faut voir également Anaxagore et son disciple Diogène d'Apollonie» (p. 52). Aristophane s'insurgerait ici contre une forme d'athéisme qui apparaît dans le milieu sophistique et «présocratique» tout à la fois. Mourelatos mentionne pour finir un possible jeu de mots qui aurait, jusqu'à présent, échappé aux commentateurs: lorsque le feu est mis au «pensoir» (le *phrontistêrion*, l'«école» de Socrate), les poutres du toit (δοκοί tiré de δοκός) s'écroulent. Or ce terme, accentué autrement (δόκος) est une forme très rare de δόξα qui apparaît dans le fragment B34 de Xénophane, un argument supplémentaire pour soupçonner que le penseur de Colophon se cache derrière le Xénophantes

de la comédie. – R. Cottone montre les rapports qui existent entre les allusions cosmogoniques du chœur des *Nuées* et la conception du soleil dans la cosmologie d'Empédocle, notamment les relations étroites entre les vers 332 et 333 avec le fragment 146 d'Empédocle. Pour elle, l'épithète «devin de Thourion» du v. 332 évoquerait «Empédocle lui-même [...] se référant probablement à sa présence à Thourion, lors de la fondation de la ville, en 444» (p. 77). Dans sa contribution, S. Betegh recherche les traces de la doctrine d'Archélaos dans les propos de Socrate. Il constate que les spécialistes s'accordent «pour dire que le Socrate d'Aristophane est une figure composite dans laquelle plusieurs aspects du nouvel enseignement représenté par les philosophes de la nature, les sophistes, les médecins hippocratiques, et toutes sortes d'intellectuels, sont confondus pour créer un méli-mélo grotesque et largement incohérent» (p. 88). C'est dans ce méli-mélo que les chercheurs tentent de mettre un peu d'ordre, en sachant que la tentative est d'autant plus périlleuse qu'Aristophane n'est en aucun cas un historien des idées scrupuleux, et que le corpus extrêmement lacunaire des penseurs qui précèdent Socrate ou sont ses contemporains relativise et conditionne toute tentative de reconstitution. Si Betegh s'intéresse à Archélaos, c'est qu'il a été le maître de Socrate (Sextus, *Contre les physiciens* 9, 360) et que sa pensée pourrait jouer «le rôle de jointure» entre les deux parties de la pièce, la partie «présocratique» et la partie «sophistique». En effet, Diogène Laërce rappelle qu'Archélaos fut «le premier à transférer la philosophie de l'Ionie à Athènes» (II, 16, cité p. 99), permettant ainsi de faire le lien entre les «Présocratiques» et Socrate, qui «a introduit la philosophie morale» (*ibid.*). Toujours selon Diogène, Archélaos serait adepte de la thèse «que les valeurs éthiques telles que le juste (*dikaion*) et le beau sont conventionnelles, sont par *nomos*» (p. 101) et il s'inscrit ainsi dans le débat de l'opposition *physis-nomos* qui passionnera les Sophistes, Socrate et Platon. Dans son texte, S. Fazzo conteste l'idée émise par Diels selon qui la théorie parodiée dans les *Nuées* était celle de Diogène d'Apollonie (p. 111). J.-C. Picot «vise à comprendre le sens de l'image du πνιγεύς» (p. 113) au vers 96 des *Nuées* et montre que le modèle de cet «étouffoir» pourrait sans doute ressembler à l'un de ces couvercles en terre cuite de fours à pain, que les archéologues ont découverts lors des fouilles de l'agora d'Athènes. D'après L. Irribaren, Aristophane parodie aux vers 112-118 «la langue et l'image du chemin (ἀτραπός) de Parménide» (p. 139) et lorsque Strepsiade dit qu'il préférerait que ses dettes ne soient pas, on peut entendre dans ses paroles un écho de Gorgias et de son discours sur le non-être. E. Buis repère dans le langage de Phidippide (le fils dépensier et endetté de Strepsiade) «des échos sophistiques d'une rhétorique du droit» (p. 151) et montre que la pièce est construite de façon à donner «une légitimité juridique à ceux qui en principe n'étaient pas en condition d'invoquer le droit» (p. 154). Dans sa contribution, P. Judet de la Combe nous livre une intéressante réflexion sur les rapports entre théâtre et philosophie, en montrant que si Strepsiade prend à la lettre et donc au sérieux la philosophie (p. 174), le personnage de Socrate tel qu'Aristophane l'élabore n'incarne pas, aux yeux du poète, le sérieux qu'on attendrait d'un philosophe. Le rapport entre comédie et philosophie est dialectique, puisque «la philosophie a tout d'abord aidé la comédie, avant que la comédie ne mette joyeusement en scène sa destruction» (p. 184). Aristophane apparaît donc paradoxalement comme le premier auteur qui mette en scène cette discipline nouvelle qu'est la philosophie et qui ne s'appelle pas encore ainsi, pour aussitôt, dans un même geste, la condamner et la détruire. F. Santoro montre que l'on a tort de considérer l'*Apologie* de Platon comme un texte à charge contre Aristophane (qui ferait partie de ces accusateurs «anciens» que Socrate cite devant ses juges), mais que l'on devrait, au contraire, estimer que «par sa construction parodique et ironique, il fait du poète comique un témoin essentiel des thèses de la défense» (p. 194). A. Laks conclut: «On savait que Protagoras c'était l'argumentation double, et donc la possibilité du retournement, figure fondamentale de la pièce qui donne son nom à son protagoniste, Strepsiade; on aura maintenant découvert que Parménide, c'est la question de l'être, et donc l'existence de la dette; Xénophane, la puissance même des 'nuées', et plus spectaculairement encore, le règne de l'opinion; Empédocle, la connaissance et l'imi-

tation ; Archélaos (et Antiphon) la relation entre la nature et la convention. C'est un ballet ; le corps désarticulé des doctrines se recompose dans un récit particulier, dont le dénouement, plus tragique que de coutume – il est para-tragique –, peut paradoxalement être lu comme une défense de tout ce qui a été ridiculisé… » (p. 233).

STEFAN IMHOOF

MARTHA C. NUSSBAUM, *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la littérature et la philosophie grecques*, traduit de l'anglais (USA) par Gérard Colonna d'Istria et Roland Frapet, avec la collaboration de Jacques Dadet, Jean-Pierre Guillot et Pierre Présumey (Polemos), Paris, L'Éclat, 2017 [1986, 2001], LXIII + 635 p.

Voici enfin traduite en français la grande somme de Martha C. Nussbaum. Trois préfaces, celle, très brève, de 1986, une plus élaborée de 2001 et une également très dense de 2016 (pour l'édition française), fournissent de très intéressants éléments d'interprétation et de débat critique pour l'ensemble de l'ouvrage. On y relèvera de nombreuses indications touchant sa réception. Comme nous l'indique M. Nussbaum elle-même dans la préface de 2016, *La fragilité du bien* correspond mieux à l'intention du titre originel (*The Fragility of Goodness*) que si l'on optait pour la traduction également possible *La fragilité de la bonté*. Le livre nous permet de redécouvrir avec émerveillement mais non sans questionnement critique l'une des plus puissantes interprétations de l'éthique grecque (Platon, puis Aristote, dont l'A. se sent très proche) proposée par la philosophie morale du XXe siècle. L'A. entend dépasser les scissions traditionnelles entre la tragédie et la philosophie, afin d'éviter les pièges d'une éthique formaliste et d'intégrer les situations concrètes dans la réflexion éthique. La philosophie grecque puise ainsi un nombre important de ses concepts dans les données d'expérience élaborées par la tragédie. La très belle relecture de Platon situe ce dernier en grande continuité avec la tragédie. Le concept central du livre est sans doute celui de vulnérabilité, qui lui permet de penser, en lien avec la fragilité du bien, la relationalité des valeurs capable d'éclairer la dimension éthique des situations. L'A. instruit ainsi une subtile distanciation critique avec Platon et un recadrage clairement aristotélicien. Il est à noter qu'une telle pensée a eu une influence considérable sur les auteurs contemporains qui ont essayé de repenser les liens entre autonomie et vulnérabilité (P. Ricœur, H. Jonas, N. Maillard, C. Pelluchon notamment, qui ne sont pas pris en compte par la préface de 2016).

DENIS MÜLLER

MARWAN RASHED, *L'héritage aristotélicien, textes inédits de l'Antiquité*, nouvelle édition revue et augmentée (Anagôgê), Paris, Les Belles Lettres, 2016, 1098 p.

Depuis la première édition de ce recueil d'articles (2007), l'ouvrage a doublé de volume ; non seulement à cause d'une typographie uniformisée de taille bien supérieure, – et malgré certains retranchements (2 textes) –, mais aussi par l'ajout de neuf textes nouveaux (datant de 2009 à 2013), dont trois inédits. L'ouvrage se compose maintenant de cinq parties (au lieu de trois) : I. Corpus aristotelicum ; II. Nouveaux textes d'époque impériale : Boéthos, Galien et Aquilius ; III. Nouveaux textes d'Alexandre d'Aphrodise ; IV. Le néoplatonisme alexandrin ; V. Les textes philosophiques entre Byzance et l'Italie du Sud. L'auteur, helléniste et arabisant, est connu pour ses travaux originaux

et une sagacité hors pair dans la recherche de textes nouveaux ou mal exploités. On se limitera ici à signaler les neuf articles nouveaux en y ajoutant, le cas échéant, quelques remarques. 1. «Aristote à Rome au IIe siècle: Galien, *De indolentia*, § 15-18» (p. 27-51). L'A. discute, d'un point de vue philologique et historiographique, quelques passage du traité de Galien, largement autobiographique, intitulé «Ne pas se chagriner». 2. «Boéthos entre méréologie et quantification» (p. 55-149). Il s'agit du péripatéticien Boéthos de Sidon, actif «au tournant du millénaire». L'A. fournit le commentaire, le texte arabe critique et la traduction du traité de Thémistius en réponse à Maxime et Boéthos sur la réduction de la deuxième et de la troisième figure à la première. Pour illustrer la méthode de Boéthos, on donnera la traduction méréologique de la formulation canonique de l'universelle affirmative («*A* se dit de tout *B*»): «L'ensemble des *x* possédant la caractéristique *B* est une partie de l'ensemble des *x* possédant la caractéristique *A*». Cette reformulation reflète une interprétation ontologique particulière. En effet, les substances premières ou individuelles sont les porteurs des prédicats quels qu'ils soient, sans priorité de l'un par rapport à l'autre. 3. «Le prologue perdu de l'abrégé du *Timée* de Galien dans un texte de magie noire» (p. 151-171). 4. «Les Définitions d'Aquilius» (p. 173-240). L'A. donne une édition du texte grec avec un commentaire détaillé des 86 définitions, relevant de la logique, l'éthique et la physique, attribuées par l'unique manuscrit à un mystérieux Aquilius. Ces définitions s'inspirent du péripatétisme, du platonisme et du stoïcisme, souvent en les combinant. Le texte daterait du Ier ou du IIe siècle de notre ère. 5. «Un corpus de logique anti-platonicienne d'Alexandre d'Aphrodise» (p. 243-256). La tradition arabe atteste de l'existence de *Questions* de l'Aphrodisien traitant de problèmes de logique, en particulier de l'εἶδος (espèce; forme) et de la διαίρεσις (division), dans un sens anti-platonicien. 6. «Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie du *Phèdre*: vestiges byzantins» (p. 473-561). L'A. donne le texte grec critique d'un court traité anonyme byzantin (Psellus?) qui s'appuierait sur le commentaire de Proclus à une partie essentielle du *Phèdre* (243b-257b), accompagné d'un commentaire détaillé intégrant la traduction du texte. Il y est question principalement de la conception de la matière comme mal (Plotin) et de la critique proclienne, et d'une étude sur l'âme introduite par une doxographie. 7. «Nouveaux fragments arabes du *De aeternitate mundi contra Aristotelem* de Jean Philopon» (p. 691-700). 8. «Nouveaux fragments antiprocliens de Philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l' "instauration" (*hudût*)» (p. 701-749). 9. «Fragments inconnus du commentaire à la *Physique* de Jean Philopon» (p. 751-777). L'A. donne une édition critique, sans traduction, de 36 scholies philoponiennes au livre VIII de la *Physique* d'Aristote, extraites d'un manuscrit du Vatican. – Évidemment, la richesse inépuisable de ce gros volume, fondée sur une érudition colossale, est à peine effleurée par ces quelques remarques. On soulignera la sûreté de la méthode philologique et historiographique de l'A., au service souvent d'une meilleure compréhension de certaines questions philosophiques. La prise en compte de la tradition arabe dans la transmission et la conservation de la philosophie grecque fait de ce recueil un outil précieux pour les spécialistes de la philosophie d'époque impériale. Pour la troisième édition de cet ouvrage, on souhaiterait que l'éditeur publie les nouveaux textes en un volume séparé...

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

FOZIO, *La formazione del principe. Massime sull'esercizio del potere*, Introduzione, traduzione e note a cura di Lucio Coco, Firenze, Leo S. Olschki, 2017, 54 p.

On connaît l'érudit byzantin et patriarche de Constantinople Photios (IXe s.) par sa volumineuse *Bibliothèque* composée de résumés d'ouvrages relevant de la tradition païenne et chrétienne, dont souvent l'original est perdu. On lit plus rarement la vaste

correspondance du Byzantin (299 lettres). De cette masse impressionnante, L. Coco a extrait la seconde partie de la lettre n° 1 de l'édition Laourdas-Westerink (LW), adressée au prince Boris de Bulgarie – devenu Michel par baptême –, une année après sa conversion au christianisme (864). Photios y expose les qualités et vertus nécessaires à l'exercice du pouvoir du monarque, s'inscrivant par là dans une tradition ancienne. De fait, les exhortations adressées au jeune prince puisent largement, mais librement, dans deux lettres du corpus isocratéen, *À Démonicos*, le fils d'un ami chypriote, et *À Nicoclès*, un jeune roi de Chypre, récemment monté sur le trône. Les références bibliques y sont peu nombreuses, mais la perspective est quelque peu biaisée, dans la mesure où le traducteur italien a laissé de côté le début de la partie parénétique de la lettre, où le patriarche rappelait, avant de passer aux recommandations concernant «l'éducation des princes» (ἡ τῶν ἀρχόντων παιδαγωγία), les commandements universels du décalogue (p. 20,587 - p. 21,622 LW). Les vertus du prince, éthiques et politiques, sont résumées dans la conclusion de la lettre; Photios y reprend ses conseils au prince Michel, dans une forme synthétique, dessinant par là le portrait du prince idéal (p. 49-50): «Doué d'une sagacité supérieure et d'une mémoire sûre; doux dans les paroles, plus doux encore dans les manières; aimable en toutes rencontres, plus aimable encore avec ceux qui te fréquentent régulièrement; excellent pour juger le présent et l'ordonner, lucide dans l'intuition du futur, prudent quand il s'agit de s'en garder; prêt à te faire l'artisan de grandes actions, d'avantage encore à préserver ce qui a été réalisé avec bonheur; habile à cacher ton avantage et assez fort pour le tenir secret, plus habile encore à débusquer les calomniateurs; redoutable pour tes ennemis, cher à tes sujets, pour les uns et les autres respecté et admiré; plus fort que les plaisirs et soumis à la tempérance; maître de la colère, ami de la douceur; rapide quand il s'agit de poursuivre la justice, incorruptible quand il s'agit de la rendre; ferme dans les décisions, fiable dans les promesses; noble dans la crainte, incapable de te laisser aller à aucune forme d'illégalité, n'échangeant aucune facilité contre la fermeté et les beaux efforts; empressé à faire le bien, lent à punir; ami passionné de l'amitié, ennemi de la haine; source de pitié; supérieur à la présomption, soumis à l'humilité; contempteur des richesses, secours contre la pauvreté; honorant la vérité, sans compromission avec le mensonge; ne te sentant pas humilié quand tu n'es pas honoré, ni gonflé d'orgueil quand tu l'es; maître absolu de ta langue, gardien de tes oreilles; intendant inflexible du toucher et des autres sens, ne t'abandonnant à aucune passion et ne te laissant pas séduire par les sollicitations des désirs.» Il faudra attendre Machiavel pour donner de la *virtù* du prince une interprétation plus politique... On ajoutera toutefois la sentence (§ 92) que l'A. a fait figurer sur la couverture de ce petit ouvrage: «Le bonheur des sujets proclame la sagesse extrême et la justice du prince». La traduction italienne est élégante et précise – ce qui ne se laisse voir qu'imparfaitement dans ma traduction ! On aurait souhaité quelques notes supplémentaires (par exemple, au bas de la p. 41, la référence à la citation «je t'aurais puni, si je n'avais pas été en colère» [*cf.* Diogène Laërce III 39]). On regrettera seulement que l'éditeur n'ait pas donné, pour ce texte court, l'original grec en face de la traduction.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

PIERRE VESPERINI, *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle* (Philosophie), Lagrasse, Verdier, 2016, 186 p.

Disons d'emblée que l'ouvrage, polémique et érudit, attire la sympathie. Il faut être reconnaissant à l'A. de questionner en détail des formules, d'un haut pedigree, qui se sont figées dans les discussions sur la philosophie antique; il s'agit entre autres des notions d'exercices spirituels (Pierre Hadot) et de souci de soi (Michel Foucault). La première noue un fil qui va des pratiques philosophiques antiques jusqu'au christianisme, jusqu'à Ignace de Loyola et au-delà. La seconde replace une problématique moderne

dans une recherche archéologique remontant à la philosophie antique et à Marc Aurèle en particulier. L'A. défend une thèse historiographique exigeante, classique et saine : il faut comprendre les Anciens dans leurs propres catégories et dans le cadre de leurs pratiques, sans chercher à en escamoter l'étrangeté ; et cela est possible (p. 12). Ainsi, l'A. cherche à débusquer les anachronismes – souvent sous la forme de «projections anhistoriques du christianisme» (p. 20) –, et les «perspectives téléologiques» (p. 17, n. 3). Le présent essai porte principalement sur «Les dits à soi-même» (Τὰ εἰς ἑαυτόν sous-entendu λεγόμενα), traditionnellement appelés *Pensées*, de l'empereur-philosophe Marc Aurèle (121-180). L'A. souligne la visée essentiellement pratique de ce texte, qui doit conduire à une «orthopraxie» (ὀρθοπραγία: rectitude de l'agir), exprimant la volonté indéfectible de «rester droit» (p. 25 ; 26 etc. : ὀρθὸς εἶναι), c'est-à-dire de tenir ferme sur la voie de la vertu. Pour ce faire, Marc Aurèle a recours à ce que l'A. nomme les *logoi philosophoi* (les discours de la philosophie), plus particulièrement les *logoi* stoïciens, dans leur usage éthique. Dans ces *logoi*, Marc Aurèle ne recherche pas la vérité, mais seulement l'efficacité, dans une perspective thérapeutique (p. 23). C'est dire que l'empereur n'est pas philosophe au sens où, par exemple, le fut Épictète ; l'A. oppose avec insistance Marc Aurèle aux «philosophes professionnels» (p. 20 ; 21 ; 29 ; 53 ; 62 etc.) – une expression sans doute anachronique : «Il ne faut pas voir en [Marc Aurèle] un philosophe d'école, mais un homme et un Romain» (p. 116) ; «Marc Aurèle n'est pas un philosophe stoïcien» (p. 34) ; l'A. critique la «propension à regarder Marc Aurèle comme un philosophe au sens moderne» (p. 138 ; mais qui aurait pu soutenir cela ?). Dans une approche anthropologique qui donne la primauté à la rhétorique sur la philosophie, l'A. veut remettre en cause l'interprétation qui voit en cette œuvre «une suite de "pensées", de "méditations", d' "exercices spirituels", produits à partir de la doctrine stoïcienne» ; il s'attaque en particulier à la prétendue conversion de Marc Aurèle à la philosophie stoïcienne (p. 15, n. 4 ; 60-65). En de courts chapitres, l'A. traite d'immenses questions : «Qu'est-ce que la vérité ?», «Qu'est-ce que le soi ?», «Qu'est-ce que l'âme ?». Les réponses sont souvent généralisantes et ne se limitent pas à l'œuvre de l'empereur. Je m'en tiendrai ici à quelques remarques. D'abord sur l'âme. «Alors que l'âme est pour nous une réalité abstraite, spirituelle, bien souvent, à lire les Anciens, et Marc Aurèle en particulier, on se rend compte que l'âme, c'est le visage, et que la distinction entre le corps et l'âme est en fait pour eux une distinction entre le visage et le reste du corps» (p. 68; suit une citation des *Pensées* VII 60). Que l'âme individuelle, quelle qu'en soit la nature, s'exprime sur le visage, ne permet pas de l'identifier simplement à lui, comme l'A. le reconnaît plus loin (p. 69), tout en ajoutant que l'âme est une «réalité physique» (p. 70 ; ce serait une thèse stoïcienne) et non une «entité spirituelle» (p. 78) ; or Marc Aurèle dit littéralement que «la pensée maintient constamment le visage ferme et convenable» (p. 70). Une autre thèse, généralisée à l'éthique des Anciens, mériterait une critique détaillée : «l'éthique est une esthétique» (p. 74-78 ; l'A. développe là une «intuition» de Foucault [p. 42]). Paraphraser la formule attribuée à un philosophe platonicien : *vita ornanda* par «il faut magnifier la vie, faire de sa vie une œuvre d'art» (p. 75), sonne comme un anachronisme. Or, si les catégories de beau (καλόν) et de laid (αἰσχρόν) sont bien des catégories morales chez les Anciens, elles ne recouvrent pas nos catégories esthétiques : Socrate peut être laid et un modèle de sagesse. À propos du titre *Droiture et mélancolie*, on aura compris que le premier terme renvoie à l'orthopraxie ; pour la mélancolie, il faut attendre la page 115 pour percer le mystère : «Ce caractère exceptionnel allait chez lui de pair avec des affects typiques des natures mélancoliques : accès de chagrin, de colère, désir de solitude, tendance à l'asocialité, inflexibilité, peur obsessionnelle de la mort, manque d'appétit, insomnies et veilles prolongées, zèle excessif pour les études.» L'A. prend soin d'appuyer son diagnostic sur la description du caractère mélancolique développée dans le Problème XXX attribué à Aristote. Sur ce point, on lira la critique anticipatrice de Hadot († 2010) sur les «limites de la psychologie historique» dans son ouvrage magistral sur Marc Aurèle (*La citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris, 1992,

p. 262-275, repris dans «Le Livre de Poche» sous le titre *Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris, 2002 et 2016, p. 389 *sq*.). En fin de compte, même si l'ouvrage est souvent discutable, en particulier dans sa recherche à tout prix de l'altérité, il a le mérite de nous rendre attentifs aux questions d'interprétation et de traduction – il y a de nombreuses discussions sur le sens des mots –, et son intérêt majeur est de provoquer la réflexion. Mais, malheureusement, l'ouvrage semble surtout viser Hadot, qualifié même d'«interprète procustéen» (p. 63); les nombreuses références au spécialiste de Marc Aurèle sont le plus souvent «à charge», et les brèves citations retenues sont parfois, effectivement, discutables. Or ce n'est là qu'un aspect superficiel des travaux, par ailleurs subtils et profonds, de Hadot. C'est pourquoi, il demeure nécessaire de (re)lire la *Citadelle intérieure* et, bien sûr, ce texte tout à fait singulier et littéralement extraordinaire que sont les *Écrits pour lui-même* de Marc Aurèle, qui, précisons-le, n'étaient pas destinés à être publiés. On signalera à l'éditeur que la transcription du grec dans les citations est inutile à qui ignore cette langue et pénible à l'helléniste. Je note une coquille amusante dans l'«hellénisation» du nom de l'hégélien Jean Hyppolite (p. 45).

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

PIERRE BOURETZ, *Lumières du Moyen-Âge. Maïmonide philosophe* (*nrf*/Essais), Paris, Gallimard, 2015, 948 p.

C'est avec une érudition et un art de la démonstration remarquable que Pierre Bouretz poursuit le but, pour le dire en quelques mots, de rendre à Maïmonide ce qui est à Maïmonide. C'est-à-dire, de repenser la totalité du projet pédagogique que son ambition s'est fixé pour résoudre un conflit théologico-philosophique apparu dès la fin de l'Antiquité: «Rapprocher la Torah de l'intelligible et, dans toute la mesure du possible, mettre les choses dans un ordre naturel». C'est ainsi que, dit l'A., «à l'échelle d'un Moyen-Âge commun aux Juifs et aux Arabes d'un point de vue intellectuel, Maïmonide a sa place dans la galerie des philosophes qui ont fait de celui-ci une époque de Lumières, pour autant que la vie de l'esprit n'y était pas réduite à une répétition de l'enseignement des "anciens" et qu'ils ont manifesté une véritable créativité spéculative, ne serait-ce que par la force des choses, à savoir l'existence d'un conflit inconnu de ceux dont ils héritaient et qui les poussait à se voir eux-mêmes en "modernes" pour autant qu'il était question de le dépasser» (p. 459). – Mais, pour réconcilier ainsi la Loi et la raison, montrer qu'elles ne sont ni incompatibles ni contradictoires et qu'elles ont besoin l'une de l'autre, il a fallu à Maïmonide la double exigence de maîtriser à la fois la complexité des lois de la *Mishnah*, de leur interprétation talmudique et la nécessité de les rendre accessibles dans un langage renouvelé d'une part, et de l'autre l'héritage philosophique issu d'Aristote et de Platon, retransmis et discuté à son époque par les grands maîtres musulmans Averroès, Avicenne et Al-Farabi. Tel est l'enjeu de ses deux principaux ouvrages, le *Mishneh Torah* rédigé en hébreu en 1178, et le *Guide des perplexes*, écrit en arabe autour de 1180 et traduit en hébreu de son vivant par Samuel Ibn Tibbon. «La réussite de son entreprise intellectuelle, dit P. Bouretz, doit beaucoup à cela qu'il avait parfaitement identifié ce qui faisait obstacle, à savoir le fait que depuis des siècles, la 'défense de la religion' était devenue presque synonyme de destruction de la philosophie. Mais elle tient aussi à la façon dont il avait conçu à partir du principe d'accommodation le schéma régulateur d'une réforme progressive des opinions. Elle s'attache enfin à sa maîtrise du langage et de l'argumentation, autrement dit à un art de s'adresser de différentes manières à des individus divers.» (p. 452). C'est autour de six thèmes, qui constituent autant de chapitres, que P. Bouretz organise le parcours de sa démonstration. Après avoir situé et recontextualisé la spécificité du programme de Maïmonide eu égard à la manière dont les théologiens-philosophes musulmans de l'époque le mettaient eux-mêmes en pratique, nous abordons la question des

destinataires auxquelles Maïmonide voulait s'adresser, et qui sont aussi bien l'élite de son temps que le commun des croyants. Dans un troisième chapitre, l'A. nous initie aux nombreuses discussions que musulmans et juifs ont eues pour différencier philosophie et prophétie, pour en arriver à la conclusion que Maïmonide, «en dépit de la réitération de l'opinion communément acceptée d'une supériorité du prophète sur le philosophe, fait de ceux-ci deux figures de l'excellence et l'incarnation de deux modes de vie différents proposés au lecteur du *Guide*, l'un s'exerçant au sein de la cité par une imitation des actions divines consistant en 'bienveillance', 'équité' et 'justice', l'autre dans la solitude au travers d'une approximation de la perfection intellectuelle de Dieu entendue comme 'culte du cœur'» (p. 201). Avec les quatrième et cinquième chapitres, nous entrons dans le vif d'un sujet complexe et âprement débattu dans les communautés musulmanes et juives de lépoque, celui de l'origine et de l'éternité du monde. En effet, pour Maïmonide, «admettre l'éternité du monde telle que la croit Aristote, c'est-à-dire comme une nécessité, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée et que rien n'y puisse sortir de son cours habituel, ce serait saper la religion par sa base, taxer nécessairement de mensonges tous les miracles et nier tout ce que la religion fait espérer ou craindre» (p. 202). Et pourtant, après avoir envisagé ces questions sous tous les angles, il se voit dans l'obligation d'avouer que: «le plus grand hommage que j'aie pu rendre à la vérité, c'est d'avoir ouvertement déclaré combien ces matières me jetaient dans la perplexité et que je n'avais ni entendu ni connu de démonstrations pour aucune d'elles» (p. 207). Pour mettre en perspective et dégager enfin la spécificité du projet maïmonidien, P. Bouretz nous fait entrer dans certains aspects de sa méthode philosophique et théologique, faite d'autant de scepticisme que de conviction, et qui lui fait dire au sujet de la connaissance de Dieu et de ses limites que «[n]ous ne saisissons de lui autre chose si ce n'est qu'il est, mais non pas ce qu'il est». (p. 374). Si la finalité du *Guide* est de délivrer les lecteurs de leur perplexité en leur montrant que Loi et raison sont compatibles, il reste cependant «un livre semé d'obstacles et qui propose à ceux qui seront parvenus à les franchir deux modèles de vie reposant chacun sur l'un de deux idéaux: «s'approcher de Dieu», en cherchant à approximer sa perfection intellectuelle; «vivre avec les hommes», en imitant ses actions (p. 448). Formellement, cet ouvrage est composé de deux parties égales: 463 pages de texte principal et 435 pages de notes savantes imprimées, en petits caractères, fournissent toutes les justifications historiques, philosophiques, théologiques et bibliographiques permettant de suivre pas à pas le travail de l'A. Un index des noms, notions et références au *Guide des perplexes* font de cette étude l'ouvrage le plus analytiquement détaillé à ce jour sur la construction de l'œuvre et de la pensée de Maïmonide et, par conséquent, une référence incontournable pour toute étude future de de ce très grand penseur.

JEAN BOREL

THOMAS D'AQUIN, *La Royauté : au roi de Chypre*, texte latin de l'édition Léonine introduit, traduit et annoté par Delphine Carron avec la collaboration de Véronique Decaix (Translatio), Paris, J. Vrin, 2017, 295 p.

Peu de textes de Thomas d'Aquin ont connu autant de traductions françaises que celui que D. Carron (avec la collaboration de V. Decaix) présente dans la collection *Translatio*. Le nombre des traductions s'explique probablement moins par la qualité exceptionnelle de cet opuscule que par le fait qu'il s'agit d'une œuvre qui, pour le lecteur superficiel et tendancieux, semble permettre un usage politique immédiat. En effet, le *De regno ad regem Cypri* peut, si l'on méconnaît les règles élémentaires de l'herméneutique historique, être invoqué pour défendre la monarchie, comme le montre l'histoire de la réception de cette œuvre du dominicain. Cette nouvelle traduction

commentée expose clairement son projet, puisqu'il s'agit de «proposer une lecture scientifique de ce traité pris comme une unité signifiante – tout en le considérant comme une contribution parmi d'autres, dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, à l'élaboration de sa pensée politique» (p. 9). Cet objectif fort estimable exige du lecteur un examen sérieux. Il faut, en effet, mettre à l'épreuve d'abord la nouvelle traduction; ensuite il faut évaluer l'annotation et l'interprétation proposée de ce texte dont l'appréciation juste et adéquate est particulièrement difficile en raison non seulement de son inachèvement, mais encore parce que d'aucuns ont douté de son authenticité et d'autres ont mis en question la valeur et la pertinence de ce texte dont la datation est incertaine. H.-F. Dondaine, responsable de l'édition critique de la Léonine, par exemple, est de l'avis que prudence et discrétion s'imposent «dans le recours à son texte comme expression de la pensée de l'auteur» (*Leonina*, t. 42, p. 424). D. Carron, au contraire, pense qu'il est «possible d'en dégager un projet politique cohérent» (p. 15) et s'efforce donc de mettre en valeur la qualité de ce petit traité. – Le livre se compose d'une longue introduction (p. 7-72), de la reprise de l'édition critique de la *Leonina* (t. 42, Rome 1979) et de la traduction (p. 78-263). Plusieurs appendices complètent l'ouvrage: un glossaire (p. 265-267), deux index de noms (p. 281-284), un des autorités citées (p. 289), des citations bibliques (p. 291-29é) ainsi qu'un *index rerum* (p. 285-288). Seul un examen détaillé et complet permettrait évidemment une évaluation définitive de la traduction. Toutefois je crois pouvoir affirmer qu'elle correspond tout à fait aux objectifs des traductrices, qui entendent «restituer le sens de la manière la plus fidèle possible» (p. 73; voir le tableau p. 74 des termes les plus significatifs). L'annotation est particulièrement riche (renvois aux textes parallèles chez Thomas, sources explicites et muettes) et représente, à mon avis, l'un des apports majeurs de ce volume. Quant à l'interprétation de l'opuscule thomasien, D. Carron, contrairement à d'autres commentateurs, est de l'avis qu'il obéit à «un plan plutôt bien construit» (p. 21; *cf.* le tableau à ce propos p. 31). Selon elle, il est aisé d'identifier trois thèses principales: d'abord (a) le caractère naturel pour l'homme de la vie en communauté (voir p. 41-47). Il s'agit d'une mise en question de la conception augustinienne qui considère les institutions politiques comme un remède à la nature pécheresse et corrompue de l'homme. (b) Il est incontestable que Thomas considère la royauté «comme la meilleure forme de gouvernement simple» (p. 48). Il argumente en faveur de cette thèse avec l'argument de la finalité de toute forme de gouvernement et sur la base de l'idée de l'imitation de la nature (étant convaincu de l'exemplarité de la nature pour l'agir de l'homme), mais il se réfère également à l'expérience historique. La traductrice confronte, de manière fort utile, la position défendue dans cet opuscule avec d'autres affirmations de Thomas qui plaident en faveur de la constitution mixte (*cf.* l'excellente note p. 39, qui donne un résumé des diverses interprétations de ces données) et elle est d'avis que les différentes positions de Thomas ne sont pas concurrentes mais peuvent être conciliées (*cf.* p. 58 *sq.*). (c) L'introduction plaide pareillement pour une interprétation conciliatrice en ce qui concerne les rapports entre le pouvoir spirituel et le pouvoir politique. En effet, «le dominicain attribue au pouvoir temporel une valeur intrinsèque, indépendamment du pouvoir spirituel, comme expression de l'ordre naturel et rationnel» (p. 69). Toute la doctrine du traité s'intègre donc parfaitement à la théologie thomasienne pour laquelle «les valeurs et les vérités humaines ne sont pas détruites par la Révélation» (p. 71). Même celui qui ne partagerait pas cette option d'interprétation, qui cherche à consolider la cohérence de la pensée du dominicain, doit reconnaître que l'argumentation est très soignée et circonspecte. On peut affirmer sans hésitation que cet ouvrage ne rend pas seulement accessible à un public plus large un texte significatif de l'état de la pensée politique au XIIIe siècle – au temps de la redécouverte de la *Politique* d'Aristote par le monde latin –, mais encore atteint l'objectif de stimuler la discussion scientifique sur un texte qui a trop souvent été mal compris.

RUEDI IMBACH

GRÉGOIRE QUEVREUX, *Le cri de Job. Essai d'interprétation de l'*Expositio Super Iob ad litteram *de Saint Thomas d'Aquin* (La main d'Athéna/Philosophie), Paris, Orizons, 2017, 103 p.

La question de la raison des souffrances de Job divise les plus grands exégètes. «Le dogme qui consiste en une certaine conception de la Providence, selon laquelle ce sont les méchants qui souffrent, éclate face à la réalité de la douleur d'un juste»: voici le principe critique que Grégoire Quevreux, doctorant en philosophie médiévale et chargé d'enseignement à l'Institut protestant de théologie de Paris, formule à partir de la problématisation du livre de Job par A. N. Whitehead, afin d'identifier les partisans de l'innocence et les partisans de la culpabilité de Job. Sur la base de ce principe, l'A. confronte la position de Moïse Maïmonide et celle de Thomas d'Aquin. Maïmonide n'accepte pas l'éclatement du dogme de la Providence, parce que cela supposerait, en amont, de renier l'une des deux thèses suivantes: 1. l'homme possède un libre arbitre 2. Dieu ne peut être injuste. Pour l'Aquinate en revanche, toute la substance du livre de Job repose sur le fait que ce sont les souffrances d'un juste qui y sont dépeintes. S'inscrivant dans la lignée interprétative de Grégoire le Grand, qui dans ses *Moralia in Iob* voit en Job une figure de la sagesse et même une préfiguration du Christ, Thomas défend l'innocence de Job envers et contre tout. – L'A. règle son essai sur la notion de péché, dans le but de comprendre précisément les conditions d'innocence de Job. Selon Thomas d'Aquin, la raison agit en se conformant avec la fin suprême de l'homme qu'est la béatitude. Le péché consiste en la poursuite d'une fin qui n'est pas le bien et «qui donc finalement détourne de Dieu.» (p. 45) L'A. construit son étude sur les trois catégories de péchés que l'on trouve chez Thomas d'Aquin: le péché contre Dieu, le péché contre autrui et le péché contre soi-même. L'A. pratique des allers-retours constants entre l'*Expositio super Iob ad litteram* de Thomas et le reste de son œuvre; en outre, il opère des croisements avec la position de Moïse Maïmonide et celle de Søren Kierkegaard sur la question du désespoir de Job. – Alors que, pour Maïmonide, le cri de désespoir poussé par Job est le signe de son blasphème, donc de sa culpabilité, chez Thomas la tristesse de Job est l'expression de sa sensibilité, qui fait ressortir l'innocence de Job voulue par l'auteur du livre biblique. L'expression du désespoir, relative à la faiblesse de la chair, est prononcée sous le régime des choses temporelles. Mais Thomas caractérise la vie de Job par la recherche des biens spirituels, c'est-à-dire, ultimement, la béatitude. La plainte de Job est l'occasion pour lui d'affirmer son espérance et sa fidélité. L'un des éléments les plus intéressants de cette étude consiste en la préfiguration christique de Job: «Thomas construit ici à travers cette interprétation christologique du personnage de Job une anthropologie théologique où vertu et vice ne correspondent pas forcément avec bonheur et malheur terrestres.» (p. 102) L'A. montre que, dans le commentaire de Thomas d'Aquin sur le livre de Job, le bonheur et le malheur terrestres ne sont qu'accidentels; ils ne peuvent faire l'objet du récit de la vie de Job. C'est du bonheur spirituel dont il est question, et l'espérance, qui en est un avant-goût terrestre, se nourrit de l'occasion donnée par le malheur pour permettre à celui qui la porte d'approfondir sa relation à Dieu et à lui-même.

LAURÉLINE DARTIGUEPEYROU

PHILIPPE CHARRU, CHRISTOPH THEOBALD, *Johann Sebastian Bach interprète des Évangiles de la Passion* (Musicologies), Paris, Vrin, 2016, 412 p.

Comment J. S. Bach s'est-il fait l'exégète des textes de la Passion qu'il a mis en musique ? Pour répondre à cette question, et rendre ainsi justice aux intentions elles-

mêmes du cantor de Leipzig, Philippe Charru et Christoph Théobald s'emploient à relier méthodologiquement plusieurs approches qui demeurent trop souvent séparées: musicologique, théologique, littéraire et «mystique». Car c'est bien dans cette interdisciplinarité seulement que l'on peut à juste titre espérer rejoindre la pensée de Bach et les buts qu'elle a toujours poursuivis. La recherche se construit en trois parties logiques. Dans la première, les auteurs replacent les *Passions* non seulement dans la tradition séculaire du chant de la Passion dans les églises chrétiennes dans laquelle Bach s'est inscrit, mais plus précisément encore dans la tradition du chant de la Passion à Leipzig, telle que la prédication luthérienne la vivait et la concevait. Cette prédication devait en effet porter trois fruits simultanément: la connaissance juste de son propre péché, la consolation et l'apaisement de la conscience par la rédemption, la vertu par excellence de la patience qu'apporte au croyant le regard qu'il porte sur la souffrance du Christ. En analysant comment, au tournant du XVIIIe siècle, s'opère alors l'évolution de l'écriture des Passions sous la double forme de la *Passion-oratorio*, laquelle se doit de respecter la lettre du texte évangélique, et l'*oratorio de la Passion*, qui est une «réécriture dramatisée» du texte, les auteurs montrent de manière fort intéressante que, si la première forme «relève du temps liturgique de la Passion qui, comme tel n'est pas dramatique, puisqu'il célèbre le don que le Christ a fait de lui-même 'une fois pour toutes'», la seconde forme «dramatise le rapport au temps dans la mesure où il creuse une distance entre l'événement de la Passion et son actualisation chez le fidèle» (p. 57). C'est dans ce cadre-là qu'il faut placer les *Passions* de Bach, lesquelles ont pour but de «garder la visée de la conversion intérieure tout en échappant au risque de la théâtralisation. Dans ces œuvres, disent-ils, la dramatisation se déplace de la paraphrase du texte évangélique vers la musique, car c'est à elle seule de faire entendre une lecture spirituelle de la lettre du texte évangélique et d'ouvrir en même temps les chemins de l'intériorité en celles et ceux qui l'écoutent» (*ibid.*) Dans la seconde partie, les auteurs se livrent alors à une analyse très précise des deux *Passions selon S. Jean et S. Matthieu*, afin d'examiner, pour chacune d'elles, le passage du récit évangélique au livret, puis du livret à l'œuvre musicale. Si, avec la *Passion selon S. Jean*, Bach propose une interprétation qui procède d'une vision théologique «marquée par «l'orthodoxie de la Réforme» et d'une expérience intérieure fondée sur un itinéraire de conscience, l'une et l'autre inséparables» (p. 122), avec l'architecture en deux temps de la *Passion selon S. Matthieu*, le cantor veut nous initier à un aspect différent de la Passion: «le premier temps s'organise autour de la faillibilité du disciple, dont Pierre est la figure exemplaire, et de l'abandon du Berger par les siens, et le second temps fait entrer l'auditeur dans la mystérieuse identité du Berger, sa souffrance pour ses brebis et son amour inconditionnel pour les hommes» (p. 257). Dans la troisième partie, les auteurs exposent la manière dont Bach, par l'examen de la mise en voix des versions johannique et matthéenne du récit de la Passion, met en évidence la lecture spécifique qu'il fait de chacune d'elles et les choix des textes madrigalesques et des chorals qu'il insère dans le récit. C'est par ces choix qu'il est possible de «rendre compte des différences très marquées qui caractérisent les architectures musicales de ses deux *Passions*». Enfin, ils dégagent, dans l'aventure de la «dramatique de conversion» à laquelle ces deux *Passions* conduisent l'auditeur, la *theologia crucis* d'inspiration luthérienne qui en est le fondement. «Le style humble dans lequel Bach a composé ses *Passions* est le plus accordé au chemin que le Christ a choisi, le plus accordé aussi au mystère de "Dieu caché" que le Christ a révélé. Mais il est aussi celui qui permettait à Bach de s'effacer lui-même devant la Parole et de faire place ainsi à l'imprévisible rencontre entre son auditeur et l'Agneau-fiancé qui accomplit les Écritures» (p. 398). Le livre se termine par une bibliographie des textes anciens, éditions musicales et études consultées, ainsi qu'un index des noms.

JEAN BOREL

Philosophie contemporaine

MEINRAD BÖHL, WOLFGANG REINHARD, PETER WALTER (éds), *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*, Vienne/Cologne/Weimar, Böhlau, 2013, 612 p.

NIALL KEANE, CHRIS LAWN (éds), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Chichester, Wiley Blackwell, 2016, 632 p.

JEFF MALPAS, HANS-HELMUTH GANDER (éds), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Londres/New York, Routledge, 2015, 753 p.

Qu'une discipline s'établit peu à peu dans l'organon de l'enseignement universitaire, cela peut se mesurer aux manuels qu'on lui consacre. Le cas est frappant pour l'herméneutique. Longtemps, nous ne disposions que d'un ouvrage introductif espagnol, conçu sous la forme d'un lexique et paru au début du XXIe siècle: Andrés Ortiz-Osés, Patxi Lanceros (éds), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004. Mais ces dernières années ont vu paraître divers ouvrages s'attachant à donner des outils pédagogiques pour découvrir et approfondir cette discipline. Mentionnons brièvement, à titre d'exemples: Christian Berner, Denis Thouard (éds), *L'interprétation. Un dictionnaire philosophique*, Paris, Vrin, 2015 (également sous la forme d'un lexique); Elena Ficara (éd.), *Texte zur Hermeneutik. Von Platon bis heute*, Stuttgart, Reclams Universal-Bibliothek, 2015 (conçu comme un recueil de textes fondamentaux); Andrea Albrecht *et al.* (éds), *Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens*, Berlin/Boston, 2015 (un manuel spécifiquement consacré aux pratiques de l'interprétation de textes littéraires). Deux ouvrages allemands traitant de l'herméneutique biblique et théologique ont paru récemment: Susanne Luther, Ruben Zimmermann (éds), *Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2014 (une galerie de portraits, avec les textes rassemblés sur un CD-ROM); Oda Wischmeyer *et al.* (éds), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2016 (présentation d'une cinquantaine de textes fondamentaux à travers les siècles).

Dans la suite, j'aimerais présenter plus en détail les trois manuels dont les références figurent en tête de la recension et qui se caractérisent par une perspective plus générale. Comme le sous-titre l'indique, l'ouvrage édité en 2013 par Böhl, Reinhard et Walter a un accent historique: il s'agit de faire l'historique de «l'interprétation des textes en Occident». L'intérêt de l'ouvrage réside dans le fait que ce parcours historique se déploie selon cinq disciplines dans lesquelles l'herméneutique s'est illustrée au fil des temps: les études littéraires (*Dichtung*), les sciences bibliques (*Bibel*), le droit (*Recht*), l'histoire (*Geschichte*) et la philosophie (*Philosophie*). Ainsi, le lecteur peut, à cinq reprises, accomplir la trajectoire de l'Antiquité à nos jours. À chaque fois, les étapes, diversement étoffées selon les disciplines, sont: l'Antiquité, le Moyen-Âge, les débuts des Temps modernes (XVIe-XVIIIe siècles), les Temps modernes et le présent (XIXe-XXIe siècles). Tant dans sa facture que du point de vue de ses références, cet ouvrage reste assez souvent limité à la sphère germanophone. Une bibliographie très détaillée (p. 551-602), elle aussi surtout germanophone, et un index des noms viennent enrichir cet ouvrage incroyablement érudit (les trois éditeurs ont fait le gros du travail, s'associant des collaborateurs pour certains points particuliers).

Sous plusieurs angles, les deux *Companions* anglophones, parus à un an d'intervalle (chez Blackwell et chez Routledge), se ressemblent fortement. Tous deux sont conçus comme des ouvrages collectifs dont les chapitres sont écrits par une vaste équipe d'auteurs (entre cinquante et soixante), choisis dans différentes sphères linguistiques, mais surtout dans le monde anglophone. Tous deux offrent un index détaillé de noms et de thèmes. Enfin, tous deux sont construits en cinq parties, même si ces parties sont diversement conçues.

Dans le *Blackwell Companion*, une brève première partie fait l'histoire de l'herméneutique en quatre étapes (Antiquité, Moyen-Âge, Temps modernes et – étonnamment ! – Gadamer et l'idéalisme allemand). La deuxième partie est consacrée à près de vingt « thèmes et topiques », comme l'éthique, la politique, la religion, la vérité, le langage, la rationalité, la narration, etc. Il n'est pas toujours très facile de bien démarquer cette deuxième partie de la troisième, qui s'attache aux concepts-clés de l'herméneutique, comme la compréhension, la dialectique, le cercle herméneutique, la textualité, etc. L'attribution à l'une ou l'autre section paraît souvent un peu aléatoire. La quatrième partie présente une vingtaine de « figures majeures » de l'herméneutique, mais, à la différence d'autres manuels, en restreignant cette galerie aux Temps modernes : elle commence par Luther, continue avec Boeckh, Kant, Hegel et Schleiermacher, pour se terminer par Habermas, Rorty et Figal. C'est peut-être la cinquième partie qui est la plus intéressante : intitulée « Intersections et rencontres philosophiques », elle articule l'herméneutique sous l'angle de dossiers et de débats philosophiques actuels. Mentionnons, à titre d'exemples : la déconstruction, le pragmatisme, l'éducation, la théorie critique, la philosophie féministe, le clivage entre philosophie continentale et philosophie analytique, etc.

Le *Routledge Companion* commence, lui aussi, par une première brève partie historique, placée sous le titre « Origines herméneutiques » et se contentant d'expliciter l'herméneutique dans la philosophie grecque et dans la pensée médiévale. La deuxième partie est consacrée à une galerie de « penseurs herméneutiques ». Ce parcours commence encore plus tard que celui du *Blackwell Companion* : avec Spinoza et Vico, pour continuer tout de suite par les Lumières, traversant ensuite les XIXe et XXe siècles et se terminant par quelques figures récentes du monde anglophone, moins connues sous nos latitudes, comme Charles Taylor, Donald Davidson, Robert Brandom ou John McDowell. L'intérêt de cette partie réside dans le fait que souvent les chapitres sont consacrés à deux auteurs mis en parallèle, par exemple Georg Anton Friedrich Ast et Schleiermacher, Barth et Bultmann, Luigi Pareyson et Vattimo, etc. La troisième partie explicite une série de « questions herméneutiques », formulées sous la forme de couples de notions : rationalité et méthode, langage et signification, vérité et relativisme, histoire et historicité, texte et traduction, etc. Dans la quatrième partie, il s'agit de décrire les différents champs dans lesquels l'herméneutique s'est engagée (« engagements herméneutiques ») : l'épistémologie, les études littéraires, le droit, les sciences sociales, la médecine, l'architecture, etc. Enfin, de manière comparable au *Blackwell Companion*, le *Routledge Companion* se termine, dans sa cinquième partie, par des « défis et dialogues herméneutiques ». On y retrouve des thèmes déjà rencontrés dans le recueil précédent, comme la déconstruction, la théorie critique, le pragmatisme, le féminisme, etc., mais aussi une approche des grandes traditions religieuses : confucianisme, judaïsme, islam.

Il est évidemment difficile de rendre compte de la richesse de ces manuels dans le cadre d'une recension. On ne pourra guère les lire d'un bout à l'autre, mais ils s'avèrent utiles à celles et ceux qui veulent en savoir plus sur une figure majeure, une évolution historique, un mot-clé ou un débat actuel de l'herméneutique. – Nous donnerons pour finir la parole à Gianni Vattimo, qui écrit la conclusion du *Routledge Companion*, consacrée, comme il se doit, à « l'avenir de l'herméneutique » : « Nous pourrions dire ici que l'avenir de l'herméneutique n'apparaît pas seulement sous la forme de certaines prédictions concernant la question de savoir ce qu'il adviendra de l'herméneutique dans les années à venir. Ce qui est énoncé ici prend le sens d'un génitif radicalement subjectif : l'avenir appartiendra à l'herméneutique – ou il ne sera pas. » (p. 727). L'avenir nous dira si cette thèse est appelée à se vérifier. Toujours est-il que les manuels présentés ici révèlent un intérêt exponentiellement croissant pour cette discipline longtemps sous-estimée, voire ignorée.

PIERRE BÜHLER

IONA VULTUR, *Comprendre. L'herméneutique et les sciences humaines* (Folio/Essais 630), Paris, Gallimard, 2017, 577 p.

La compréhension est le phénomène quotidien de notre rapport aux autres, à nous-mêmes et au monde. C'est aussi une branche du savoir formalisée comme méthodologie, d'abord par Schleiermacher et Dilthey, puis reprise et développée comme ontologie par Heidegger, Gadamer et Ricœur, entre autres. L'auteure revient dans son livre sur l'opposition énoncée par Dilthey au tournant des XIXe et XXe siècles entre la compréhension, qui appartiendrait au domaine des sciences humaines et sociales, et l'explication, qui relèverait des sciences de la nature. Avec finesse, elle éclaire les interpénétrations, mais aussi les différences, qui subsistent entre ces deux champs de pensée. L'objet de l'ouvrage est de s'interroger sur ce que l'herméneutique apporte et peut encore apporter aux sciences de l'homme. Le prologue pose la question de l'herméneutique et de son rapport aux sciences. En présentant une brève histoire de l'herméneutique, le texte révèle la compréhension comme manière d'être et soulève la question, chère à Gadamer, du lien entre «vérité et méthode», et plus précisément de la compréhension et de l'interprétation dans les sciences humaines. Six chapitres composent ce travail fort bien documenté et qui met en évidence les différentes sciences humaines et l'apport de l'herméneutique. Trois penseurs reviennent régulièrement comme sources de réflexion: Heidegger, Gadamer et Ricœur. Dans le premier chapitre, l'auteure met en perspective l'herméneutique et la psychologie sous trois thèmes: 1) perception, émotion et action, 2) la question de l'identité de soi et 3) celle de la compréhension d'autrui. À chaque étape, l'auteure dégage le fait que l'herméneutique est nécessaire pour atteindre une conception intégrée de la compréhension. Le deuxième chapitre est consacré aux sciences sociales, où elle montre l'importance du tournant herméneutique dans le monde culturel et social. Elle pose notamment la question de l'altérité culturelle et de la possibilité de comprendre les cultures différentes sans simplement chercher à les assimiler ou à les regarder d'un œil extérieur et neutre. Dans le troisième chapitre, Vultur aborde un thème cher aux trois herméneutes dont elle s'inspire: l'herméneutique et l'histoire. Révélant la primauté de l'expérience de l'histoire et de ses conséquences, elle montre en quoi la tradition et la fusion des horizons de sens est révélatrice de l'apport de l'herméneutique à la question de la temporalité historique. Chez Gadamer, elle retient l'implication de l'historien avec son propre horizon de sens dans la lecture qu'il peut proposer de l'histoire. Le passé n'est pas simplement passé, mais il vient à celui qui tente de le comprendre du point de vue où il se situe, avec ses propres expériences, son propre horizon. Elle suit aussi les analyses de Ricœur sur l'histoire, la mémoire et l'oubli, pour voir dans le récit – dont Ricœur a tant parlé – l'interface entre expérience et méthode, dont l'objectif est de parvenir à la vérité valable pour l'historien et chaque lecteur des événements historiques. Le quatrième chapitre est consacré à l'esthétique. Posant la question du rapport entre art et signification, il analyse de manière critique les théories mimétique et expressiviste de l'art, pour mieux faire ressortir le paradigme herméneutique du lien entre art et vérité. Le cinquième chapitre est consacré à l'herméneutique et les études littéraires. L'auteure étudie les différentes théories relatives aux éléments des textes littéraires: auteur, texte, lecteur. Elle y montre que chercher l'intention de l'auteur n'ouvre pas une vraie compréhension du texte, de même que la seule intention du lecteur ne saurait y parvenir. Elle se réfère alors à la position de Ricœur sur la communication littéraire, qui s'inspire d'ailleurs pour une bonne part des idées de Gadamer. Enfin, dans le dernier chapitre, l'herméneutique est confrontée à l'histoire de l'art. Étudiant la différence entre lire et voir des images, l'auteure insiste sur l'efficacité des images et reprend la position de Gadamer et de Ricœur en proposant une herméneutique des images. Elle choisit de bons exemples pour montrer que l'image en art est différente de la banale image publicitaire qui cherche à susciter autre chose qu'elle-même, en l'occurrence l'achat du produit figurant sur l'image. L'image en art est là pour elle-même, et c'est elle qui parle à celui qui la regarde, et lui suggère à chaque fois une nouvelle approche. – C'est un texte passionnant, qui sait mettre en présence les différentes

optiques philosophiques pour en montrer à la fois les richesses et les limites. Ioana Vultur fait preuve d'une très grande érudition et sait très bien établir des ponts entre les différentes théories et en marquer aussi clairement les différences. Ce qui est appréciable pour le lecteur, c'est que le texte, en dépit ou grâce à d'innombrables références à des auteurs peu ou pas connus, met clairement son lecteur devant une véritable problématique : celle de la compréhension. À lire à tout prix !

JACQUES SCHOUWEY

Paul Ricœur, *Philosophie* n° 132, Paris, Minuit, janvier 2017, 160 p.

Examen des pouvoirs de la philosophie à l'aune d'une réflexion méthodologique. – Ce volume consacré à Paul Ricœur réunit une partie des contributions d'un colloque organisé à l'occasion du centenaire de sa naissance dans plusieurs lieux que le philosophe avait marqué de sa forte présence. Les auteurs des contributions s'accordent sur une représentation du travail fructueux de Ricœur décrite ainsi par Denis Kambouchner : l'image de sa pensée est « celle d'une interrogation grave, qui cependant ne reste pas auprès de soi, qui ne veut pas jouir d'elle-même comme il lui serait aisé de le faire sous certaines conditions de culture rhétorique ou philosophique, mais qui, de façon "primordiale" et inlassable, s'ouvre à la médiation et cherche son objet au milieu des médiations » (p. 156-157). Le philosophe a toujours lu avec une attention soutenue ceux qui l'ont précédé et qui étaient susceptibles de vivifier sa propre pensée. En s'attachant particulièrement aux antinomies, aux prises de positions contradictoires, il visait une position tierce, non pas pour gagner par la magie de la dialectique la position du penseur sensé embrasser le tout, mais pour attester ce qui peut l'être dans le flot de nos incertitudes. Pour les auteurs de la publication aussi, la philosophie est « œuvre collective bien plus qu'un ensemble d'œuvres singulières mises en concurrence et entre lesquels nous serions forcés au choix » (p. 54). En approfondissant les raisons d'un désaccord entre philosophes, Ricœur fait apparaître ce que Merleau-Ponty appelait un impensé ouvrant sur la formulation d'un nouveau problème. Ainsi s'approfondit la connaissance de notre être-au-monde et de nouvelles voies pour nos engagements volontaires, sans abandonner pour autant la conscience vive de nos incertitudes. Le seul risque est alors de prolonger la réflexion de l'auteur étudié en faisant un pas de plus ! – Parlant de l'*Héritage de Gabriel Marcel*, Julien Farges explique comment Ricœur a pu dépasser la psychologie descriptive de Husserl et inaugurer « une ontologie comprise non pas comme une doctrine de l'objet mais de l'existence comme participation concrète à l'être ». Il en résulte une remise en cause de la phénoménologie transcendantale. Dominique Pradelle montre un Ricœur, refusant de se laisser enfermer dans une philosophie réduisant l'être à l'être pour la conscience et à la question du sens. Ricœur, à la suite de Merleau-Ponty, Ingarden et Levinas, aurait donné un accent plus réaliste aux *Ideen II* et à la *Krisis*. En reconnaissant le caractère non constitué de la *Lebenswelt*, il réoriente la phénoménologie vers une ontologie et une anthropologie n'ayant de sens « qu'au sein d'un réalisme du monde et de l'homme ». Cette infidélité à Husserl a permis de créer ce courant de la phénoménologie française conciliable avec l'existentialisme.

L'herméneutique, entre analyse critique et consentement. – Christian Berner décrit un Ricœur s'interrogeant sur le sens de la vie, sur notre « être-au-monde-au milieu-de-signes ». Cette visée compréhensive présuppose toujours la médiation d'une interprétation. Conflits des interprétations mais aussi dialogue jalonnent l'herméneutique ricœurienne car, pour lui, « le monde est l'ensemble des références ouvertes par toutes les sortes de textes descriptifs ou poétiques » qu'il a « lus, interprétés et aimés ». Il s'inscrit donc résolument dans une tradition. L'herméneutique qu'il pratique implique une forme de « dessaisissement ». La réflexion critique est toujours seconde. Le sujet pensant est porté par une « affirmation originaire », qui permet d'espérer en dépit de

l'expérience du mal. Ricœur prend ainsi ses distances vis-à-vis des philosophes qui font «de la négation le ressort de la réflexion», parce que la tâche de l'analyse réflexive est pour lui «de montrer que l'âme du refus, de la récrimination, de la contestation et finalement de l'interrogation et du doute, est foncièrement affirmation» (p. 89). – Jérôme de Gramont voit une sorte de pari à l'œuvre dans le travail de l'herméneutique: «confier au récit ou au conflit des interprétations ce que le savoir absolu, dans sa prétention à maîtriser le sens [...], paradoxalement manque» (p. 92). L'auteur de l'article nous invite à relire le *Timée*, "proto-récit gardien du monde" en menant au plus loin l'expérience de la discordance» sans renoncer à «témoigner d'une concordance encore plus grande.» (p. 95) En dépit de tout, Platon montre que notre monde est «la plus belle des choses» et que son fabricant est «la meilleure des causes», d'où son projet de «fonder la cité la meilleure sur le récit de la naissance du monde en général et du monde humain en particulier» (p. 94). L'auteur de *Temps et récit* veut lui aussi aller «le plus loin possible dans l'exposition au Danger, pourvu que ne meure pas tout à fait la fragile espérance d'un dernier mot qui soit de consentement» (p. 99). – L'interrogation sur notre être-au-monde est commune à Merleau-Ponty et à Ricœur. Mais tandis que le premier est attentif au sujet incarné qui perçoit, le second se tourne vers l'agir humain. Être incarné, «être en situation, c'est pouvoir se découvrir en présence de..., de quelque chose dont je ne suis pas l'auteur bien que je puisse m'y déployer comme acteur, sur le mode de la participation à...». Merleau-Ponty et Ricœur insistent sur la spécificité du corps propre, ce qui leur permet de rejeter le dualisme de Descartes. Si celui-ci avait insisté plus sur le «je suis» que sur le «je pense», alors il aurait pu faire de l'intuition du *cogito*, «l'intuition même du corps joint au vouloir qui pâtit de lui et règne sur lui» (p. 49). Préoccupés tous deux par le problème de l'union de l'âme et du corps, Merleau-Ponty et Ricœur, remarque Camille Riquier, l'ont pris en sens contraire: «l'un allait du corps à l'âme et pensait une conscience percevante. Il s'achevait sur la liberté; l'autre allait de l'âme au corps et pensait une conscience voulante. Il commençait avec la liberté.» (p. 50) Dans les deux cas cependant, le sujet n'est pas purement constituant mais réceptif, dans une présence au monde par la perception ou par une présence à la transcendance, grâce à une poétique qui fait vivre les symboles.

Mémoire et imagination: récit de vie et vie politique. – Ricœur a pleinement conscience d'appartenir à cette génération, en voie de disparition, qui a été «témoin des horreurs accomplies entre 1933 et 1945». Se pose alors le problème de la transmission d'une mémoire juste, entre «le trop de mémoire ici et le trop d'oubli ailleurs», d'où l'importance de l'ouvrage paru en 2000, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Jean-Claude Monod est attentif au mouvement d'une pensée présupposant une phénoménologie de la mémoire tant privée que publique, puis d'une reprise «de la question de l'historiographie et du rôle de l'imagination dans la "re-création" du passé», pour aboutir à «une herméneutique de la condition historique, qui inclut tous les problèmes des politiques de la mémoire» (p. 56 et 57). La prise en compte de la mémoire d'autrui y est mue par la volonté de comprendre les autres et de dépasser l'opposition entre oubli et une disculpation appliquée à soi-même. – Ricœur s'intéresse aussi à la place de l'imagination en politique. Peut-on alors, se demande Mariana Larison, «aborder la dimension politique de la vie commune à travers une interrogation sur les processus imaginatifs, quand on sait qu'ils ont longtemps été cantonnés à la sphère de processus *privés* ?» (p. 69). La distinction entre les «images traces», qui reproduisent le réel, et les «images fictions» qui produisent de nouvelles perspectives sur la réalité pour la changer, est-elle toujours pertinente ? Si, comme le pense le jeune Marx, l'idéologie ne fait que refléter la réalité sociale, alors elle produirait des images reproductives, la production d'images étant réservée à l'utopie. L'idéologie est reproduction dans la mesure où elle tend à «consolider, à travers certaines pratiques, une image qui reflète l'identité et l'unité» (p. 75) d'une communauté. Mais il ne faut pas oublier la fiction du contrat social, cet acte originaire qui n'a jamais eu lieu. S'ajoutent à cela deux fonctions de l'idéologie: la fonction légitimante de celui qui exerce et veut conserver le pouvoir, et la fonction de distorsion quand l'autorité universalise un système particulier de croyance. Ainsi de

l'idéologie à l'utopie, l'imagination sociale produit un système de variation qui dépasse l'opposition entre image reproductive et productive, puisque l'on vise un référent qui est lui-même une fiction, mais une fiction indispensable à la vie en commun. – Myriam Revault d'Allonnes explique comment Ricœur essaie d'accorder le souci de soi que l'on trouve chez Foucault avec le souci du monde, cœur de la philosophie politique d'Hannah Arendt. Foucault ne voit dans l'institution que le dépérissement du *poïétique* en morale du commandement, que des règles qui font obstacle à la liberté. Ricœur reconnaît que la structure du vivre ensemble d'une communauté historique ne «se déploie qu'au travers de médiations imparfaites, instables et fragiles» (p. 147). Néanmoins, en liant la *Sittlichkeit* de Hegel et le vouloir vivre d'Arendt, on peut espérer un monde praticable, combattre la logique de la domination et dépasser le scepticisme politique de Foucault. Mais alors que, chez Arendt, l'institution n'est porteuse d'histoire que parce qu'elle est susceptible d'être racontée, Ricœur inscrit le souci du monde «dans une philosophie pratique qui fait de l'entrée en institution la condition de l'instauration de la liberté» (p. 153). Reste que ce monde praticable n'est jamais acquis, bien que l'espérance soit là.

L'éthique. – L'éthique joue dans la philosophie de Ricœur un rôle plus important que la politique, qui n'en est qu'une partie. La visée éthique est «souhait d'un accomplissement personnel avec et pour les autres, sous la vertu d'amitié, et, en rapport avec un tiers, sous la vertu de justice». La théorie de l'amitié d'Aristote permet à Ricœur de préciser sa conception du «soi-même comme un autre» et ce qui le différencie de Levinas. Aristote, dans la pensée de Ricœur, est le philosophe qui, selon Sylvain Roux, permet de décrire l'*ipséité*: persévérer dans son être, tendre vers une forme d'accomplissement en intégrant autrui dans le soi, présuppose l'amitié fondée sur la vertu. L'homme vertueux peut valoriser l'amitié pour actualiser la meilleure partie de soi-même : l'ami étant un autre soi-même, «son existence nous paraît désirable elle aussi et c'est pourquoi nous désirons partager sa vie pour pouvoir avoir conscience avec lui de cette vie agréable». Faut-il privilégier l'estime de soi, avec Husserl, ou l'assignation du soi à venir en aide à autrui, avec Levinas ? Privilégier non le «commandement», mais la «spontanéité bienveillante», permet de relier «estime de soi» et «sollicitude».

La souffrance et le mal. – La souffrance est aussi bien «épreuve de la singularité» que partage émotionnel. Claire Marin montre comment, pour Ricœur, la souffrance implique un lien entre le pâtir et l'agir et un double rapport à soi et à autrui. Par rapport au soi, l'appétit de vivre qui contre le souffrir, vient renforcer l'estime de soi. Par rapport à autrui, il y a une relation de soin qui révèle comment on peut «affirmer contre l'évidence des défaillances du corps ou de l'esprit [...], le maintien de l'homme souffrant dans le cercle des vivants» (p. 129). Quand la thérapie fait l'expérience de ses limites, reste cette émotion, cette empathie qui nous fait regarder autrui «comme un être vivant, le considérer comme un alter ego» (p. 130). – C'est encore en relation à l'estime de soi qu'est abordée la problématique du mal. Face à l'intolérable, le suicide d'un fils, peut se dégager une sagesse permettant de discerner dans le *en dépit du mal* «une subversion d'espérance – secret à l'intime du soi, qui se sent en proximité de sollicitude envers autrui souffrant» (p. 133). Ricœur, selon Marc Faessler, a montré l'insuffisance de «toute approche spéculative du mal comme privation, limitation ou simple travail de la négativité» (p. 134). Sa vision présuppose la reconnaissance de la singularité de la personne, l'engagement éthique et une expérience de la Transcendance se révélant «profondeur même du silence» (p. 142). – Des philosophes occupant la scène médiatique ont voulu nier l'importance de Ricœur en lui plaquant l'étiquette de «philosophe chrétien». La réalité est plus complexe : la «critique» d'un côté (analyse réflexive et phénoménologie), de l'autre la «conviction» de celui qui ne se croit ni «le maître du jeu, ni le maître du sens». On peut alors conclure avec Philippe Cappelle Dumont que si «la philosophie n'est pas seulement une réflexion mais un accueil» (p. 115), elle peut s'intéresser à ce qui relève du «témoignage» pour proposer une herméneutique de la Parole reçue en héritage et constamment revivifiée.

DOMINIQUE REY

PAUL RICŒUR, *Philosophie, éthique et politique : entretiens et dialogues* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 2017, 223 p.

Cinquième volume publié sous les auspices du Fonds Ricœur, cet ensemble de douze entretiens tranche avec l'austérité des ouvrages précédents. Notons d'emblée que contrairement à un volume de dialogues comme *La critique et la conviction* (1995), ces entretiens ne constituent pas un tout organisé en vue de la publication en volume : l'unité en souffre forcément, ainsi que l'ampleur des propos. Les réflexions de l'A. nous sont donc ici naturellement plus immédiatement accessibles qu'en ses œuvres maîtresses. Certaines interviews peuvent d'ailleurs leur servir d'introduction (trois d'entre elles se rapportent à la publication de *Lectures 1*, *Temps et Récit 1* et *Lectures 3*). D'autres, plus nombreuses, naissent de réponses à des sollicitations ponctuelles. On relèvera notamment « L'éthique, entre le mal et le pire », entretien réalisé avec le psychiatre Y. Pélicier : les thèses de l'A. sur la reconnaissance et la réciprocité trouvent ici, dans le dialogue entre médecin et patient, une illustration toute particulière. L'essentiel du volume (sept entretiens) est toutefois consacré aux aspects politiques et sociaux de sa pensée. On rappelle que l'A. définissait la société démocratique comme une société se sachant divisées par des contradictions et des divergences, et travaillant perpétuellement à les surmonter, ainsi qu'à s'adapter aux circonstances nouvelles. Dans ces entretiens, on trouve diverses illustrations de cette nécessaire souplesse dans la confrontation, dont on rapportera trois éléments fondamentaux : la distinction entre une « laïcité d'abstention », où la religion est sciemment écartée par l'État, au risque de nous couper de nos racines, et une « laïcité de confrontation », où l'État, sans prendre parti, donne à ses pupilles les éléments nécessaires à comprendre le débat religieux, sans l'évincer (p. 148). L'A. donne à la seconde sa préférence, tout en sachant qu'elle implique de futurs désaccords : tout au moins les élèves développeront des convictions et une aptitude au dialogue (*cf.* p. 113, sur l'école comme « foyer de totale neutralisation des convictions »). Autre élément central, développé dans le dialogue « Justice et marché » : une vision de l'État ne se définit pas comme une lutte entre des tendances socialistes ou capitalistes, mais cherche à se construire comme un « système distribuant toute sorte de biens » (p. 94 ; les deux termes soulignés doivent être pris au sens large : les « biens » recouvrent tous les bénéfices du vivre-ensemble, à commencer par l'éducation et la santé, jusqu'aux éléments économiques ; la « distribution » désigne les modalités diverses de leur diffusion dans la société). Un autre entretien expose la condition-clé d'une société où cette « distribution » peut se faire au mieux : la capacité de dialogue acceptant le compromis. Celui-ci est défini comme l'établissement d'une situation « toujours faible et révocable, mais [...] seul moyen de viser le bien commun » (p. 121), et doit être distingué de la compromission (qui se réduit à la capitulation larvée d'un des partis en présence). On se réjouit que l'intérêt de ce volume, malgré son caractère disparate, ne soit pas seulement documentaire. Avec les divers éclairages que l'A. propose à partir de la philosophie sur tant de questions sociétales diverses (économie, écologie, mondialisation, etc.), le dialogue et la confrontation avec d'autres méthodes et d'autres domaines permet d'échapper au reproche qu'il adresse à la philosophie française : se fermer sur elle-même, au risque d'un dialogue autarcique (p. 27). Dans les risques que prend sa pensée en s'aventurant en terre incertaine se retrouve ce vœu de dialogue et cette volonté de supporter notre condition, si contradictoire soit-elle. Comme l'A. le souligne, vivre dans ce monde sécularisé, « c'est mon destin, et je l'accepte sans angoisse » (p. 147).

JONATHAN WENGER

MAURICE MERLEAU-PONTY, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues : 1946-1959* (Philosophie), Lagrasse, Verdier, 2016, 435 p.

Fait assez inhabituel en philosophie, ce volume consiste essentiellement en transcriptions d'émissions radiophoniques. Outre les entretiens avec Georges Charbonnier,

l'un des noms les plus fameux de la radiotélévision française, on y retrouve diverses émissions auxquelles l'A. a collaboré, et notamment les transcriptions de plusieurs «Tribune des Temps modernes», animées avec Sartre. Quelques tribunes données à l'*Express*, dont la plupart avaient déjà été reprises en appendice à *Signes*, complètent l'ensemble. Commençons par une réserve : les émissions où interviennent plus de deux interlocuteurs, pour une raison dont la pertinence échappe, ont été tronquées pour ne conserver que les interventions de l'A. Si les réponses de celui-ci permettent d'en reconstituer le sens général, on regrette qu'un texte – à l'origine un dialogue – soit ainsi mutilé ; de même, les interventions d'autres intellectuels d'importance (Jean Starobinski, Georges Poulet, Jean Guéhenno, etc.) ont également été retranchées pour peu que l'A. n'intervienne pas à ce moment du débat. Outre la perte de contenu, la perte du contexte est regrettable – d'autant plus que la brièveté des émissions n'aurait guère surchargé le volume. Cela ne touche toutefois que le premier quart du volume, qui n'en est pas l'essentiel : ces brèves pièces documentent avant tout l'action politique de l'A., en particulier son recours aux médias d'alors dans la promotion de la pensée philosophique. Les entretiens avec Charbonnier, transcrivant douze émissions, sont l'occasion de débattre de nombreux thèmes : l'A. y aborde notamment la philosophie de Husserl et sa réception en France, la connaissance de l'autre, la littérature contemporaine (chapitre complétant heureusement l'édition, en 2015, des *Recherches sur l'usage littéraire du langage*), la psychanalyse, les rapports du philosophe et du politique (complété par un entretien sur la colonisation), et la religion contemporaine. La dernière émission, intitulée sobrement «la philosophie», est l'occasion d'une brève synthèse. Ce volume constitue un rare témoignage des façons dont la philosophie tentait à l'époque de se rapprocher de la cité – préoccupation provenant tant de l'existentialisme que des convictions politiques de gauche. Si l'A., en pareil contexte, ne s'attèle évidemment à aucune recherche fondamentale, une grande partie de ces textes documente utilement cette présence politique de la philosophie. Quant aux thèses propres à l'A., convenons que ce qu'elles gagnent en clarté, dans le style de la conversation, est gâché par les nombreuses interventions intempestives de son interlocuteur. Signalons enfin que les enregistrements sonores peuvent aussi être acquis sur le site de l'INA.

JONATHAN WENGER

JACQUES BOUVERESSE, *Le mythe moderne du progrès, décortiqué et démonté à partir des critiques de Karl Kraus, Robert Musil, George Orwell, Ludwig Wittgenstein et Georg Henrik von Wright* (Cent mille signes), Marseille, Agone, 2017, 110 p.

En une centaine de pages et en partant des points de vue de quelques-uns de ses auteurs de prédilection, l'A. décortique avec sa lucidité et son intelligence habituelles le mythe du progrès. Il s'agit de redonner à la notion de progrès sa dimension correcte, sans tomber dans l'exaltation progressiste, mais sans adhérer non plus pour autant à l'exaltation décliniste et réactionnaire d'un Spengler. Comme toujours, quand il s'agit de philosophie véritable, un scepticisme modéré face à des enthousiasmes contradictoires, permet de remettre une question dans sa lumière véritable. Kraus suggère d'emblée que l'énergie mise au service du progrès «devrait être cultivée pour réfléchir à ce qu'on souhaite faire des avantages qu'il nous procure» (p. 13), plutôt que d'être utilisée aveuglément à son service. «Il n'y a, comme il le dit, aucun moyen de lui échapper, puisque tout ce qui se fait aujourd'hui de nouveau dans nos sociétés et même tout ce qui se fait simplement, est placé sous le signe du progrès» (p. 17). Mais, comme le remarque encore Kraus, tout progrès (*Fortschritt*) implique, ailleurs, une ou des régressions

(*Rückschritt*) qui rendent sa progression linéaire moins évidente qu'elle ne paraît au premier coup d'œil. De telles « réflexions ont directement à voir avec la question du genre de temps dans lequel nous vivons » (p. 18). Si nous avons une conception linéaire du temps, le progrès s'inscrit naturellement sur cette ligne droite sans fin : si, en revanche, nous avons une représentation cyclique du temps, « nous avons affaire à des mouvements qui vont dans tous les sens » (p. 19) et le progrès, pour peu qu'il y en ait encore un, sera plus difficile à identifier, empêtré dans ce fouillis temporel. Dans *Le mythe du progrès* (que l'A. cite à plusieurs reprises et auquel il consacre le chap. 4), Georg von Wright constate que « le progrès est clairement et nettement un mot chargé de valeur » (p. 19) et ne désigne donc pas uniquement un ensemble de faits. Plusieurs conséquences découlent de cette constatation : 1) « la notion de progrès est nécessairement affectée du même genre de relativité et de subjectivité » que celle de valeur ; 2) la notion de progrès, si elle « peut comporter aussi un aspect objectif et même factuel », dépend « toujours en dernier ressort d'un acte d'évaluation » (p. 20) ; et 3) quand l'idée de progrès devient trop insaisissable, elle est remplacée par les idées plus objectives de développement et de croissance (p. 22). Même si la notion de progrès n'est pas purement factuelle dans les domaines de la science et de la connaissance objective, sa réalité y est cependant « peu contestable » (p. 22).Mais on doit aussi se demander si l'accroissement quantitatif des connaissances représente en tant que tel un progrès véritable (p. 23). Valéry défend l'idée que l'accroissement de nos connaissances accroît essentiellement notre pouvoir plutôt que notre savoir. Et il semble également qu'un tel accroissement ajoute à notre connaissance « une quantité considérable d'incertitudes et d'ignorances » (p. 28). Pour Musil qui, contrairement à Kraus, est un défenseur de la modernité scientifique et du progrès qu'elle implique, la multitude des progrès locaux bien réels ne s'additionnent plus dans l'esprit des hommes pour constituer un progrès unique et « l'impression qui domine peut très bien être en même temps celle de la stagnation ou de la régression » (p. 31). L'« attention extraordinaire apportée aux détails » dans lesquels on constate de petits progrès réels aurait pour conséquence l'abandon par notre époque des « questions d'ensemble à l'approximation et à la rhétorique » (p. 32). Cette distorsion pourrait rapidement devenir inquiétante, tant il est probable que les problèmes de l'humanité ne pourront plus être résolus simplement « à l'aide de l'augmentation de la connaissance scientifique » (p. 33) et que l'on risque fort alors de devoir s'en remettre « à ce que von Wright appelle 'l'autorité et l'empire de la parole' » (p. 34), c'est-à-dire à un discours autoritaire (religieux ou politique) qui, abandonnant la méthode par essais ou par erreurs, s'autoriserait à parler de tout, mais sans en avoir les compétences. Dans le chap. 2, l'A. examine la question de savoir si « les critiques du progrès sont ses ennemis ». Même si Kraus semble être un contempteur typique du progrès, il critiquait essentiellement un système « qui a fini par mettre le fait au-dessus de la valeur en général » (p. 40), tendant ainsi à remplacer l'essentiel par l'accessoire pour mettre finalement « en danger la vie elle-même » (p. 41). Comme Kraus, Wittgenstein regrette la disparition de la culture passée qu'il considère comme condamnée, mais il réagit « en adoptant le point de vue de Nietzsche, selon lequel il ne faut pas retenir mais, au contraire, pousser ce qui tombe » (p. 44). La position de Wittgenstein est moins évolutionnaire que révolutionnaire : il pense sur le mode de la *tabula rasa* plutôt « que sur le mode mélioriste et réformiste qui est celui des représentants de l'idée de progrès continu et illimité » (p. 45). Dans sa biographie de Wittgenstein, Ray Monk rapporte que, pour le philosophe, les dégâts durant la Seconde Guerre Mondiale étaient bien dus à la science, à l'industrie et à la technique, ce qui l'a « encore renforcé dans sa vision apocalyptique selon laquelle la fin de l'humanité était la conséquence du remplacement de l'esprit par la machine » et que l'homme était coupable « d'avoir tourné le dos à Dieu pour placer [sa] confiance dans le 'progrès scientifique' » (*Le devoir de génie*, p. 481, cité p. 61). Si Kraus est moins exaspéré par « l'idée de progrès elle-même que par les formes d'idolâtrie qu'elle suscite » (p. 66), Wittgenstein traite de son côté « avec un mépris total le sentiment de supériorité

que l'homme contemporain éprouve à l'égard de ses prédécesseurs» (p. 67). Il prône également «une forme d'humilité et de respect devant les phénomènes de la nature et l'ordre naturel» (p. 68-69), pensant que les dégâts du progrès ne seront abolis que «par un changement d'attitude radical» (p. 69), changement, dont l'A. estime qu'il est «malheureusement peut-être devenu [...] déjà impossible» (*ibid.*) à réaliser. Von Wright ne s'en prend pas tant à l'idée de progrès en général qu'à ce qu'il désigne précisément de «mythe moderne du progrès», à savoir à l'idée que se font certaines sociétés modernes du progrès, comme une progression éternelle et illimitée, naturelle et nécessaire (p. 72). On trouve cette sorte d'idée exprimée par exemple par Renan dans *L'avenir de la science*, lorsqu'il décrit l'État comme «une machine de progrès» (cité p. 73). Pour Renan le progrès ne consiste pas en une «accumulation de biens matériels» (p. 74) infinie, mais plutôt en un perfectionnement intellectuel et moral de l'humanité tout entière. C'est précisément une telle conception que von Wright considère comme un «mythe». La marche forcenée du progrès devrait s'accompagner d'une «disposition rationnelle» en l'homme qui soit en mesure de «le contraindre à respecter les conditions biologiques de son existence sur la Terre» (p. 78). Il se pourrait même qu'on doive «imposer des limites au progrès» (p. 79), et ce, pour permettre la survie de l'espèce humaine. Cette idée n'est, bien entendu, pas incompatible avec celle selon laquelle il faut améliorer les conditions matérielles réelles des millions d'êtres humains qui vivent dans la misère (p. 80). Wittgenstein estimait (contrairement aux membres du Cercle de Vienne, Carnap en tête) que la philosophie avait autre chose à faire aujourd'hui que de singer la science, mais il ne pensait nullement, pour autant, que «la philosophie puisse accéder à une forme de connaissance essentielle, différente de celle de la science et supérieure à elle» (p. 91). S'il respectait la science «comme entreprise et aventure intellectuelles» (p. 91), il ne la confondait pas «avec la civilisation scientifique technique contemporaine qu'il n'aimait pas» (p. 92). Il ne s'inscrit pourtant pas non plus dans le camp des ennemis radicaux du progrès. Malheureusement, Wittgenstein ne donne pas d'indications explicites concernant une autre voie à suivre «qui ne serait plus du tout celle de la science, de la technique, de la rationalité et du progrès» (p. 93), mais il a simplement décidé de vivre «en opposition déclarée avec son époque» (p. 94), qu'il considérait comme malade. L'A. conclut son essai par quelques remarques en faveur du progrès. Il pense, comme Zeev Sternhell (*Histoire et Lumières*), que le progrès doit «être maîtrisé par la raison humaine et utilisé pour le bien de la société, par l'État dont c'est le rôle en tant que représentant de la société» (cité p. 95), et que l'idée de progrès n'est ni morte, ni nocive en tant que telle. Il reste «une multitude de progrès possibles, nécessaires et urgents» (p. 96) à réaliser. Plutôt que de croire à l'idée de progrès, «il faut essayer, si possible, de progresser effectivement, là où il est le plus important et le plus urgent de le faire» (p. 103), en s'attaquant à des maux bien réels. Au travail donc !

STEFAN IMHOOF

JACQUES BOUVERESSE, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir* (Banc d'essais), Marseille, Agone, 2016, 145 p.

Foucault se demande si la vérité n'est pas le voile trompeur sous lequel se dissimule autre chose (p. 27). Il pense que l'humanité a d'abord inventé la connaissance, puis la vérité. Quel est alors ce *vouloir connaître* qui ne serait pas lié à la vérité (p. 28)? Foucault utilise souvent sans préciser *vérité* ou *concept de vérité*, voire *connaissance* (31). Il pense que nous voulons avant tout pouvoir croire que nous savons (p. 34); qu'il y a un fondamental instinct de mensonge; et il se demande si «la vérité n'est pas aussi profondément historique que n'importe quel autre système d'exclusion arbitraire en sa racine [...] relancée par un réseau institutionnel. Il s'agit en somme de savoir

quelles luttes réelles et quels rapports de domination sont engagés dans la volonté de vérité» (p. 35). L'A. rappelle que Frege distingue *être vrai* et *tenir pour vrai.* «Être vrai» signifie «la vérité existe» (p. 38-39). La volonté du vrai glisserait-t-elle vers un système distinguant le vrai du faux s'imposant avec violence ? Et l'A. note que pour Nietzsche la falsification résulte de l'utilisation erronée consistant à considérer comme vraies des propositions qui ne le sont pas (p. 48-49), que la connaissance, quand elle est réellement connaissance de la vérité, a toutes les chances d'être sans pouvoir, sans force ; mais que nous pouvons lui préférer des erreurs utiles (p. 54-55). L'A. rappelle qu'il faut distinguer *preuve de force* et *preuve de vérité* (p. 62). On ne peut sacrifier le respect de la vérité à quoi que ce soit d'autre (p. 74). L'A. reprend une citation de l'*Antéchrist* faite par Bernard Williams : «Il a fallu s'arracher de haute lutte chaque pouce de vérité, il a fallu lui sacrifier presque tout ce à quoi tient notre cœur, notre amour, notre confiance en la vie. Il y faut de la grandeur d'âme : le service de la vérité est le service le plus exigeant» (p. 80). Certes, le besoin de véracité, de ne pas se tromper, besoin de nature morale, a engendré l'inclination pour la vérité. Mais il peut aussi faire apparaître la vérité comme hors de portée (p. 85). Nous ne connaissons pas le monde réel mais ce qui correspond à nos besoins (p. 92). On peut alors penser à l'assomption kantienne (au sens large) (p. 98). L'A. pense que Foucault, voyant un danger de vérité exclusive, s'oppose à Nietzsche pour qui «le danger ne réside sûrement pas dans la vérité en tant que telle et le fait de chercher à la connaître, mais plutôt dans le fait de refuser de l'affronter quand elle nous semble impossible à supporter et dans la tendance à croire prématurément qu'on a réussi à la trouver» (p. 100). Quand Foucault s'intéresse à la vérité, il s'intéresse aux modalités du dire vrai liées à un pouvoir de décision souverain, et non à l'usage ordinaire du mot (p. 118). Enfin, l'A. regrette que Foucault ne se soit pas davantage engagé, dans ses analyses, sur le terrain de l'épistémologie critique et de la théorie de la connaissance, et «peut-être également (*horresco referens* !) celui de la logique elle-même» (p. 135). Il aurait préféré un Foucault moins rhéteur, donnant «des analyses logiques un peu plus sérieuses de certains concepts dont il traite, à commencer, bien entendu, par celui de vérité lui-même».

CLAUDE DROZ

JEAN GRONDIN, *La philosophie de la religion* (2009) (Que sais-je ? 3839), Paris, P.U.F., 2011², 128 p.

Un excellent petit livre sur une question décisive à bien des égards, humainement et socialement, aujourd'hui plus que jamais, et qu'il ne faut laisser ni aux seuls croyants, encore moins quand ils «radicalisent» leur foi ou leurs croyances, ni aux seuls critiques externes, incapables même de comprendre ce qui de l'humain et du monde est en jeu avec la religion ou le religieux, pourquoi et porteur de quoi, pour le meilleur et le pire peut-on estimer, mais à circonstancier et, pour commencer, à investir dans ce qui en fait la positivité et, avec elle, la rationalité propre. Philosophie de la religion et non philosophie religieuse construisant une proposition philosophique d'ensemble pouvant se substituer à des théologies elles aussi comprises comme proposition d'ensemble sur l'humain, le monde et ce qui les tient ou les traverse. Mais philosophie ou exercice réflexif prenant le religieux effectif comme objet, comme il y a une philosophie du droit ou des sciences, ou une philosophie du politique qui ne développe justement pas, ni ne propose, une vision politique comme telle. Le parcours auquel on est convié est ample, mais il est d'abord une reprise de l'histoire de l'Occident. La diversité de ce qui peut être entendu sous religion s'en trouve peut-être restreinte, de même que la diversité ou la mobilité de ce qui en circonscrit le champ : en Inde ancienne, on ne saurait distinguer le culturel et le religieux (en christianisme, théologiquement assumé

ou subrepticement sécularisé, la distinction est au contraire requise et opérante, même si distinction ne veut pas dire séparation de champs), et en postmodernité contemporaine on assiste à des propositions de «religion sans Dieu» ou de «religion laïque», sans compter une explosion du spirituel, redéfini et validé comme bon et fécond, opposé alors à religion, investi comme négatif. Dans l'angle adopté, le parcours est riche. Il passe par ses moments grec, latin, médiéval (avec Al-Farabi, Averroès ou Maïmonide et non seulement Thomas d'Aquin) et moderne (les cartésiens, Kant et ses suites, puis Heidegger). Il est rapide certes, mais fiable, comme toujours avec Grondin. Au passage, l'auteur se sera arrêté sur le moment décisif de l'opposition ou de la tension entre le *relegere* (Cicéron) et le *religare* (Lactance), et aura aussi mis en avant Augustin. Est ici en cause et en relecture une philosophie de la religion, non une philosophie religieuse je l'ai dit d'entrée, mais pas non plus une philosophie qui, comme on le voit depuis quelques décennies, prendrait philosophiquement en charge des questions religieuses, voire des questions délibérément et explicitement théologiques (ainsi, pour simples exemples, et différents : Derrida, Agamben, ou Nancy). Reste qu'à sa manière, autre, ce que Grondin traite au titre de philosophie de la religion n'est pas sans porosité avec la religion même. Et d'abord parce qu'au départ, philosophie intègre quelque chose de ce qu'on dira religieux, ne serait-ce qu'une recherche de sagesse et du coup de sens. La question du sens est d'ailleurs un motif qui sous-tend une part de ce qui tient Grondin, et la religion ne va chez lui pas tant avec ce que les anthropologues appellent «négociation» avec le donné du monde et ce qui échappe ou s'en excède, qu'avec la proposition d'un système de sens. Orientation d'ensemble ou de fond. Non sans privilège accordé à la question de la transcendance, du coup au culte et à la croyance, même si l'auteur sait que cette dernière est une donne tardive et non sans rapport de fait avec un dispositif notamment chrétien. Système de sens aujourd'hui à distinguer, et ici nettement, de la science, non sans une validation forte et pensable du symbolique, de ce qu'il permet, alors que s'avère au contraire ruineuse sa forclosion.

PIERRE GISEL

MICHAËL FOESSEL, *Le temps de la consolation* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 2015, 280 p.

Cet essai brillant et original entend donner à la catégorie classique de consolation une portée moderne et critique. Plutôt que l'abandonner à la psychologie ou à la religion, il tente d'en penser toutes les dimensions proprement philosophiques. C'est à travers la médiation des rites et des institutions que se dit le mieux la consolation, dans sa manière de décliner une grammaire temporelle de la tristesse. La consolation vient toujours après, dans un après-coup renversant et bouleversant. C'est pour cela aussi que la politique de la consolation finit par s'inverser, chez les Modernes, dans une stratégie de l'espérance. Quand la souffrance de l'autre est portée à la parole, c'est tout un espace de promesse qui s'ouvre. Dans l'ère classique (Augustin, Boèce, Sénèque), la métaphorisation de la consolation instruit une distention du temps, sa différence. D'une certaine manière, cette différenciation ne travaille que le cheminement de l'individu. À partir de Kant, les Modernes introduisent la consolation dans la fabrique collective de l'existence. C'est la culture elle-même qui opère comme instance de consolation. Mais l'excès critique du transcendantalisme, lié à un affect anti-religieux, fait obstacle à la philosophie de la consolation. Ainsi l'objet de la consolation devient le test des limites de la raison critique et oblige à repenser la philosophie de la religion. Se nouent alors de nouvelles relations entre la consolation et le progrès avant que naisse une philosophie pratique de l'espérance. Si Hegel va jusqu'à interpréter (à tort selon nous) le luthéranisme comme une liberté sans le moindre sacrement, c'est Ricœur qui pensera la consolation comme

réconciliation. Cette réconciliation est inséparable de la finitude et culmine dans un toucher maladroit, foncièrement inventif. – Il manque peut-être au livre de Foessel un versant vraiment pratique et exemplaire, qui montrerait comment une philosophie de la consolation s'incarne dans une pratique sociale, religieuse et politique.

DENIS MÜLLER

JEAN-LUC NANCY, *Que faire ?* (La philosophie en effet), Paris, Galilée, 2016, 122 p.

Dans un livre récent, l'A., ancien professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg, tente de répondre à la question de l'agir humain face au délitement de notre monde. Comme il le constate dans son introduction, rien ne vient balayer un lancinant sentiment de désastre devant un monde en train de se défaire. À la question de savoir comment aborder cette décomposition, ce ne sont pas les réponses qui manquent, mais elles ne font que buter devant l'énigme d'une complète redéfinition des rôles politiques, des modèles institutionnels, des rapports humains. Et pourtant, en actant ce désarroi, par une sorte de sursaut ou de retournement, on peut constater que, *de facto*, « quelque chose » se fait. La métamorphose est en route. Inédit de ce siècle, c'est la première mutation « qui se sait comme telle avec autant d'acuité, parce qu'elle succède à une longue habitude d'histoire prévue, anticipée, visée dans sa réalisation. Nous éprouvons donc d'autant plus les secousses qui déjouent nos attentes et dérangent nos accoutumances » (p. 16). Comme de nombreux intellectuels de tout bord épistémologique désormais, l'A. constate que la présente mutation excède tous les possibles, ne condamnant pas pour autant à l'impuissance de la pensée. Encore et toujours, il faut penser le faire dans ce moment présent. L'A. s'essaie à l'exploration en un premier chapitre sur la politique et un second sur le faire pour terminer avec un texte publié au lendemain des attentats de Paris, le 13 novembre 2015. Dans les douze petites capsules du premier chapitre, l'A. parcourt à grandes enjambées sa vision de l'histoire de l'État, pour arriver au constat de la fin de l'État-nation ou État de droit, dernier avatar d'une dépossession du sens de la démocratie par le pouvoir économique et technique. Cela étant, le conflit comme ce contre quoi combat tout art de gouverner, demeure : le politique comme le fait d'« assurer de quelque façon une domination sur la domination » (p. 45) n'est pas remis en cause. Il serait même plus que jamais nécessaire. Une nouvelle façon de « faire peuple » ? Autrement dit de faire sens ? Le deuxième chapitre, dans une conférence prononcée en 2012 à la Société française de philosophie, reprend la question fondamentale du faire à l'orée d'une nouvelle ère que d'aucuns qualifient d'anthropocène. Considérant que notre histoire, à l'orée d'une mutation dont nous pressentons certes les frémissements sans pour autant en deviner la direction, a effacé les possibilités qu'elle avait ouvertes à la question « que faire ? », l'A. retrace, pour mémoire, les différentes déclinaisons de cette interrogation de toujours. Les grandes figures (Kant, Heidegger, Lénine, Derrida, Arendt et d'autres, plus lacunaires) se trouvent convoquées pour dérouler cette représentation, mise en scène d'une véritable histoire du questionnement philosophique. Las, rien n'est envisageable quant à l'avenir, à cette fin d'un monde débouchant sur une énigme que nul héritage ne vient résoudre. La dernière méditation, ombrée par la tragédie de récents attentats terroristes, reprend la même question : « que faire ? » devant un Occident « devenu la machine mondiale affolée d'elle-même » (p. 111). La réponse apportée par Augustin devant la prise de Rome par Alaric (« de la chair oppressée [devrait] sourdre de l'esprit » (p. 111) ne fait que renvoyer à une autre réalité, celle d'une vacance actuelle de l'esprit. La conclusion, davantage attendue sous la plume d'un théologien, rappelle néanmoins que l'esprit souffle où il veut, que les vents se lèvent souvent par surprise et qu'avec eux, le désir renaît.

ISABELLE GRAESSLÉ

ALEXANDRINE SCHNIEWIND, *La mort* (Que sais-je ? 4024), Paris, P.U.F., 2016, 127 p.

La philosophe et psychanalyste de Lausanne nous offre ici une belle synthèse, équilibrée, sur la mort. Le livre est construit en trois parties, une première sur les représentations de la mort, une deuxième sur le mourir et la bonne mort (où les travaux de Borasio sont bien exploités), une troisième sur l'après-mort, les rites et le deuil. Des questions très concrètes et actuelles sont traitées, comme la mort de l'enfant. Le livre se caractérise par une belle et juste sensibilité éthique. Les points de vue sur le suicide assisté et l'euthanasie sont modérés. L'histoire de la philosophie et la littérature sont abondamment citées. L'historique des représentations de la mort est nuancé. On s'étonne toutefois que le christianisme joue plutôt le rôle de composante philosophique sans véritablement donner lieu à une problématisation autonome. Ainsi l'approche décisive d'Eberhard Jüngel est passée sous silence, comme les travaux de Jankélévitch, de Landsberg et de Ricoeur sur la mort.

DENIS MÜLLER

RUWEN OGIEN, *Mes mille et une nuits. La maladie comme drame et comme comédie*, Paris, Albin Michel, 2017, 254 p.

Le philosophe Ruwen Ogien est mort le 4 mai 2017. Nous avions fait sa connaissance à Paris en décembre 2007 lors d'un colloque de master coorganisé avec nos collègues français. Les Actes de ce colloque sont parus dans la présente revue : *L'éthique minimale. Dialogues philosophiques et théologiques avec Ruwen Ogien, Revue de Théologie et de Philosophie* 140 (2008), II-III, p. 99-284. Ogien avait pris la peine, de manière impressionnante, de répondre à tous les intervenants du colloque. Il en découlait, plutôt qu'un quelconque consensus, des dissensus stimulants et féconds et un esprit d'amitié plus que jamais nécessaire dans l'Université du temps présent. Nous avions eu ensuite l'occasion d'inviter le philosophe dans le cadre de nos propres cours. Notre ami était intervenu sur le thème «Maximalistes et minimalistes en débat : une nécessité et une chance», Faculté autonome de théologie protestante, Université de Genève, 6 mai 2011. Durant les dix années écoulées, nous étions restés en contact avec lui ; il nous envoyait la plupart de ses livres dédicacés. Nous avions même entrevu la possibilité d'un dialogue sur le thème de l'inceste, un sujet sur lequel Ogien avait adopté une position anarchiste très radicale. Nous savions que nos avis différaient grandement sur ce sujet comme sur tant d'autres. Mais sans doute peut-on considérer que c'est de ces divergences que pourrait naître un éventuel dialogue. Un jour, au téléphone, Ruwen m'annonça qu'il devait renoncer à ce projet suite à un cancer qui lui laissait peu de temps à vivre. Il eut encore le temps de publier plusieurs livres, si je ne fais erreur sur la chronologie : *Philosopher ou faire l'amour* (Grasset, 2014), *Mon dîner chez les cannibales et autres chroniques sur le monde d'aujourd'hui* (Grasset, 2016) et enfin, juste avant sa mort, l'ouvrage recensé ici. Cette introduction m'a paru nécessaire pour saisir l'enjeu des réflexions philosophiques d'Ogien sur le thème de la maladie. Le lecteur ne peut demeurer en effet extérieur au cheminement de l'auteur. Sous forme de journal et de chronique, Ogien développe sa thèse négative centrale, qui est dirigée contre le dolorisme, qu'il soit philosophique ou religieux. Une telle critique du dolorisme vise tout autant la surévaluation de la douleur physique que sa sublimation métaphysique. On suit donc avec émotion mais aussi avec effroi les vicissitudes de l'homme cancéreux ainsi que certains dénis du corps médical et soignant. D'un point de vue éthique et théologique, je ne puis qu'être profondément d'accord avec cette critique du dolorisme. Mais la fin de l'ouvrage nous laisse sur notre faim. La question existentielle du sens est-il nécessairement identique à une question religieuse et métaphysique ? Mais, plus radicalement, une question métaphysique

est-elle synonyme d'une sublimation idéologique ? Ce n'est pas un hasard, sans doute, si la double question de l'amour et de la mort demeure à ce point discrète voire absente de la démarche philosophique « minimaliste » d'Ogien. Une démarche plus « maximaliste » ou en tout cas plus « optimaliste » aurait permis de mieux articuler l'amour, la maladie et la mort, sans nécessairement adhérer à une perspective métaphysique ou religieuse de la maladie. Nous aurions vivement souhaité parler de cela avec notre ami. Il nous laisse son œuvre, et le souvenir d'une présence généreuse et tolérante.

DENIS MÜLLER

BRIAN LEITER, *Pourquoi tolérer la religion ? Une investigation philosophique et juridique*, Genève, Markus Haller, 2014, 233 p.

Dans ce bref essai aussi percutant que brillant, l'A. s'intéresse d'un point de vue philosophique et juridique « à la question de savoir s'il existe une raison morale de distinguer les problèmes de conscience religieuse des autres problèmes de conscience » (p. 21) et, plus particulièrement « pourquoi l'État devrait tolérer des exemptions des lois généralement applicables lorsque celles-ci entrent en conflit avec des obligations religieuses, mais non lorsqu'elles contreviennent à d'autres obligations de conscience tout aussi sérieuses » (p. 31). C'est au nom de l'idéal occidental de la tolérance que l'État justifie habituellement cette mansuétude qu'il accorde aux croyances religieuses. Dans le chap. I, l'A. examine cet idéal. À ses yeux la tolérance qui s'appliquait à différents groupes « a longtemps été le paradigme de l'idéal libéral » (p. 35), mais « ce n'est nullement en raison du fait qu'il s'agit d'une religion » (p. 37) qu'elle est tolérée par l'État. Avec Bernard Williams, on distinguera deux formes de tolérance : la première, qu'on pourrait désigner de passive, consiste à accorder une sorte d'indifférence à l'égard des croyances différentes des nôtres, alors que la seconde, plus active, consiste à adopter une « raison de principe de les tolérer » (p. 39). Hobbes et Locke, mais aussi la pensée politique américaine, constituent des jalons importants de cette forme de tolérance. Contre une certaine conception libérale, qui estime que la neutralité de l'État suffit à assurer la tolérance, l'A. est d'avis qu'en fait « tout État représente et promulgue une 'conception du Bien' » (p. 44), ce qui l'empêche d'être neutre. L'État fait donc plus que simplement tolérer passivement les pratiques de conscience. Vient maintenant « la question essentielle » : « quelles sont les raisons de principe qui exigeraient de l'État qu'il exempte de la charge de ses lois les revendications de conscience religieuse ? » (p. 45), en d'autres termes pourquoi l'État devrait-t-il « tolérer la religion en tant que telle (*religio qua religio*) ? » (*ibid.*). Dans le chapitre 2, l'A. recherche « ce qui caractérise la religion au point que celle-ci doive être tolérée et ce, indépendamment de tout régime légal particulier » (p. 61). Quatre éléments caractérisent la religion en tant que telle : 1) la religion prescrit « catégoriquement » certaines actions (p. 67) ; 2) la religion « ne satisfait pas ou pratiquement pas à des preuves ou à des raisons », puisqu'elle « se fonde sur la 'foi' » et s'isole de la sorte « des standards de preuve » (p. 68) ; 3) « les croyances religieuses impliquent, explicitement ou implicitement, une métaphysique de la réalité ultime » (p. 82) ; 4) la religion offre également une « consolation existentielle » (p. 89) rendant « compréhensibles et supportables des faits élémentaires de l'existence humaine, comme la souffrance et la mort » (*ibid.*). Dans le chapitre 3, l'A. reprend à nouveaux frais la question de savoir « pourquoi tolérer la religion », en se demandant plus précisément « s'il existe une raison particulière de tolérer des croyances qui ont pour caractéristique de prescrire catégoriquement certaines actions et d'être détachées de toutes preuves » (p. 98). Il s'agit de trouver maintenant un argument « de principe en faveur de la tolérance de la religion en tant que telle » (p. 99). Dans le chapitre 4, l'A.

reprend complètement la supposition qui constituait le point de départ, à savoir que « la liberté de croyance trouvait son fondement moral dans l'idée de tolérance par principe » (p. 107). Peut-il partir d'une telle supposition ? Pour répondre à cette interrogation, il faut revenir à la notion de respect. Martha Nussbaum estime qu'il est « le fondement moral de la liberté de croyance » (p. 107). Mais il convient, selon l'A., de distinguer deux formes de respect : le respect « minimal » et le respect « affirmatif ». Pour Blackburn, le mot « respect » désigne également plusieurs choses distinctes : « la simple non interférence passant par l'admiration et allant jusqu'à la révérence et la déférence » (p. 115). Le respect qui est dû à la religion est-il du type de la simple non interférence ou de la déférence ? Blackburn, invité à dîner chez un collègue qui lui demanda de participer à une observance religieuse avant le dîner, refusa. L'A. tente de comprendre les raisons de ce refus. Alors que pour l'hôte sa participation à la cérémonie « n'était qu'une question de 'respect' » (p. 114), Blackburn aurait pu avoir trois raisons de ne pas s'y plier. 1) Parce que la croyance religieuse est une « fausse croyance » (p. 115) ; cependant, si la fausseté explique une partie de la réaction de Blackburn, « elle n'est certainement pas suffisante » (*ibid.*). 2) Parce que la croyance religieuse peut être considérée comme « fausse croyance pernicieuse » (p. 116) et pernicieuse de nombreuses façons : en permettant par exemple « le harcèlement et la discrimination des gays et des lesbiennes, les attaques contre les sciences..., l'opposition à des recherches scientifiques ... » (p. 117). 3) Parce que « la croyance religieuse est une fausse croyance (épistémiquement) blâmable », elle est « infondée » et « on devrait le savoir » (p. 118). Aux yeux de l'A. c'est sans doute cette troisième raison qui explique la réaction de Blackburn : pourquoi des fausses croyances blâmables devraient-elles susciter le respect ? Les croyances religieuses sont-elles de telles fausses croyances blâmables ? Il s'agit « de savoir si le droit de la liberté religieuse devrait mettre en application la simple tolérance ou un type de respect plus affirmatif » (p. 123-124). Faut-il respecter particulièrement « les cas de conscience qui prescrivent catégoriquement certaines actions et qui sont irrationnels et invérifiables » (*ibid.*) ou faut-il se contenter de simplement les « tolérer » (p. 124) ? Pour répondre à cette question, il faut se demander si les croyances que prescrit la religion sont plus ou moins nuisibles en moyenne que les croyances qui sont fondées sur des preuves empiriques vérifiables. Ce n'est que s'il « y avait une corrélation positive entre les croyances qui sont blâmables car dénuées de fondement épistémique et des résultats utiles que nous devrions, semble-t-il, considérer celles-ci comme des objets valables de respect » (p. 126). L'A. conclut que même si « la conscience religieuse n'est pas en soi un objet propre de respect » (p. 133), ce n'est pourtant pas un argument en faveur d'un quelconque manque de respect à l'égard de la religion. Le dernier chapitre (« Le droit de la liberté religieuse dans une société tolérante ») aborde des questions brûlantes, qui marquent depuis quelque temps l'actualité politique, notamment celles liées, en France, au rapport de l'État laïc à la tolérance religieuse. La réflexion de l'A. prend ici un tour plus juridique : il s'agit pour lui de s'interroger sur le manque de cohérence qu'il y a à prôner, d'un côté, la liberté de conscience « déterminante d'un point de vue moral » (p. 135), selon laquelle il n'y a pas de particularité spécifique de la conscience religieuse et, de l'autre, de prôner (*de iure* aux États-Unis et *de facto* dans les démocraties occidentales) « que la conscience religieuse est plus importante que toutes les autres formes de revendications de conscience » (p. 135). Pourquoi les États n'accordent-ils pas « le même statut légal à toutes les revendications de conscience ? » (p. 137). Comment un tribunal peut-il évaluer que « celui qui souhaite braver une loi invoque réellement une revendication de conscience ? » (p. 138). Parce qu'elle se calque sur les pratiques des groupes religieux ? Si l'on voulait satisfaire de telles revendications individuelles, on prononcerait très vite un grand nombre d'exemptions. Celles-ci pourraient entraver le bien-être général ; mais en ne les satisfaisant pas, on en viendrait à opprimer les minorités et à ne plus pratiquer la tolérance. Accorder des exemptions revient en pratique souvent à accorder des

avantages aux croyances religieuses, au détriment des croyances individuelles, qu'elles soient religieuses ou non. La loi française sur l'interdiction des signes religieux distinctifs semble en accord avec la laïcité et la neutralité religieuse de l'État, mais elle constitue en fait «un assaut subreptice contre la protection minimale de la tolérance religieuse» (p. 150). D'un côté, la conception française de la laïcité «nie la possibilité d'accorder de telles exemptions au profit d'un idéal de citoyenneté égal des citoyens en tant que tels» (p. 151), mais, de l'autre, cette loi «semble être un simple subterfuge pour atteindre un but inadmissible d'un point de vue moral – à savoir, ne pas tolérer une religion particulière, l'islam» (p. 151). Sous prétexte de poursuivre des buts neutres, l'A. estime que la loi française cherche «à exclure une religion de la sphère publique [ce qui] est, en soi, intolérant et, par conséquent, inadmissible» (p. 152). L'A. tient ici un exemple de ce qui l'a poussé à écrire ce livre, à savoir «l'incompatibilité d'un acte étatique ayant pour but d'opprimer des revendications de conscience particulière avec les exigences morales de la tolérance» (p. 153). – Par sa rigueur argumentative autant que par ses conclusions, qui ne manqueront pas de susciter de nouvelles discussions, cet ouvrage marquera la question si débattue (et souvent mal débattue !) de la tolérance. Une fois encore, les éditions Markus Haller marquent ici un coup éditorial qu'il faut saluer !

STEFAN IMHOOF

FRIEDRICH DÜRRENMATT, *Les fous de Dieu. Drame*, traduction française de Pierre Bühler, Paris, L'Arche, 2018, 155 p.

Sous le titre *Es steht geschrieben* («Il est écrit»), Dürrenmatt, à l'âge de 26 ans, voit sa première pièce représentée au Schauspielhaus de Zurich au printemps 1947, deux ans après la fin de la Seconde Guerre. Le titre de la présente traduction est celui de la version française (perdue) de la représentation parisienne de 1952, au théâtre des Noctambules. Dürrenmatt reprendra sa première pièce en 1967 dans une nouvelle version, en l'orientant franchement dans le sens de la comédie, sous le titre de *Les anabaptistes* (*Die Wiedertäufer*). Le traducteur, Pierre Bühler, spécialiste reconnu de Dürrenmatt, nous donne la première traduction publiée en français de cette première pièce du dramaturge suisse. Dans un cadre historique bien réel, celui de la tentative d'un groupe d'anabaptistes d'instaurer sur terre le royaume de Dieu à Münster en Westphalie au XVIe siècle, le jeune dramaturge met en scène les rouages du fanatisme, sur un mode plutôt parodique et burlesque. Le pouvoir, soutenu par une idéologie millénariste, se constitue et se renforce dans le sang pour finir écrasé dans le sang. Il ne s'agit évidemment pas d'une charge – véhémente, contre les anabaptistes en tant que tels, de même que la tragédie de Voltaire *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète* n'est pas un pamphlet contre l'islam. L'un des protagonistes du drame, Jan Matthison, «Führer» des anabaptistes de Münster, peut déclarer, en s'adressant au public : «Nous considérons de notre devoir de signaler que l'écrivain de cette parodie douteuse de l'anabaptisme, carrément malhonnête du point de vue historique, n'est rien d'autre qu'un protestant déraciné, au sens le plus large du terme, affecté de l'abcès du doute, méfiant à l'égard de la foi, qu'il admire, parce qu'il l'a perdue, une sorte de mélange entre des phrases tristes et un plaisir bouffon pour ce qui est indécent.» (p. 51) Comme le note dans sa postface le traducteur, Pierre Bühler, la pièce demeure ainsi d'actualité : «Les violences suscitées par des mouvements religieux fanatisés en diverses régions de la planète lui confèrent une résonance nouvelle. En dévoilant les rouages d'un pouvoir qui se revendique d'un Dieu domestiqué, elle nous interpelle sur les enjeux actuels de ces acquis fragiles que sont la liberté de croyance et la tolérance religieuse.» (p. 155)

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

JULIA M. ERBER-SCHROPP, *Schuld und Strafe. Eine strafrechtsphilosophische Untersuchung des Schuldprinzips*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 201 p.

Les fondements philosophiques et théologiques de toute sanction pénale ont toujours attiré l'attention des chercheurs de langue allemande. Cette monographie le confirme aisément en concentrant sa recherche sur le lien que le droit établit entre la faute et la sanction qui s'en suit. L'A., qui a obtenu son doctorat avec cette recherche, est évidemment consciente du fait que la catégorie de faute est attaquée de partout, surtout lorsqu'on essaie de légitimer les sanctions prononcées par des tribunaux. Ces dernières peuvent être des *peines* au sens littéral du terme ou bien des *mesures*. Les mesures peuvent prendre la même forme que les peines (continuation de l'incarcération à partir d'une autre argumentation contenue dans la sentence) mais la logique qui est à la base de leur légitimation est tout à fait différente. La faute et sa gravité jouent un rôle central dans la légitimation morale et juridique de la peine, tandis que les mesures semblent pouvoir s'abstenir d'une référence directe à la catégorie de faute. Erber-Schropp plaide dès le début de sa recherche pour une sorte de réhabilitation critique de la faute dans le discours pénal. Pour rendre plausible cette démarche, l'A. articule son argumentation en différentes étapes. Elle distingue alors différents aspects par rapport à la détermination du rôle de la faute dans la légitimation de la peine. Souvent on critique toute référence à la faute comme expression d'une idéologie de la vengeance, tandis que l'A. cherche justement à séparer ce lien et à formuler une notion de faute qui ne soit pas nécessairement l'expression d'un esprit de vengeance. Elle admet que le droit pénal positif (allemand) ne définit et n'explique pas *expressis verbis* cette notion, mais en même temps elle affirme en toute clarté que c'est à partir de cette notion que les juges devront prononcer les sanctions et leur intensité. La recherche d'Erber-Schropp est formulée de façon précise et compréhensible aussi pour des non-juristes, en gardant toutefois une intention explicitement philosophique. Elle prend au sérieux les défis provenant surtout des neurosciences et tendant à problématiser radicalement la présence d'une liberté de la volonté humaine dans le choix de ses actions ou de ses omissions. Pour éviter des malentendus qui rendraient la discussion autour de la faute encore plus confuse, l'A. propose de bien distinguer, lorsqu'on parle de faute dans le domaine du droit pénal, entre l'appel à cette catégorie en vue de fonder une décision ou alors pour en mesurer l'intensité (pour rendre service à cette distinction évidemment l'allemand est en mesure de créer deux locutions distinctes : celle de *Strafbegründungsschuld* et de *Strafmassschuld*). Cette recherche contribue certainement à mettre au clair un certain nombre de malentendus dans le domaine des discussions de fond en droit pénal, mais je me demande si elle arrivera à faire diminuer l'impact que les récentes idéologies autour de la dangerosité («prouvée scientifiquement») ont sur la pratique des tribunaux, pas nécessairement des pays totalitaires, mais aussi des pays démocratiques.

ALBERTO BONDOLFI

HANS JOAS, *Comment la personne est devenue sacrée. Une nouvelle généalogie des droits de l'homme*, traduit de l'allemand par Jean-Marc Tétaz (Le champ éthique 64), Genève, Labor et Fides, 2016, 318 p.

La traduction française d'un ouvrage d'un des sociologues (des religions, quant à ses principaux travaux) européens les plus publiés permet au public francophone de prendre connaissance d'une œuvre originale, à savoir la construction, ou plutôt la recherche d'une «analogie affirmative de valeurs universelles», à l'instar des droits de l'homme. La recherche d'un universel apparaît là quelque peu comme un tour de force, dans la

mesure où les traditions particulières, les expériences personnelles et, ce qui leur est lié, l'attachement à des valeurs choisies, discutées et, tant pour les personnes que pour des communautés, en constante évolution, semblent exclure, ou pour le moins rendre difficiles les généralisations. L'auteur voit pourtant dans la pluralité des systèmes de valeurs, non pas un obstacle, mais une possibilité de trouver un chemin d'entente conduisant à de nouvelles formes de convictions communes. S'inspirant des travaux d'Emile Durkheim sur la « sacralité » (comprise comme une dimension sociale, universellement humaine, mais pas obligatoirement religieuse), Joas passe en revue à peu près toute la littérature philosophique, historique et sociologique (et, un peu, théologique – mais là un *a priori* catholique romain est assez marqué) sur les concepts de dignité et de droits de l'homme, critiquant à chaque fois les prétentions à fonder ces concepts dans des systèmes généraux, ou trop particularistes (surtout dans le registre religieux). Le chapitre 5 de l'ouvrage (« L'âme et le don. Image de Dieu et filiation divine ») semble être le lieu où l'auteur présente sa propre perspective, intéressante, tout en se retenant d'être trop affirmatif. À propos des sources chrétiennes des droits de l'homme (qu'il semble percevoir dans « la croyance à l'immortalité de l'âme et l'acceptation de notre statut de créature », p. 256), Joas a raison de les inviter à se confronter à d'autres traditions et convictions, seul ce dialogue permettant d'atteindre, ou du moins de s'approcher d'un « vrai consensus » sur les valeurs, et tout particulièrement sur le caractère « sacré » de l'être humain, auquel la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, en particulier, fait écho. Érudit, l'ouvrage nous laisse cependant sur notre faim. Pour deux raisons essentiellement. D'abord, la visée universelle du propos – à l'image de son objet, les droits de l'homme – ne se base, pour l'essentiel, que sur une littérature européenne et nord-américaine, à part quelques brèves références, indirectes et secondaires, à des apports d'autres cultures ou régions ; l'auteur a beau s'opposer aux critiques qui ne voient la *Déclaration* que comme un produit occidental, son argumentation puise de manière déterminante dans ce contexte culturel. Plus important, cependant, est la quasi absence de la pratique des droits de l'homme, ou plutôt du combat pour leur respect. Seules les dernières lignes de l'ouvrage, où l'auteur décrit les « conditions de succès » de la sacralisation de la personne (à savoir, la pratique : la sensibilité aux expériences de l'injustice et de la violence ; le partage des valeurs : à atteindre par une justification argumentative ; les institutions : la nécessité de codifications nationales et internationales) ouvrent sur une dimension, essentielle à nos yeux, et fondamentalement plus urgente que la discussion sur les fondements des droits de l'homme, à savoir leur défense, dans une lutte quotidienne et périlleuse.

JEAN-LUC BLONDEL

ANTONIO DAMASIO, *L'Ordre étrange des choses*, Paris, Odile Jacob, 2017, 392 p.

Le dernier livre d'Antonio Damasio, dont la traduction française paraît avant l'original anglais, développe un sujet qui élargit singulièrement le champ couvert par ses précédents ouvrages, qui s'occupaient essentiellement de neurobiologie et de l'impact de cette science sur la psychologie humaine, affective et morale (on peut en effet à juste titre considérer Damasio comme l'un des pères de la neuroéthique). En effet, il y propose une conception métaphysique du vivant, dans une optique évolutionniste, qui rend compte, à partir de l'homéostasie, de l'émergence de la complexité aboutissant à l'être humain et à ses étonnantes capacités, qui ont fait qu'il s'est longtemps considéré comme unique (ce qui est vrai) et comme séparé du reste du règne vivant (ce qui est faux). Par là, Damasio se propose de réaliser le programme que, le premier, Diderot avait esquissé, lorsqu'il voyait la sensibilité, cette propriété de percevoir les stimuli et d'y réagir, comme produite par la complexification propre au vivant (l'organisation, ainsi qu'on disait alors), et la pensée comme une évolution de cette même sensibilité. Diderot reconnaissait que les deux passages, celui de la matière inerte à la matière sensible et

celui de la sensibilité à la pensée, demeuraient mystérieux et qu'il s'agirait, dans le futur, de les examiner avec les outils que créeraient les sciences. Le livre de Damasio nous propose un éclairage sur ces deux passages, même si le neuroscientifique américain ne mentionne jamais le philosophe français, peut-être parce qu'il ne l'a pas lu : mais c'est bien le même programme et, plus précisément, sa réalisation. – Damasio est parfaitement conscient du caractère hypothétique de la conception qu'il propose et il sait que, dans le domaine scientifique, il n'y a rien de définitif, surtout lorsque la science s'élargit en métaphysique (qui toutefois, si l'on suit Popper, pourrait bien devenir science dans l'avenir, lorsque nos connaissances auront progressé). Ce qui l'a amené à développer sa conception, c'est, dit-il, «deux constats» (p. 331). Le premier, de s'être rendu compte que des insectes ont développé des comportements sociaux qu'on peut qualifier de culturels, et le second, d'avoir pris conscience que les organismes unicellulaires ont, depuis la nuit des temps, adopté des comportements qui «rappellent certains aspects des pratiques socioculturelles humaines», notamment des formes de coopération qu'on peut aisément décrire par l'emploi de termes faisant référence à des états mentaux (des croyances et des désirs), même si, bien sûr, ces organismes n'ont pas d'états mentaux: «Les bactéries forment une dynamique sociale complexe, quoique non réfléchie, au sein de laquelle elles peuvent coopérer avec leurs semblables» (p. 33). – Sur la base de ces deux constats, il apparaît que le vivant, de l'unicellulaire à l'être humain en passant par les insectes, est traversé par un mécanisme commun qui, peu à peu, a produit tous les phénomènes du vivant, jusqu'aux réalisations de la culture humaine, impliquant conscience et subjectivité. Ce mécanisme, c'est l'*homéostasie*. Par ce terme, Damasio entend «l'ensemble fondamental des opérations qui sont au cœur de la vie, depuis son émergence dans la biochimie primitive (depuis longtemps évanouie) jusqu'à nos jours» (p. 40) et qui font que tout être vivant a le «désir» de persister et d'avancer vers l'avenir, ce qui implique une lutte contre le désordre et une régulation permettant l'existence d'un équilibre favorable à la vie et à son développement. – Cet équilibre est fragile et tout être vivant cherche à le maintenir; lorsqu'il y réussit (et s'il est un être doué d'états mentaux, ce qui concerne au moins tous les vertébrés), il ressent du plaisir, alors que la douleur est le signe que l'homéostasie est en péril, qu'elle n'arrive plus à pousser vers le développement de la vie. Les sentiments et les affects en général sont donc directement les produits de l'homéostasie, et ce sont eux qui *in fine* sont à l'origine de la culture chez l'être humain, car ils l'ont motivé à chercher des solutions pour «résister et se projeter vers l'avenir, coûte que coûte» (p. 49). La médecine d'abord, dans sa lutte contre les maladies, mais pas seulement: les sciences, la littérature, la philosophie, la morale et les religions, bref, toutes les productions de l'esprit humain, ont chaque fois la même fonction première, permettre à l'équilibre homéostatique de perdurer (la 3e partie du livre est entièrement consacrée à «l'esprit culturel et ses œuvres»). Elles y réussissent souvent, mais échouent parfois, car les solutions proposées ne sont pas forcément judicieuses et efficaces. – La prise en compte du rôle central de l'homéostasie modifie donc la conception classique que nous nous sommes faite de l'être humain, comme un être rationnel se distanciant – et, sur le plan éthique, comme devant se distancier – des émotions et des sentiments. Ici aussi, l'«ordre des choses» n'est pas celui que nous pensions, il est «étrange». Cette étrangeté est toutefois moindre ici que dans la question de l'homéostasie, en ce sens que c'est toute la neuropsychologie contemporaine qui se caractérise par ce qu'on a appelé un «tournant affectif», qui considère les émotions comme le soubassement de notre vie cognitive et morale, et non comme quelque chose qui en est distinct ou même opposé. Ces affects sont liés aux mouvements viscéraux de notre corps, ce qui, autre étrangeté soulignée par Damasio, implique que notre vie mentale n'est pas liée uniquement aux structures cérébrales – encore moins au cortex seul – et, notamment, que le fonctionnement de notre intelligence dépend fondamentalement du fait que nous sommes des organismes vivants. Cette conception heurte frontalement celle qui a cours dans les milieux influencés par le cognitivisme, l'informatique et l'intelligence artificielle – jusqu'au transhumanisme –, où l'esprit est considéré comme un programme

qu'on pourrait implanter dans divers supports matériels, y compris un ordinateur. Pour Damasio, l'intelligence artificielle n'a rien à voir avec l'intelligence humaine, car elle n'a aucun fondement dans l'homéostasie. – Comme on voit, ce livre offre un panorama vaste et stimulant qui s'appuie sur une conception métaphysique du vivant (au sens où la métaphysique est cette partie de la philosophie qui s'intéresse aux totalités: l'être, le monde, le vivant, Dieu), basée sur la théorie de l'évolution qui, pour un esprit éclairé du XXIe siècle est incontournable. Il est piquant de constater que c'est un scientifique qui propose cette conception englobante, les philosophes (analytiques surtout) s'étant généralement refusés à bâtir des systèmes au profit de l'analyse fine et précise de concepts et de questions plus circonscrites, débouchant parfois sur une nouvelle scolastique. Cela souligne au moins que, aujourd'hui, il est impossible de faire de la bonne métaphysique en faisant l'impasse sur ce que les sciences nous ont appris et continuent à nous apprendre. C'est un autre mérite de l'ouvrage de Damasio de l'illustrer et de le rappeler.

BERNARD BAERTSCHI

JOSHUA GREENE, *Tribus morales. L'émotion, la raison et tout ce qui nous sépare*, trad. de Sylvie Kleiman-Lafon (Condition humaine), Genève, Markus Haller, 2017, 555 p.

Docteur en philosophie, professeur de psychologie et chercheur auprès de l'Université d'Harvard (USA), Joshua Greene publie, en 2013, *Moral Tribes : Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. L'ouvrage, récemment traduit en français, se situe au carrefour des domaines de recherche de Greene : la philosophie, la psychologie expérimentale et les neurosciences. Son but, annoncé dès les premières pages, est à la fois ambitieux et optimiste. Il s'agit, d'une part, de comprendre les fonctionnements de la morale en prenant appui sur des observations de l'activité neuronale ainsi que sur la théorie de l'évolution, et, d'autre part, de proposer une nouvelle acceptation universelle de la morale, « une forme de pensée morale qui puisse nous aider à vivre ensemble dans le bonheur et dans la paix » (p. 44). Face à un dilemme moral, avance l'A., notre cerveau peut fonctionner sur deux modes, à la manière d'un appareil photo. Le premier est « automatique », rapide, efficace, et correspond aux décisions prises par réflexe ou sous l'impulsion des émotions. Le second, « manuel » est plus réfléchi, plus flexible, et découle d'un raisonnement. L'A. n'a aucunement la prétention de vanter les mérites de l'un au détriment de l'autre, les deux étant utiles pour prendre des décisions au quotidien. Cela étant, il précise que notre mode automatique tendrait vers un fonctionnement tribal et nous pousserait à nous méfier d'autrui. Il convient donc d'enclencher notre mode manuel afin d'interroger nos réactions instinctives pour ensuite les transcender. Cette démarche, postule l'A. – et c'est là tout l'enjeu de l'ouvrage –, « nous demande de prendre conscience de nos limitations morales et de faire tout ce qui est humainement possible pour les dépasser » (p. 369). Le projet de l'A., qui entend donc résoudre des questions morales en s'appuyant sur les neurosciences, prête évidemment à débat. L'ouvrage a en effet suscité de nombreuses réactions dans le monde anglophone, notamment de la part du philosophe américain Thomas Nagel qui signa, quelques mois après la parution de l'ouvrage de Greene, un article de recension dont le titre est sans équivoque : *You Can't Learn About Morality From Brain Scans* (on ne peut apprendre quoique ce soit sur la moralité à partir de l'imagerie cérébrale). – L'enjeu majeur de l'ouvrage est de proposer une réflexion qui passe du « moi *vs* les autres membres du groupe », une situation où l'égoïsme menace la coopération et que l'A. appelle la Tragédie du Bien commun, à une réflexion sur le « nous *vs* eux », c'est-à-dire une Tragédie *morale* du Bien commun qui nécessite, elle, une « métamorale ». En d'autres termes, après avoir réfléchi aux enjeux évolutifs de

la coopération à l'intérieur d'un groupe, il importe d'adopter une vision plus globale en se penchant sur la collaboration entre des groupes (ou des tribus) qui auraient adopté des codes moraux divergents. Cette situation de conflit de valeurs morales inter-tribus est illustrée par la parabole des nouveaux pâturages que l'A. emprunte à l'écologiste Garrett Hardin. Afin d'établir cette métamorale, il est nécessaire de trouver une « monnaie commune ». L'A. ne cache pas, dès le début de son ouvrage, que sa réponse sera l'utilitarisme, entendu comme un pragmatisme profond et à long terme. Anticipant les réactions négatives à l'égard de cette solution – qui ne se sont d'ailleurs pas fait attendre – l'A. prend le temps de s'arrêter sur les critiques émises au fil du temps envers la philosophie de J. Bentham et J. S. Mill. Il en définit les contours afin de proposer la thèse suivante : l'amélioration de son *expérience* propre est une donnée universelle, désirée par tous. – Touchant des sujets polémiques tels que l'avortement, le mariage homosexuel ou encore la répartition des richesses, la réflexion proposée par Greene ne laisse pas insensible. Pourtant, malgré la complexité du propos, ce livre demeure accessible. En effet, l'A. jonche son écrit de schémas et d'illustrations ainsi que de références à diverses études et recherches – on y trouve exposés, par exemple, de grands classiques de la philosophie morale comme le dilemme du tramway et ses diverses variantes. On s'amusera également de découvrir, çà et là, divers exemples personnels et notes d'humour qui rendent la lecture plus ludique.

CÉLINE SCHÖPFER

CONSTANTIN CAVAFIS, *Notes de poétique et de morale*, présentées par Georges P. Savidis, traduites par Samuel Baud-Bovy et Bertrand Bouvier et publiées avec la collaboration de Martha Vassiliadi, Athènes, Éd. Aiora 2016, 103 p.

Un beau petit livre d'une grande importance qui comblera les cavafolâtres mais intéressera tous les amateurs de littérature ! Il contient le texte de 27 notes du grand poète grec d'Alexandrie – reproduites en langue originale avec une traduction française en regard – qui sont autant de fragments de son art poétique, de réflexions sur l'esthétique, de remarques sur la création. – La traduction française, aussi belle que précise, est le résultat du travail de Samuel Baud-Bovy et de Bertrand Bouvier, qui ont tous deux enseigné le grec moderne à l'Université de Genève et ont beaucoup œuvré pour la diffusion de la poésie grecque dans le monde francophone. L'œuvre de Constantin Cavafis (1863-1933) – qui a mené une existence obscure de petit fonctionnaire ministériel largement méconnu comme poète de son vivant – s'est progressivement hissée au rang des deux ou trois meilleures de la poésie grecque du XXe siècle et des dix plus importantes de la poésie européenne. Elle a acquis une reconnaissance universelle, traduite dans de nombreuses langues et des poèmes tels que « Ithaque », « La ville » ou « En attendant les Barbares » comptent parmi les chefs-d'œuvre de la poésie universelle. Les *Notes* sont précédées d'une introduction de Georges Savidis (spécialiste de la poésie de Cavafis, professeur à Thessalonique et à Harvard), qui reproduit le texte de la conférence mémorable qu'il a prononcée à Genève le 15 juin 1983 et qui a été suivie par sa lecture intégrale des 27 fragments exhumés des archives Cavafis, en grec d'abord puis en français. Si le poète est également l'auteur de différents textes en prose, parmi lesquels on trouve des journaux intimes, des récits et des écrits critiques, les 27 fragments constituant les « *Notes de poétique et de morale* » forment « un tout homogène » et nous font « entendre, d'une façon inouïe jusqu'à présent, la voix intime du poète Cavafy » (*ibid.*, p.13). Ces notes, dont 24 sont datées avec précision, s'étalent de 1902 à 1911, et bien qu'elles se présentent sur des supports variés et qu'elles témoignent de l'évolution linguistique du poète (de la langue savante à la langue démotique), elles reproduisent avec une indéniable unité thématique « la voix privée, réfléchie de ce poète-dialecticien, telle que lui-même a voulu la préserver » (p. 14). Une preuve de cette unité, outre leur

contenu, se trouve dans le fait que le poète les a classées dans un même dossier de ses archives. Savidis remarque que la fin de la rédaction de notes théoriques en 1911 coïncide avec le sentiment qu'a le poète de se trouver «au point de départ de sa pleine maturité poétique», au cours de laquelle il ne va désormais plus moduler que trois registres essentiels: «celui de la réflexion, celui de l'histoire et celui de la volupté» (p.16). Durant la décennie qui précède 1911, Cavafis ne publiera qu'une douzaine de poèmes; il «épure sa poétique» et «adhère résolument mais avec circonspection au mouvement littéraire et social du démoticisme, champion de la langue populaire» (p. 24). En 1911, année-phare de sa création, «il compose sept poèmes, en récrit trois autres et en publie huit» (p. 27), et c'est également l'année au cours de laquelle il écrit la dernière des *Notes*, mettant ainsi un terme à ses réflexions sur l'esthétique. – Le premier texte des *Notes,* daté du 5.7.1902, traite des relations que l'art entretient avec le mensonge. Le poète se demande: «l'art n'est-il pas toujours mensonge ? Ou plutôt l'art n'est-il pas d'autant plus créateur qu'il est plus mensonger ?» (p. 35; voir aussi *Note* XIV, p. 67). D'un côté, Cavafis recherche passionnément à rendre la vérité et la sincérité du sentiment et cherche par tous les moyens à ressaisir une émotion ou une sensation à moitié oubliée, et de l'autre il est convaincu que la sincérité du poète est condamnée à rester une «sincérité artificielle». Dans la *Note* III il prend des accents quasi nietzschéens pour se demander si l'on peut véritablement séparer le mensonge de la vérité ou si «le mensonge n'est pas simplement la vieillesse de la vérité» (p. 41); le poème ne serait alors que la vieillesse de la sensation. Le poème est composé «sous le coup de l'impression... voluptueuse ou intellectuelle... parfaitement sincère» (*Note* XXI, p. 81), mais avec le temps il semble jaunir, rancir et le poète se demande si l'impression fraîche de jadis garde encore des restes de cette sincérité essentielle pour l'art. Dans sa vie, les mots et leur pouvoir remplacent l'action (*Note* IV) et le poète a «conscience d'être timoré, incapable d'agir» (p. 45). Il veut transmuer les sentiments en mots (*Note* V) et cherche les moyens de restituer la vitalité aux sensations et aux sentiments, une fois que ceux-ci ont été laminés par le temps (*Note* VI). La *Note* X est d'une importance considérable, car elle pose la question morale de la bonne vie. Cavafis oppose deux types de vie: d'un côté, celle du jeune poète très pauvre qui vient lui rendre visite et se plaint amèrement de la dureté de sa vie et, de l'autre, celle que Cavafis a choisie et qu'il décrit en ces termes: «je me suis écarté de ma ligne naturelle, je suis devenu un fonctionnaire du gouvernement (est-ce assez grotesque !) et je gaspille chaque jour tant d'heures précieuses [...] tandis que lui (*i.e.* le jeune poète), dans sa pauvreté, dispose de tout son temps; il est toujours présent, enfant de l'Art, fidèle à son devoir». Dans l'exercice de sa profession, Cavafis se voit ainsi souvent contraint de refouler «une idée séduisante, une image rare, des vers parfaits soudainement donnés» (p. 57), parce qu'il doit terminer ce qu'il est en train de faire. Il explique au jeune poète la chance qu'il a de servir à tout moment la poésie, «la plus grande maîtresse du monde» (p. 59), alors qu'il se voit lui-même condamné à ne la servir que par intermittences. Dans la *Note* XVIII, Cavafis insistera au contraire sur «le grand avantage» que peut aussi représenter pour l'artiste une autre occupation, pourvu qu'elle ne soit «ni pénible, ni astreignante» car «elle le 'rafraîchit' (*refreshes* dans l'original grec), l'assainit et presque le repose» (p. 75). Mais il ressent le poids de cette société dont «les misérables lois [...] ont restreint [s]on œuvre [...] ont bridé [s]on expression» (p. 65). Dans cette *Note* XIII, il regrette de ne pas connaître suffisamment le français, car il aurait pu s'«exprimer plus librement» (p. 65) dans cette langue. Fataliste, il conclut cette réflexion ainsi: «Qu'y faire? Comme artiste je suis floué. Je resterai l'objet de conjectures; c'est à travers tout ce que j'ai écarté que je serai le plus pleinement compris». C'est forcément à l'écart de la société que l'artiste est contraint de créer et pourtant Cavafis se méfie de toutes les formes d'élitisme, si celui-ci ne lui confère aucun bénéfice: «Plus me soulage l'idée d'être l'égal de beaucoup d'autres, que d'être supérieur sans en retirer de bénéfices» (*Note* XV, p. 69). Son attachement à Alexandrie («Tu ne trouveras pas d'autres lieux, tu ne trouveras pas d'autres mers. La ville te suivra partout. Tu traînes dans les mêmes rues. Et tu vieilliras

dans les mêmes quartiers» écrit-il dans le poème «La Ville» de 1910, trad. fr. de D. Grandmont, Gallimard 2003, p. 53) prend une tournure paradoxale : il dit qu'il a «fini par [s']habituer à Alexandrie parce qu'elle est un peu [s]a patrie», mais il rêve simultanément à la vie dans une grande ville comme Londres : «combien un homme comme moi – si différent des autres – aurait besoin de la grande ville» (*Note* XVII, p. 73). À Alexandrie pourtant «la beauté du peuple, des jeunes gens pauvres [lui] plaît et [l]e touche» (*Note* XX, p. 79). Cette beauté «compense en quelque sorte leurs privations», alors que sur «les faces bouffies ou ridées» des jeunes gens riches «se lit la laideur du vol et de la rapine des héritages et de l'usure» (p. 79). Dans la *Note* XXIV, le poète s'interroge sur les rapports entre la vie et l'œuvre et constate que sa vie «passe par des fluctuations voluptueuses, par des conceptions érotiques parfois matérialisées», tandis que son «œuvre est dirigée vers la pensée» (p. 89). Tout Cavafis est dans ces lignes qu'il conclut en disant : «Je travaille comme les anciens. Ils étaient historiens, philosophes, mettaient en drames le tragique de la mythologie – et presque tous, comme moi, étaient malades d'amour».

STEFAN IMHOOF

BLANDINE COLOT, *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin* (Biblioteca della rivista di storia e letteratura religiosa, Studi XXXI), Florence, Leo S. Olschki, 2016, xlvii + 356 p.

Histoire de la théologie

L'auteur des *Institutions divines* (ci-après *ID*), dont la première édition est datée d'environ 305-311, est un écrivain prolifique, trop rare représentant de l'élite intellectuelle de son temps, mobile (Afrique du Nord, Nicomédie, Trèves) et proche des cercles dirigeants, en particulier de la famille impériale de Constantin, qui lui confiera l'éducation de son fils Crispus. Formé à la rhétorique et enseignant expérimenté, il se convertit au christianisme dans la seconde partie de sa vie, vers l'âge de cinquante ans, et produit, probablement avant l'*opus magnum* qui fait l'objet de l'analyse de B. Colot, deux courts traités, l'un d'anthropologie (*De opificio Dei*) et l'autre, plus apologétique, sur la colère de Dieu (*De ira Dei*), ainsi qu'un pamphlet vengeur (*De mortibus persecutorum*) dirigé contre les responsables de la grande persécution de la première décennie du IVe siècle. Les *ID* feront l'objet de remaniements et d'une version abrégée (*Epitome*), peu avant la mort de l'auteur vers 325. C'est donc à travers un texte long, complexe, protéiforme, que l'A. se propose de saisir le phénomène de la conversion de la société romaine au début du IVe siècle. On peut regretter que l'A. n'ait pas envisagé de prendre en considération l'intégralité de l'œuvre de Lactance, les diverses parties contribuant chacune à leur manière au projet d'ensemble de faire connaître à un lectorat vaste et probablement hétérogène (*cf.* p. 6, n. 16) sinon la «vraie philosophie» *per se*, du moins son existence et les promesses qu'elle se propose de remplir. De fait, Lactance utilise peu les textes bibliques dans son argumentation (p. 29-42), parce que la Bible n'est pas un dénominateur commun entre lui et son lecteur, *a priori* ignorant (*indoctus*) en ce domaine, voire hostile. Lactance a beaucoup lu et cite abondamment une littérature païenne aujourd'hui perdue, mais dont l'autorité permettait de poser un fondement solide à sa démonstration. C'est souvent par la réfutation, en particulier de la «fausse sagesse» (*ID* 3: *De falsa sapientia*), que Lactance prépare le terrain pour la découverte de la Vérité, dont il ne produit, il faut bien l'avouer, qu'une version aseptisée (à l'exception peut-être du livre 4). L'appétit du lecteur est aiguisé, mais loin d'être satisfait, et sa formation restera en devenir. – La riche monographie de l'A. se divise en deux parties de trois chapitres chacune. La première partie, intitulée «Révélation biblique, débat et polémique: La justice entre politique et religion à Rome», consacre un premier chapitre (p. 3-56) à l'attitude, décrite comme apologétique, de Lactance face à ce que

l'A. appelle, par emprunt, la *Romideologie*, un concept artificiel, caricatural, et de ce fait peu utile. Si l'on se réfère uniquement au texte des *ID*, le message plus didactique, voire polémique, qu'apologétique de Lactance prend une signification différente selon que l'on envisage le contexte de la première édition (à l'époque des persécutions) ou celle de sa version finale, à l'aube du Concile de Nicée (325). Mais dans un cas comme dans l'autre, le lectorat païen reste nombreux et, à sa manière, instruit, mais probablement peu réceptif à la lecture des Écritures, encore difficile d'accès dans leur version intégrale, notamment suite aux destructions ordonnées depuis la promulgation de l'édit de 303. L'A. suggère avec raison que Lactance a su démontrer que l'universalisme chrétien n'était pas contradictoire avec le projet impérial d'unification de l'empire sous le couvert de la pratique d'une religion commune. – Le chapitre 2 explore la stratégie poursuivie par Lactance dans ses *ID*. C'est par la justice (le sujet même du livre 5 des *ID*), et non par l'Église, dont la discrétion est frappante chez Lactance (p. 59), que s'exprime cet universalisme chrétien. Le thème est bien sûr emprunté aux philosophes classiques, et c'est dans une posture de philosophe que se campe le rhéteur pour maximiser son talent de persuasion. Comme le titre de l'œuvre l'indique, c'est bien l'enseignant qui est à l'œuvre, et non pas l'avocat, et encore moins le juriste (*cf.* p. 99-101), bien que son modèle soit Cicéron. Est-ce par souci de simplification que sa «théologie» reste au mieux binitaire plutôt que trinitaire (avec la possible exception de *ID* 5.1.13, *cf.* p. 66, n. 29)? En 310 comme en 324, le lectorat visé, à la différence du clergé, n'est peut-être pas prêt à s'enfoncer dans des débats doctrinaux, ne seraient-ils que christologiques. Miner les religions traditionnelles, décrire en termes essentiellement historiques et moraux la religion chrétienne, et parachever le tout avec un message d'espérance eschatologique constituait un programme gérable et efficace, en tout cas à la mesure des compétences de Lactance et dans la ligne de l'*Adversus Nationes* d'Arnobe, de peu antérieur aux *ID*. – Le troisième et dernier chapitre de cette première partie concerne, toujours dans le cadre de cette quête un peu artificielle d'une *Romideologie* (p. 103), l'interprétation par Lactance d'une problématique stoïcienne relative aux concepts de *iustitia* et de *pietas*, dont le rapport constitue, selon l'A., «une composante fondamentale de la stratégie apologétique» de Lactance (p. 110). C'est l'occasion de revenir sur la philosophie de la loi naturelle de Cicéron, à travers le *De legibus* et le *De officiis*, et de sa récupération par Lactance, en particulier dans le livre 6 des *ID*, où l'A. s'interroge sur la nature du lien (*vinculum*) qui lie les hommes dans la société (p. 151 *sq.*). Et l'A. de conclure à l'importance historique de Lactance, qui aurait permis «de penser qu'une Rome universelle et chrétienne pût remplacer l'espace politique et religieux de la Rome païenne» (p. 167). Non seulement Romanité et christianisme ne sont plus contradictoires, mais ils sont en passe de devenir synonymes (p. 181). – La seconde partie de l'ouvrage est intitulée «Lactance acteur de son temps» et se divise encore en trois chapitres, consacrés respectivement à la «théologie politique» de Lactance (p. 175-212), à la place des Romains (*sic*!), des chrétiens et des juifs dans l'histoire universelle (p. 213-61), et à la latinité de Lactance, notamment dans sa définition du terme et du concept de *religio* (p. 263-309). Après avoir reconsidéré le *Sitz im Leben* de Lactance, l'A. contraste sa vision romaine de la «victoire» du christianisme à la vision grecque d'un Eusèbe de Césarée. Cette distinction est, à mon avis, peu pertinente: cela fait des siècles que le monde romain a vu s'opérer le mélange progressif des traditions, et il vaut mieux envisager des particularismes personnels plutôt que culturels, trop réducteurs et sans base réelle (qui d'autre qu'Eusèbe et Lactance interroger sur cette question, à cette époque-là?). La Romanité transcende l'identité linguistique, n'en déplaise à l'A. et à sa source d'inspiration (P. Veyne, *cf.* p. 199, n. 92). Plutarque, Aelius Aristide et Dion Cassius, pour ne citer qu'eux, sont là pour nous le rappeler. – Lactance inscrit les persécutions et le triomphe du christianisme dans le cadre d'une histoire universelle, soit dans un temps long, ce qui lui permet de partir des temps mythiques, sans rupture de continuité, dans un développement parallèle des Écritures, dont l'autorité repose sur l'ancienneté, et du paganisme, institué par les démons pour créer une diversion et

retarder l'avènement du christianisme, dont l'histoire du peuple d'Israël fait partie intégrante, ce qui explique le rôle central des prophètes au livre 4 des *ID*, en écho à l'*Histoire sacrée* d'Evhémère du livre 1. Après les développements des livres 1, 2, 4 et 5, Lactance suggère que le christianisme n'est que « la *voie du retour* au monothéisme originel » (p. 235). En reconnaissant les Hébreux pour ancêtres, les chrétiens bénéficient, selon Lactance, d'un transfert d'héritage (p. 237), par jeu sur les termes de *diathèkè/ testamentum* (= alliance et testament). Et c'est à ce point qu'intervient le Christ, dont la présence explicite dans les *ID* reste paradoxalement discrète. – Le dernier chapitre explore l'apport de Lactance à la philosophie de l'histoire, et en particulier à la place qu'occupe dans l'histoire le fait religieux. L'A. choisit alors de traiter la question sous un angle linguistique, en suivant l'évolution du sens de *religio* et son traitement par Lactance, par opposition à Cicéron et à Tertullien. Lactance présente le christianisme comme une *religio* qui n'aspire qu'à devenir *religio licita* au lieu de *superstitio*, une opposition développée déjà chez Minucius Felix (p. 281). Pour Lactance, le mot *religio* dérive du verbe *religare* (plutôt que *religere* comme le suggère Cicéron) et insiste sur la notion de lien, qui lie l'homme à Dieu (*ID* 4.28.2 et 12, *cf.* p. 292) et que valide le *verus cultus*, sujet du livre 6 des *ID*. Quel que soit le caractère novateur de la réflexion lactantienne en la matière, il me semble pour le moins exagéré de conclure, avec l'A. (p. 301), que « le changement sémantico-référentiel affectant le sens de *religio* s'est opéré *strictement en même temps* que l'apologiste s'employait à fonder la nouvelle autorité de la langue des chrétiens dans la communauté latinophone. » – L'ouvrage de l'A. est riche de réflexions intelligentes. Il constitue visiblement l'aboutissement d'une longue recherche fondée sur une connaissance intime du texte des *ID* («Appréhendant le texte de Lactance comme le seul creuset fiable de notre lecture... », p. 313) et sur une lecture patiente et attentive de la bibliographie moderne sur la question. C'est peut-être d'ailleurs ce qui entrave un peu la discussion, l'embourbant parfois dans la réfutation de thèses qu'il n'est pas toujours utile de reprendre, et obscurcissant de ce fait la vision personnelle de l'A. À cela s'ajoute une certaine propension à l'utilisation de termes ou de notions cryptiques (par ex.: « véri-conditionnalité » (p. 9), « explicitation du croire » (p. 18), « Il ne sert à rien de s'arrêter ici à la contradiction formelle d'un *im*plicite qui *ex*pliciterait le croire.... » (p. 21), etc.). Le lecteur se passerait volontiers des abondants jugements de valeur sur les thèses d'autrui, mais bénéficierait volontiers de meilleures justifications pour écarter des points que l'on pourrait considérer comme pertinents dans la discussion (ex. p. 87, n. 108). – L'ouvrage est complété d'une riche et utile bibliographie, et d'un court *index nominum et rerum*, au demeurant inutilisable (par ex., s.v. rhétorique, avec 52 renvois!).

JEAN-JACQUES AUBERT

MARC LIENHARD, *Luther. Ses sources, sa pensées, sa place dans l'histoire* (Histoire), Genève, Labor et Fides, 2016, 678 p.

Même s'il n'est pas réductible à ce centre d'intérêt et de recherche, l'A., professeur émérite d'histoire du christianisme moderne et contemporain de l'Université de Strasbourg, n'est autre que le spécialiste français de Martin Luther, comme en attestent ses nombreux ouvrages et articles sur le sujet, mais aussi la codirection de l'édition des *Œuvres* de Luther dans la collection de la Pléiade. Avec cet ouvrage publié à la veille des 500 ans de la Réforme, l'A. confirme, si besoin était, la finesse de son analyse alliée à une clarté toute accessible. Davantage encore que dans ses publications antérieures, il souligne aussi sa volonté de participer le plus sereinement possible au débat réactivé à la faveur du jubilé. Car si la figure de Luther incarne sans conteste les commencements religieux, théologiques et spirituels d'un mouvement aujourd'hui décliné en de multiples rameaux, son apport à la modernité d'un point de vue culturel ou sociétal pose question. Cette étude se veut donc moins une biographie qu'une remise

en contexte du personnage historique et de sa pensée. Ainsi les repères biographiques proprement dits ne tiennent que dans quelques dizaines de pages qui décrivent une vie de conflits et de controverses, entre peurs médiévales et audaces doctrinales, sans oublier des éclats de rire tonitruants. Essentiel pour comprendre l'œuvre du réformateur, le deuxième chapitre, consacré aux sources, présente les éléments déclencheurs du geste luthérien : le rapport au texte biblique et son autorité, les confessions de foi, les pères de l'Église, le monachisme, la scholastique, la mystique rhénane, la théologie de la piété et l'humanisme. Le chapitre suivant, peut-être le plus original du livre, trace les contours de la « démarche de Luther ». Ainsi, par petites touches, l'A. cerne les points d'accroche de la pensée luthérienne. Comment se comprend sa théologie : comme une aventure spirituelle intense, de celles qui permettent de traverser toutes les épreuves. Comment interpréter le texte biblique : de façon paulinienne, en distinguant la lettre de l'esprit. Comment considérer l'expérience humaine et en particulier religieuse : comme une chance d'incarner le vivant. La démarche de Luther, c'est d'abord distinguer : le divin de l'humain, la loi de l'Évangile, Dieu de Satan. Et, par un mouvement de balancier, c'est aussi unir : le Christ comme Dieu et homme, le sacrement comme corps du Christ et pain, le croyant comme juste et pécheur. Enfin, la démarche luthérienne consiste à ne pas négliger la philosophie, mais à toujours la lier voire la subordonner à l'exercice théologique. De même fait-elle un usage circonstancié de la langue (latine, allemande, biblique) comme du langage (théologique, philosophique…). Avant d'en venir, dans le cinquième chapitre, aux thématiques proprement théologiques, l'A. s'attache aux visées de cette théologie qui, si elle se veut confession de foi et instruction des fidèles, se révèle à l'usage bien tournée vers la controverse. Tous les grands combats contre Müntzer, Erasme, Zwingli et d'autres se retrouvent ainsi en regard des grandes thématiques comme la grâce seule, le serf arbitre ou la transsubstantiation. Quant aux thèmes théologiques proprement dit, ils sont en quelque sorte éclairés par le chapitre 6 qui les replace dans le cadre d'une théologie existentielle. Luther en effet ne se contente pas d'exposer la foi, il se demande constamment quel sens toute sa théorie prend pour les croyants. La prière, personnelle et communautaire, le témoignage, en paroles et en actes, permettent d'humaniser la démarche théologique pure. La fin de l'ouvrage est consacrée aux sujets qui fâchent : le pape comme Antéchrist, la guerre des Paysans et la désobéissance à l'autorité politique, le durcissement à l'égard des juifs, les Turcs et l'islam comme ennemis du christianisme. Les deux derniers chapitres d'une part tracent la trajectoire Luther dans l'histoire – prophétique pour les uns, apostolique pour d'autres, novateur ou traditionnel, médiéval ou moderne, puis, petit à petit, dégagé de son empreinte confessionnelle et réel ferment d'une nouvelle culture allemande voire européenne – et tentent d'autre part une ultime contextualisation en posant la question de savoir comment comprendre Luther aujourd'hui. C'est d'ailleurs là, au fond, tout l'enjeu d'une telle somme dont il est quasiment impossible de rendre compte de façon exhaustive : comment passer d'une figure historique forte en son temps à un témoin essentiel pour notre temps ? Comment dépasser une étrangeté due, entre autres, aux cinq cent ans qui nous séparent de cet homme ? En puisant dans son expérience personnelle et en se laissant inspirer par ses réponses qu'il faudra, me permettra-t-on d'ajouter, à notre tour réinterpréter pour notre siècle.

ISABELLE GRAESSLÉ

PIERRE-OLIVIER LÉCHOT, *La Réforme (1517-1564)* (Que sais-je 4077), Paris, P. U. F./Humensis, 2017, 126 p.

Reprenant le même titre que celui de l'ouvrage de Richard Stauffer paru il y a 50 ans dans la même collection, cet ouvrage a le mérite de présenter, dans un style non moins clair que son prédécesseur, une vue synthétique de la Réforme protestante, les dates de 1517 et de 1564 balisant les fameuses thèses de Luther et la mort de Calvin.

Ce qui a changé depuis Stauffer tient aux nouvelles découvertes historiographiques, soigneusement référées par l'A. L'idée d'une seule et unique Réforme a éclaté, au point qu'on pourrait parler plutôt des Réformes au pluriel. C'est d'ailleurs faute de place que la Réforme catholique et le Concile de Trente ne s'insère pas dans la perspective proposée. Mais l'écart avec Stauffer, de notre point de vue, n'est pas qu'historiographique. Il est aussi herméneutique et parfois même dogmatique. L'influence de Troeltsch et de Weber a passé par là, avec force, nourrissant une reconstruction généalogique et pas seulement historique. Cela explique pourquoi, dans l'exposé des Réformes successives, l'Islam trouve sa place, sous une forme positive même discrète (l'intérêt philologique pour le Coran) et pas seulement comme la figuration de l'image négative des Turcs ; c'est aussi pourquoi la Réforme anglaise, en sa version catholique mais néanmoins dissidente, traduit le mouvement réformateur de l'Église d'Angleterre sans jamais prendre le nom figé d'anglicanisme. À la fin de l'ouvrage, l'A. expose les spécificités sociales et pratiques de la Réforme, saisie dans le style de vie et l'exemplarité des pasteurs, dans l'Europe moralisante des Consistoires et dans la pratique des hommes pieux. On sent ici de nouveau l'influence méthodologique déterminante de Troeltsch, avec la mise en avant prioritaire du calvinisme. Le luthéranisme est tiré davantage du côté de la piété (Spener) que de l'éthique. On observe une certaine tendance de l'A. à harmoniser la Réforme sur un mode calviniste. Est-on si loin, finalement, du calvinisme de Stauffer ? Pour exploiter vraiment les révolutions historiographiques survenues, ne faudrait-il pas intégrer une réflexion plus exigeante et plus radicale sur le pluralisme, comme certains chapitres du livre le donnent certes déjà à penser (celui sur l'anabaptisme, par exemple ?).

DENIS MÜLLER

THOMAS KAUFMANN, *Les Juifs de Luther*, traduction de l'allemand par Jean-Marc Tétaz (Histoire), Genève, Labor et Fides, 2017, 228 p.

Cet ouvrage magistral de l'historien de Göttingen, servi par une belle traduction, essaie de reconstruire la représentation que Luther se faisait des Juifs, plutôt que de retracer la relation entre les deux. Du point de vue historique, tout semble se jouer dans l'évolution fatale entre le traité « Que Jésus-Christ est né Juif » de 1523 et le pamphlet « Des Juifs et de leurs mensonges » de 1543. S'agit-il d'une dérive inéluctable ou d'un changement de cap ? L'A. multiplie les éclairages historiques et textuels pour essayer de rendre compte de cette trajectoire et pour la mettre en perspective généalogique avec les mouvements de pensée contradictoires du luthéranisme ultérieur et les tragédies antisémites de la pensée allemande sous le nazisme notamment. La figure de Luther demeure bifide. Mais une tendance dominante, clairement antisémite, l'emporte dans la réception, tendance que Bonhoeffer n'a pas réussi à inverser. Sans doute est-ce la grande question que nous lègue ce livre comme le dossier complexe dont il est témoin : la genèse de la pensée luthérienne au sujet des Juifs peut-elle être explicitée en fonction d'une reconstruction historique et textuelle, ou doit-elle nous renvoyer à une généalogie psychique et culturelle plus large et plus profonde ? L'imaginaire judaïque luthérien se réduit-il à la pensée du seul Réformateur (y compris dans ses glissements séniles et maladifs, révoqués par Bullinger et de nombreux auteurs à sa suite) ou dépend-il d'un contexte civilisationnel mettant en jeu les ressorts et les dangers spécifiques de l'Occident d'une part, du christianisme d'autre part ? Très fouillé et détaillé du point de vue historique et textuel, cet ouvrage de référence souffre cependant d'un défaut assez généralement répandu chez les historiens de métier : il ne pose pas de manière assez radicale la problématique anthropologique centrale de son dossier et il peine par conséquent à proposer un questionnement généalogique pointu sur les origines, et non les causes, de l'antisémitisme et de l'antijudaïsme de Luther et d'un certain luthéranisme

ultérieur. L'A. nous offre pourtant de précieuses incursions dans la réception théologique et ecclésiale des textes de Luther dans toute leur ambivalence. Nul doute que le riche matériel procuré ici puisse donner des idées et des sources d'inspiration à celles et ceux qui voudraient approfondir ce grand et difficile sujet.

DENIS MÜLLER

THÉOPHILE-RÉMY FRÊNE, *Cléobule ou pensées diverses d'un pasteur de campagne*, éd. par André Bandelier et Pierre Bühler, Porrentruy, Société jurassienne d'émulation, 2016, 184 p.

Ces *Pensées diverses* qui se succèdent sans ordre thématique et abordent toutes sortes de questions touchant aux gens, aux mœurs, à la religion, ont été publiées à titre posthume en 1807 et font ici l'objet d'une réédition savante, dûment assortie de notes et de plusieurs index. Elles sont précédées de trois introductions : une première de Bandelier sur la personne et la vie de cet « érudit campagnard » qui fut pasteur de Tavannes, dans le Jura bernois, pendant près de quarante ans ; une deuxième de ce même Bandelier sur les circonstances et conditions de la première édition ; la troisième de Pierre Bühler qui situe, présente dans ses grandes lignes et analyse la pensée de ce « moraliste éclairé ». *Cléobule* est indubitablement un document précieux sur ce que pouvaient être la sensibilité et la pensée, non pas d'un auteur reconnu, mais d'un pasteur de terrain en plein XVIIIe siècle. Il est à cet égard très représentatif d'une « liberté d'indifférence » (p. 22) très répandue parmi les pasteurs de cette époque, c'est-à-dire d'une liberté de penser attentive à tenir compte de la réserve qu'imposait l'exercice de leur ministère. À lire ce document, on comprend mieux les retombées à l'échelon local de théologies comme celles d'un Ostervald ou d'un Turrettini.

BERNARD REYMOND

SARAH M. GRIMKÉ, *Lettres sur l'égalité des sexes*, introduction, traduction et notes par Michel Grandjean (Histoire), Genève, Labor et Fides, 2016, 278 p.

C'est un ensemble de textes majeur pour l'histoire du féminisme et pourtant encore mal connu que le professeur Michel Grandjean nous donne à lire grâce à sa traduction de l'anglais et à un important appareil critique : les *Lettres sur l'égalité des sexes*, rédigées par l'américaine Sarah Grimké en 1837. À 45 ans, elle est une personnalité engagée publiquement contre l'esclavage, qu'elle a connu de près puisqu'elle a grandi dans une grande famille de planteurs du Sud. À son virulent combat pour l'abolitionnisme s'ajoute dans un deuxième temps une prise de conscience féministe. Comme Grandjean le relève en introduction, l'originalité de cette quinzaine de lettres publiées dans la presse puis dans un petit ouvrage est qu'elles revendiquent l'égalité entre hommes et femmes, tout en se fondant sur la Bible. Sarah Grimké se met en porte-à-faux avec les autorités théologiques de son temps : l'association des pasteurs du Massachusetts lui conteste le droit de prendre la parole publiquement devant une assemblée mixte, ce à quoi elle répond dans une de ses lettres en se fondant sur le ministère de Jésus, qui adressait ses enseignements à une foule composée elle aussi d'hommes et de femmes. Sarah Grimké a cherché une Église qui applique l'égalité évangélique, et elle a cru l'avoir trouvée chez les quakers, mais elle a été déçue et elle finira par se distancer de toute institution ecclésiale. – Dans ses lettres, l'américaine fait une interprétation égalitaire du récit de la création, évoque les droits humains et la responsabilité sociale partagée des hommes

et des femmes, alors même que la condition de ces dernières s'apparente à l'esclavage, tant aux Etats-Unis que dans le reste du monde, elle en fournit de nombreux exemples géographiquement divers. Elle aborde la question de la mode et de la galanterie comme autant de distractions qui détournent de l'égalité; elle revendique pour les femmes l'accès au ministère pastoral, en tant qu'exercice d'un devoir et non que droit, mettant en évidence les gains financiers, l'honneur et le pouvoir que la fonction confère et que les hommes se réservent donc jalousement. – Michel Grandjean relève que Sarah Grimké se retire de la vie publique peu après la parution de ces lettres, et qu'elle tombe dans l'oubli, comme son œuvre. Il note la différence entre la sœur aînée, Sarah, qui malgré ses velléités égalitaristes ne revendique pas les droits politiques pour les femmes, au contraire de sa cadette, Angelina, qui dans une lettre donnée à lire en annexe revendique le droit pour les femmes d'arriver jusqu'à la présidence des Etats-Unis d'Amérique. – Michel Grandjean ne cache pas son admiration pour l'œuvre de Sarah Grimké. Sa diffusion de ce côté-ci de l'Atlantique peut compter sur la parution quasiment simultanée d'un autre ouvrage, édité par Colette Collomb-Boureau (*Les sœurs Grimké: de l'antiesclavagisme aux droits de la femme*, Lyon, ENS, 2016). Elle propose la traduction en français d'autres textes des sœurs Grimké, et d'une partie des *Lettres sur l'égalité des sexes*. Mais l'édition parue chez Labor et Fides, dont il est question ici, a la particularité de proposer toutes les Lettres, dans leur intégralité, se conformant à l'ensemble choisi par Sarah Grimké elle-même et publié en 1838. Par ailleurs, Michel Grandjean peut mettre à profit ses compétences d'historien, mais aussi de théologien, notamment en prêtant une attention particulière aux traductions des textes bibliques cités par l'américaine. Il met à juste titre un accent sur la démarche théologique de l'auteure, à l'avant-garde des théologiennes féministes. Le ton corrosif de cette dernière, mis en valeur par une traduction et une édition soignées, fait de cette plongée dans un document historique dont 180 ans nous sépare un vrai plaisir et a le mérite de nous interpeller encore aujourd'hui.

LAURIANE SAVOY

DAVID H. KELSEY, *Eccentric Existence. A Theological Existence*, 2 vol., Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2009, 1092 p. — Théologie contemporaine

Une œuvre aussi remarquable et impressionnante que celle de David Kelsey, théologien de l'École de Yale, reste encore probablement assez floue sur le plan éthique, malgré son amplitude extraordinaire. La notion d'existence excentrique, très féconde (et qui n'est pas sans rappeler le meilleur de la contribution de Paul Tillich et des anthropologies de la transcendance), conduit chez cet auteur à une réfutation originale de la catégorie de personne remplacée par l'idée-directrice de «living human personal body» (nuance longuement justifiée par l'auteur, mais peu probante en fin de compte). Surtout, les conséquences pour la bioéthique et pour l'éthique appliquée ne semblent pas vraiment tirées, suite à un possible isolement intra-dogmatique et à un certain manque de perception de la situation nouvelle de la théologie au cœur des débats philosophiques et scientifiques. Seule la discussion serrée et remarquable sur l'individualisme semble entrouvrir ici la porte souhaitée en direction d'une reprise éthique théologique digne de ce nom. Voir ma contribution sur le même sujet, «Sujet et personne», *in*: *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne* (avec Laurent Lemoine et Éric Gaziaux dir.), Paris, Cerf, 2013, p. 1941-1959. – Au plan systématique, David Kelsey a prolongé et approfondi les intuitions anthropologiques antérieures de Moltmann et de Pannenberg par une triple originalité: il a engagé un dialogue fructueux avec l'individualisme contemporain, en discussion avec Stephen Lukes, il a saisi le péché, plus radicalement, comme *distorsion*, et enfin il a reconstruit la question de l'identité sous l'angle de «living human personal body» comme lieu anthropologique et théologique central de

l'existence excentrique. *Cf.* la discussion approfondie conduite par Kelsey, *Eccentric Existence* p. 392-401. La critique théologique de l'individualisme proposée par Kelsey est sans doute le cœur de toute son anthropologie théologique ; elle méritera en soi toute une analyse différenciée. Nous nous contentons de remarquer ici, de manière encore liminaire, que le démarquage opéré par Kelsey (à la suite de Welker, Frei et Schwöbel) reste inséré de manière assez conventionnelle dans une approche intra-théologique, fortement trinitaire, qui ne se laisse pas vraiment interroger par les défis novateurs de la méta-modernité critique. La théologie, comme l'anthropologie, restent ici réactives, plutôt que proactives et prospectives. Je ne suis pas sûr que cette grandiose perspective intègre et dépasse vraiment les apports d'un Ricœur, d'un Jean-Marc Ferry et d'un Spämann au plan philosophique et qu'elle soit vraiment aussi originale qu'elle le semble au plan théologique. Surtout, je ne vois pas quel est son apport décisif à la reconstruction de l'éthique théologique elle-même. La notion de prolepse s'accompagne, chez Pannenberg, d'une ouverture sur la *Gottoffenheit*, qui va tout à fait dans le sens de la belle notion d'existence excentrique récemment déployée par David Kelsey ou, exprimé sur le mode de l'intériorité, de la « aufgehobene Verborgenheit » sur laquelle se conclut de manière lumineuse l'anthropologie théologique de Gerhard Sauter.

DENIS MÜLLER

JOSEPH MOINGT, *Croire au Dieu qui vient,* t. 1 : *De la croyance à la foi critique* (*nrf*/Essais), Paris, Gallimard, 2014, 612 p.

Infatigable, toujours alerte et perspicace, Joseph Moingt nous offre ici un nouvel ouvrage. Sur Dieu ? Oui, si l'on veut, et qui reprend (chez un éditeur laïque cette fois), poursuit et complète un *opus* précédent : *Dieu qui vient à l'homme,* t. I : *Du deuil au dévoilement de Dieu*, t. II : *De l'apparition à la naissance de Dieu* (II/1. Apparition et II/2. Naissance), Paris, Cerf, 2002, 2005 et 2007. Mais il y a déplacement aussi, tout au moins du terrain arpenté, non de la visée, ni de la posture de fond. Le titre le signale, mettant en avant le verbe « croire ». Par ailleurs, l'auteur avait un temps pensé intituler l'ouvrage non *Croire au Dieu qui vient*, mais *Croire au salut qui vient* (p. 26, 34). C'est sur ce « croire » que je vais focaliser la présente recension, plus que directement sur Dieu. D'autant que Dieu justement était au centre de ce que j'avais écrit dans la même *Revue* à propos de l'*opus* précédent : « Étude critique. Dieu qui vient à l'homme », *RThPh* 142/1, 2010, p. 53-63. Mais prenons d'abord acte de la disposition de l'ouvrage. Il se donne en deux parties, 1. « De la croyance à la révélation du salut » (en deux chapitres : « L'attente du salut » et « La révélation du salut ») et 2. « De la révélation du Christ à la foi des chrétiens d'aujourd'hui » (en deux chapitres également : « Dans l'espace de la pensée chrétienne, le père et le fils », mais dont le second va constituer la suite du livre, autour de « Esprit, Église et monde », p. 39 *sq.*, et *cf.* p. 31, 43 ; cette suite a aujourd'hui paru et fera l'objet d'une recension dans un prochain numéro de la présente *Revue*). Arrêtons-nous un instant sur ces libellés et le chemin de pensée proposé. On notera d'abord que l'auteur part de la croyance, une donne « proprement anthropologique » (les pages 96-104 en donnent un résumé), générale et humaine donc, pour aller à « la révélation du salut », où l'auteur revient passablement sur Jésus (il le fait en tenant fortement la tension entre « la vérité de Jésus connue par les procédures historiennes » et « sa vérité théologique », p. 19 ; et *cf.* p. 30, 36-39, 369 *sq.*, 392 *sq.*, où l'on n'oubliera pas un autre important ouvrage antérieur de l'auteur, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1993). Non sur Jésus seul, mais sur « Jésus et l'Esprit », comme le dit un intertitre, et en ouvrant sur l'Église, la tradition et la génération de l'humain en régime chrétien au cœur du monde. Ce dernier champ de réalités est au fond le souci majeur de l'auteur dans le présent ouvrage, et le sera plus encore dans ce qui est annoncé. Y domine le motif d'un salut « qui vient », qui ne cesse de venir ou doit toujours à nouveau advenir, selon

ou comme processus déployé, d'une certaine manière instaurateur et n'enfermant pas dans un passé (p. 34). Ce processus doit être repensé théologiquement, à un moment où nous nous trouvons « dans un monde sorti de la tradition chrétienne et dans une Église désorientée par un tel bouleversement » (p. 603 ; et *cf.* p. 21 *sq.*). Une situation dont l'auteur a une forte conscience, comme il a une forte conscience des tentations qui s'y font voir ou en naissent (p. 16) : se replier sur un donné comme dépôt quasiment à répéter, alors que la vérité ici en cause, du côté de Dieu comme du côté de l'humain, est celle non d'un « contenu », d'« enseignements » ou de « préceptes », mais d'une « puissance d'engendrer » (p. 602). S'il est requis de gagner toujours à nouveau une « foi critique » (le sous-titre du livre, et p. 412 *sq.*), comme il y a par ailleurs une « raison critique », c'est en raison de cette donne de fond. Mais cette donne suppose justement, d'une part, que le croire soit rapporté à un acte (« l'acte de croire », dit Moingt depuis assez longtemps, *cf.* ici p. 17 *sq.*, 23, 87 *sq.*, 92) et, d'autre part, qu'il vienne s'inscrire – c'est le déplacement ou la différence d'accent que cristallise ce nouvel ouvrage – dans ces réalités largement humaines que sont, notamment, l'attente, la dette, le don échangé, la reconnaissance, et à chaque fois les ressemblances et les différences, la confiance, l'innovation et la naissance du sujet ou de ce qui en tient lieu, toutes choses pensables, Moingt le souligne (p. 91, 94 ; *cf.* aussi p. 303 *sq.*), et d'ailleurs pensées, de toujours. Se tient là, en amont, tout un passé dont tenir compte, préchrétien (les perspectives théologiques qui se proposent dans l'ouvrage en sont chargées), comme se tiendra, en aval cette fois, une réalité du monde en sa sécularité, avec tout ce qui la traverse (ce sera plus spécifiquement le site de la suite à venir). J'ai mis ici en avant la réflexion de fond ouvrant sur un penser du « croire » dans le contemporain qui en ait précisé le statut et les formes. Mais le parcours proposé passe aussi, comme le plus souvent chez Moingt, par de riches relectures de moments anciens, notamment patristiques, et par des reprises de cristallisations doctrinales y ayant vu le jour, à la fois fines et très sûres, et subtilement reformulées, mais en fidélité, en fonction du contemporain. C'est notamment le cas, mais Moingt nous y avait déjà entraînés dans ses livres antérieurs, à propos de Chalcédoine, des rapports de l'humain et du divin et des jeux entre immanence et extériorité, ainsi que des renvois entre parole et esprit, dont les termes sont à chaque fois reformulés en un régime du « fait chair » et du « faire chair ».

PIERRE GISEL

BERNARD SESBOÜÉ, *L'acte théologique d'Irénée de Lyon à Karl Rahner. Les grandes créations en théologie chrétienne* (Donner raison/théologie 59), Bruxelles, Lessius, 2017, 350 p.

Cet ouvrage est un grand et beau panorama reconstruisant la compréhension de la théologie chrétienne d'Irénée à Rahner. En fait, on reste par choix dans une conception uniquement catholique de la théologie. Une seule exception concerne le passage par Luther et Calvin. Mais les Réformateurs sont pour ainsi dire insérés dans la vision catholique. Le fait que ni Schleiermacher, ni Barth, Bultmann ou Tillich n'apparaissent ensuite est un indice assez sûr de cette restriction regrettable. La question est dès lors de savoir quelle relation la théologie catholique entretient-elle avec la culture et avec la modernité dans son éclatement constitutif. Origène reste ainsi traité de manière assez conventionnelle, alors qu'il eût été possible d'en montrer d'avantage l'audace et l'originalité. Luther lui-même est plus abordé comme une variante de la tradition catholique que comme un geste théologique révolutionnaire et déstabilisant. Une mise en perspective critique de Möhler et de Schleiermacher aurait obligé l'auteur à thématiser les différentes proches de la modernité. Rahner apparaîtrait différemment s'il était mis en regard de Bultmann. Enfin une comparaison de Balthasar et de Barth radicaliserait les théologies les plus radicales. Bref : la problématisation œcuménique et moderne

ne saurait se contenter de juxtaposer position catholique et position protestante : elle prendrait en compte le pluralisme critique interne de l'acte théologique lui-même.

DENIS MÜLLER

ANTHONY FENEUIL (éd.), *L'expérience religieuse. Approches empiriques. Enjeux philosophiques* (Le grenier à sel), Paris, Beauchesne, 2012, 326 p.

Il s'agit d'un ambitieux programme de recherche entre théologiens, philosophes, sociologues et historiens. Le but en était de clarifier le concept d'expérience religieuse et du même coup les concepts d'expérience, de réalité empirique, de religion, de religion naturelle, de philosophie de la religion. Sous un certain angle de vue, l'ouvrage se veut progressif et synthétique ; mais on peut aussi le lire comme la confrontation critique de perspectives irréductibles. – De fil en aiguille, une option en faveur d'un théisme empirique semble se dégager, mais ce choix n'est peut-être pas aussi univoque qu'il y paraît : le concept de théisme reste lui-même écartelé entre une perspective spéculative et un formalisme méthodologique ; quant à la notion d'empirisme, on ne sait pas bien si sa lecture théiste découle exclusivement d'une compréhension intrinsèque de l'expérience ou si elle est déduite spéculativement d'une conception du divin. – Différents dossiers empiriques sont examinés, notamment la mystique, la religion naturelle, la sociologie de la religion, la tension entre phénoménologie et démarche empirique. On observe une certaine hésitation entre la diversification descriptive et l'approfondissement spéculatif. C'est le tenant de l'empirique qui répond à celui de la phénoménologie, mais n'y aurait-il pas aussi un dépassement de la phénoménologie vers le haut ? À la fin on ne sait plus très bien si la pluralité disciplinaire des auteurs donne à penser la pluralité constitutive des concepts et des objets traités, ou si ce n'est pas plutôt le hasard aléatoire des disciplines scientifiques qui appelle une reprise systématique des champs. De ce point de vue, il est regrettable que les éditeurs se soient contentés d'une assez brève introduction méthodologique sans que personne ne soit sollicité pour tenter une synthèse philosophique voire théologique de l'ensemble. Le pari empirique semble dominer, mais son arrière-fond transcendantal n'est pas évalué. – L'accent méthodologique et pluriel remarquable de l'ouvrage souffre cependant d'une certaine sous-détermination des modalités proprement théologiques et philosophiques de la réflexion. C'est finalement le philosophe Paul Clavier qui s'avère théologiquement le plus pertinent, dans sa manière de solliciter la théologie naturelle de Swinburne. Quant à la philosophie de la religion, elle ne s'élève pas au niveau d'une philosophie spéculative. Jean-Marc Ferry est à peine mentionné, Hegel, Ricœur ou Weischedel – pour ne citer que quelques exemples – ne sont pas convoqués.

DENIS MÜLLER

FÉLIX MOSER, ÉLISE CAIRUS (éds), *Entre la mémoire et l'oubli. La pensée protestante aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides 2016, 208 p.

Le 31 juillet 2015, la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel a fermé ses portes. Le présent ouvrage offre au lecteur la plupart des conférences qui ont été données à cette occasion, soit lors d'un colloque, d'une table ronde ou de la soirée officielle actant cette fermeture. Si certaines contributions sont « de circonstance », d'autres portent une dimension plus générale et permanente, et justifient le sous-titre de « la pensée protestante aujourd'hui » (sur laquelle porte également un… regard catholique, celui de François-Xavier Amherdt, « La pluralité du temps biblique selon Paul Ricœur, une histoire à faire au quotidien »). Nous nous référons en particulier aux exposés de

Jean Zumstein («L'exégèse protestante comme apprentissage de la liberté») et de Pierre Bühler («Entre la mémoire et l'oubli: le pardon comme reconnaissance»). Ceux qui se souviennent de la Faculté de théologie ou regrettent sa fermeture trouveront intérêt à la lecture des articles de Felix Moser (son dernier doyen), Willy Rordorf ou Gottfried Hammann, notamment; ceux qui veulent, à partir de cette «mésaventure» (Jean-Jacques Aubert), réfléchir à la pertinence de la pensée protestante (F. Moser reprend avec bonheur et créativité les *soli* de la Réforme) ou à la place de la théologie dans l'université et dans la cité, y trouveront également maintes pistes à explorer, partant de la profonde citation de Paul Ricœur par laquelle Félix Moser conclut sa dernière adresse: «La mémoire est toujours la mémoire de quelqu'un qui a des projets.» Alors, tant en mémoire de la Faculté neuchâteloise qu'au regard de l'héritage de la Réforme commémorée ces temps, le protestantisme: quel projet ? Quels projets ?

JEAN-LUC BLONDEL

CHRISTOPHE CHALAMET, *Une voie infiniment supérieure. Essai sur la foi, l'espérance et l'amour* (Lieux théologiques 52), Genève, Labor et Fides, 2016, 256 p.

La foi, l'espérance et l'amour, la célèbre triade de l'apôtre Paul, guident et structurent le parcours théologique et existentiel que nous propose, dans cet essai, Christophe Chalamet. Le livre se compose de quatre parties principales autour des thèmes du chemin, de la foi, de l'espérance et de l'amour. Le premier chapitre reprend le titre du livre, Une voie infiniment supérieure. L'auteur y montre que la vérité chrétienne «n'est pas une idée à penser ou à croire, mais une réalité qui demande à être mise en œuvre» (p. 39). La foi, l'espérance et l'amour sont des réalités dynamiques, car elles se situent «sur le plan de l'existence» (p. 42). Engageant la vie tout entière, elles doivent être comprises aussi bien dans leur incarnation historique que par leur aspect relationnel. Tout d'abord, l'aspect historique est représenté par l'idée du «cheminement, du "pas encore"» (p. 45). Derrière nous, il y a Dieu et sa révélation dans l'histoire puis tous ceux qui nous ont précédés sur le chemin de la foi. Devant nous, il y a Dieu «nous attirant à lui et venant à nous» (p. 47). Toujours en chemin, la théologie est un voyage durant lequel «rien de définitif n'est à notre disposition» (p. 45). Ensuite, la foi, l'espérance et l'amour ne peuvent être compris que dans leur imbrication, leur influence mutuelle qui est à l'image des relations au sein de la Trinité qui les fonde. Dans la vie chrétienne, cette triade trouve sa source dans la relation entre l'homme et Dieu, puis ils s'incarnent dans la communauté de foi qui s'ouvre alors aux autres et à la création. – Le deuxième chapitre, La foi entre fidélité et confiance, contient le cœur de la pensée théologique de l'ouvrage. La foi, comme «acte humain de confiance, de fidélité et d'obéissance» (p. 55), ne peut être autofondée, elle a besoin d'«une réalité présente qui permet cette confiance» (p. 56), c'est-à-dire qu'il faut une relation où l'on reconnaît la fidélité de l'autre. La foi est un acte humain, qui répond «oui» au «don de Dieu et l'accueille» (p. 132). Elle est surtout une rencontre qui permet de vivre dans la confiance en la fidélité de Dieu, «infinie et inconditionnelle» (p. 133), parce qu'il est fidèle à lui-même et que son action envers le monde correspond à son être trinitaire (p. 61). Cependant, parce qu'elle est relation et vie, «la foi ne peut être une simple sécurité; elle ne peut que s'élancer vers un but» (p. 99) qui vient de l'espérance. – Le troisième chapitre, L'espérance, son fondement et son horizon, montre «la réciprocité entre la foi et l'espérance» (p. 138), car si la foi se fonde sur la fidélité de Dieu à ses promesses, l'espérance est tournée vers «l'accomplissement de cette fidélité dans un règne de justice, c'est-à-dire de justes relations». L'espérance n'est pas l'attente passive d'un monde meilleur. Au contraire, c'est parce qu'elle «rappelle de la manière la plus aiguë l'inaccompli, l'imperfection

et les souffrances [du monde] que nous somme renvoyés vers notre temps». Par ce contraste et par sa confiance en l'accomplissement des promesses de Dieu, l'espérance est une source d'action qui «oriente notre manière d'être et d'agir dans notre présent» (p. 151), selon la véritable justice qui est identique à l'amour de Dieu. – Avec le dernier chapitre, Le plus grand de ces trois…, l'auteur montre que l'amour trouve sa source en l'être même de Dieu qui s'est révélé en Christ. Cet amour inconditionnel, Dieu le communique en se donnant lui-même, en cherchant la communion avec sa créature, c'est pourquoi il est la source de la foi et de l'espérance. Il en est aussi le but, car aimé par Dieu, nous pouvons aimer en retour et «aimer le prochain […] c'est aimer le Christ lui-même. L'amour, qui vient de Dieu, retourne alors à sa source» (p. 199). – L'essai de Christophe Chalamet est une belle contribution au renouvellement du sens théologique et existentiel de la triade paulinienne. Nous regrettons, toutefois, que le principe du cheminement, si pertinent pour penser la foi, se retrouve aussi dans la structure du texte qui bien souvent zigzague sans transition d'une problématique à l'autre. D'autre part, la pensée de l'auteur, pourtant si pertinente, ne se détache pas assez du très riche dialogue avec la tradition. Malgré ces quelques faiblesses, Christophe Chalamet nous propose, dans ce livre, une théologie actuelle et fidèle à sa vocation d'«orienter le cœur […] et l'intelligence vers Dieu et vers le monde» (50).

VINCENT DEMAUREX

GÉRARD SIEGWALT, *Le défi ecclésial : une voix protestante pour la réalisation de l'Église. Écrits théologiques IV* (Patrimoines), Paris, Cerf, 2016, 464 p.

Gérard Siegwalt, né en 1932, est professeur émérite de théologie protestante à l'Université de Strasbourg. En parallèle à son travail académique, il a toujours pratiqué la cure d'âme et l'accompagnement. Il s'est surtout fait connaître en publiant une vaste théologie dogmatique sans équivalent dans le protestantisme francophone actuel, la *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. Il s'agit là d'une somme de plus de 4000 pages qui se répartissent en 10 volumes. – Plus récemment, notre auteur a également entrepris de réunir des études plus directement orientées vers la pastorale et la pratique. Cette série est celle des *Écrits théologiques*, actuellement en cours de publication aux éditions du Cerf. Après *Le défi monothéiste*, *Le défi interreligieux* et *Le défi scientifique* (un texte largement consacré à des thèmes d'écospiritualité), voici que paraît maintenant *Le défi ecclésial*. – L'on y trouve réunies des études dont la rédaction s'étend sur plusieurs décennies. Leurs genres littéraires sont très variables, allant de la prédication à la conférence en passant par l'article de vulgarisation et l'étude savante. Une impression de réelle cohérence se dégage néanmoins de l'ensemble. Cela tient d'une part à la permanence d'un certain nombre de thèmes comme l'œcuménisme et l'importance du culte, et d'autre part à l'exigence de profondeur et de réflexivité qui caractérise Gérard Siegwalt. Tout ce qu'il écrit, en effet, même lorsqu'il s'agit de propos très orientés, est argumenté et marqué de la pensée. – Dans le recueil que nous présentons, les premières études portent principalement sur la théologie fondamentale de l'Église. Elles examinent notamment la question des forces et des limites du culte protestant, puis (au gré de quelques pages particulièrement fortes du point de vue historique) la théologie des sacrements Elles abordent également des problématiques plus ponctuelles et particulières, comme la situation du protestantisme en Alsace-Lorraine et le problème de l'autorité dans ce contexte précis. Débordant le cadre de l'ecclésiologie protestante, une place intéressante est également réservée à l'interprétation de Vatican II. Gérard Siegwalt va en cette matière plus loin que

l'herméneutique de la continuité chère à Joseph Ratzinger. Il estime que l'histoire antérieure de l'Église catholique est à lire comme une préparation douloureuse aux décisions d'ouverture ecclésiale de ce concile, vues comme une véritable conversion. L'on doit cependant noter qu'il est traité ici du texte de Vatican II et non pas de toutes les modalités empiriques de son application. – Dans la suite du volume, la réflexion se concentre sur les problèmes liés aux ministères. Il y est notamment suggéré avec finesse et liberté que le ministère de diaconie et les autres formes de service n'ont rien gagné à être séparés de manière trop rigide. Mais la réflexion se concentre principalement sur la délicate question du ministère d'unité dans l'Église universelle. Pour l'auteur un tel ministère serait souhaitable. Il concernerait le catholicisme, les protestantismes et l'orthodoxie. Il ne s'agirait cependant pas d'une quelconque centralisation ecclésiastique, mais d'un office de présidence sans lequel, selon le penseur alsacien, une conciliarité réelle entre les diverses confessions ne peut se déployer effectivement. – Beaucoup pourront tirer profit de ces textes. Ce qui les caractérise est une vaste culture dans le domaine de l'histoire des dogmes et une capacité pédagogique à en faire usage à bon escient, sans esbroufe. Du point de vue doctrinal, il est fortement soutenu ici que l'Église n'est pas simplement une entreprise humaine. Sa légitimité tient à sa relation au Dieu vivant, qui seule la fonde. Et la critique réciproque et bienveillante des différentes traditions confessionnelles est nécessaire pour entretenir cette relation. Siegwalt parvient manifestement à résister à un certain aplatissement fonctionnaliste de la discussion ecclésiologique qui tend parfois à poindre aujourd'hui (notamment à la faveur de la sollicitation continuelle d'une «novlangue» issue de la culture d'entreprise). Mais si la mission de l'Église et la communication de l'Évangile ne sont pas seulement affaire de technologie publicitaire ou de «relation clients», Gérard Siegwalt souligne néanmoins avec force que ni l'Église ni les ministères ne sont autosuffisants. Ils ne sont pas leur propre fin et le monde doit être leur préoccupation permanente. D'ailleurs, l'Église n'est crédible et légitime que lorsqu'elle est consciente que l'action et la présence de Dieu ne sont pas limitées à elle mais s'étendent à toute la création et à toute l'humanité (et c'est ce qui explique que ce volume ait été délibérément placé par l'auteur en quatrième position seulement des *Écrits théologiques*). – L'on notera, enfin, que les perspectives ici développées présentent des affinités avec les positions qu'avaient naguère illustrées, en Suisse romande, Jean-Jacques von Allmen et Jean Louis Leuba. Chez ces derniers comme chez notre auteur, l'on trouve en effet une volonté de valider ce qui est institutionnel, et pas seulement évènementiel. Mais le propos de notre penseur s'avère cependant élaboré dans un contexte différent, et marqué bien davantage par le dialogue avec la laïcité politique, ainsi que par la nécessité de mener une réflexion interreligieuse et interculturelle audacieuse. À ce titre, l'on peut dire que la réflexion de Siegwalt se distingue par nettement plus d'inclusivisme théologique. – En tout état de cause, ce livre vient donc à son heure pour relancer un certain nombre de questions de fond sur l'Église. Voilà un ouvrage qui, écrit dans un style clair et engagé mais jamais polémique, est susceptible d'aider le lecteur à approfondir des thèmes cruciaux sans tomber dans des schématisations rapides ou des raccourcis manquant de précision et de force historiques.

BERNARD HORT

RÉMY BETHMONT, MARTINE GROSS (éds), *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, préface de Philippe Portier, Genève, Labor et Fides, 2016, 387 p.

Voici un ouvrage riche en contributions originales pour des lecteurs profanes comme pour un public averti. Ses directeurs entendent donner «un aperçu des différents niveaux

sur lesquels s'opère l'avènement d'une nouvelle place donnée aux homosexuels dans les traditions monothéistes : identitaire, herméneutique, historiographique et liturgique». (p. 39). Ces niveaux divisent l'ouvrage en quatre parties précédées d'une introduction. – Dans la première partie, qui inclut des témoignages, il est question d'individus et de groupes, d'identités et de stratégies sociales, qui passent par une évolution personnelle. La bonne nouvelle est qu'il existe d'autres chemins que rejeter Dieu ou son «identité» sexuelle (les différents auteurs n'expliquent pas la préférence donnée à ce terme là où on attend «orientation» – peut-être qu'ils comprennent cette dernière comme une composante de l'identité). La fréquentation d'une association regroupant des personnes LGBT cherchant à conserver leur lien avec la religion fait partie de ces stratégies (*cf.* les pages, voire le chapitre qui leur sont consacrés). On quitte la France avec le chapitre subtil de Corinne Fortier intitulé «Intersexuation, transsexualité et homosexualité en pays d'Islam», et avec Jean Zaganiaris, on parle de «''Sexe, mensonges et littérature'': la place des homosexualités et des islamités dans les productions littéraires marocaines». Quant à Mark Chapman, en traitant du débat sur la pratique de l'homosexualité qui a divisé la Communion anglicane, il permet entre autres de réfléchir sur l'argument invoqué par une coalition d'Églises du Sud pour qui l'homosexualité fait partie de la culture occidentale impérialiste dont les anciens pays colonisés doivent rester émancipés. – Dans la deuxième partie, Christopher Meredith revendique un rôle de pionnier pour nous faire revisiter Sodome et son histoire, avec ses «lignes qui quadrillent Sodome», méritant amplement le détour même s'il faut s'accrocher. Plus accessible, James E. Harding éclaire quelques aspects de la réception de l'épisode biblique de David et Jonathan, tandis que Jill Hammer nous initie à la créativité féconde des différentes manières de traiter les *midrashim* dans une perspective *queer*. – Dans la troisième partie, la recherche de Didier Lett sur le concept polysémique de vice sodomique au Moyen Âge aboutit à la nécessité de réaffirmer la distinction entre cette manière de penser qui stigmatise un comportement sexuel et la conception contemporaine relationnelle de l'homosexualité. – Dans la dernière partie, il importe de relever la précieuse contribution de Jean Vilbas. Son traitement de la thématique de la bénédiction des couples de même sexe dans le monde protestant débouche sur l'évocation du développement de rites spécifiques (ou de célébrations) qui «comblent le silence des liturgie traditionnelles sur l'expérience des personnes LGBT» (p. 310) (coming-out, transition transgenre). Il reste à souligner la beauté du regard théologique posé en ouverture de ce chapitre quand il s'agit de «Postuler la nature sacramentelle de l'inclusivité» (p. 298). Du côté juif, Rebecca Alpert présente différentes solutions imaginées pour surmonter le patriarcalisme constitutif du rite de la bénédiction de mariage dans tous les courants du judaïsme. C'est ainsi que sa contribution conclut une riche collection d'articles qui renseignent, surprennent, et alimenteront, c'est notre vœu, débats et réflexions.

JEAN-PAUL GUISAN

Sciences bibliques

BERNARD POUDERON, JEAN-MARIE SALAMITO, VINCENT ZARINI (éds), *Premiers écrits chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 617), Paris, Gallimard, 2016, 1560 p.

Si tous les textes rassemblés dans ce volume sont déjà connus des historiens et des théologiens depuis longtemps, c'est un événement éditorial majeur que de les voir prendre place dans la collection de la Pléiade, qui se veut accessible à un grand public cultivé. En ayant désormais en main dans la même collection l'Ancien et le Nouveau Testament, les Écrits intertestamentaires, les Écrits apocryphes et gnostiques précédemment publiés et le présent ouvrage, le lecteur dispose de toutes les sources pour

comprendre le christianisme des deux premiers siècles et l'effervescence théologique, littéraire et spirituelle qu'il a suscitée partout où il s'est répandu. Les textes sont regroupés autour de sept thèmes complémentaires les uns des autres. Le premier concerne les témoignages que des historiens, intellectuels et philosophes non-chrétiens, païens ou juifs, ont rendus à Jésus et ses disciples. Tour à tour, Flavius Josèphe, Suétone, Tacite, Pline le Jeune, Trajan et bien d'autres encore lèvent ainsi le doute, si régulièrement émis au cours de l'histoire, de la réalité de l'existence de Jésus. Le second thème aborde la vie des premières communautés ecclésiales, avec leurs professions de foi et formules baptismales, leurs manuels de discipline et des lettres que le canon néotestamentaire n'a pas retenus. C'est là que nous trouvons les deux *Épîtres aux Corinthiens* de Clément de Rome et du Pseudo-Clément de Rome, la *Didachè ou Doctrine du Seigneur transmise par les douze apôtres aux nations*, *Le Pasteur* d'Hermas, quelques lettres d'évêques et, surtout, les fameuses *Lettres* d'Ignace d'Antioche. Les Actes et Passions des martyrs chrétiens, réunis dans une troisième section, nous plongent d'un coup dans la réalité des violences qui se sont exercées sur les premiers chrétiens. « Les récits qui sont ici présentés, affirme C. Bost-Pouderon, appartiennent tous à la première génération des Passions des martyrs et se caractérisent par la simplicité du rapport : ils sont des comptes rendus faits par des témoins oculaires ou des proches, et peuvent s'appuyer sur des actes officiels des procès » (p. 1232). Polycarpe, Carpos, Justin, les martyrs de Lyon et de Vienne, Apollonios, Perpétue et Félicité sont à jamais les emblèmes de ce courage de la foi. Les deux thèmes suivants nous conduisent à la littérature apologétique grecque et latine, dont Justin de Naplouse, Athénagore d'Athènes, Théophile d'Antioche, les deux auteurs anonymes des *Épîtres de Barnabé* et *À Diognète*, Tertullien et Minucius Félix sont les ténors. De manière originale, chacun de ces auteurs a voulu prendre par écrit la défense de la doctrine chrétienne, et des communautés qu'elle rassemblait, contre les accusations, parfois redoutables, que leur opposaient les tenants du paganisme et de ses traditions religieuses, avec son mode de vie et sa philosophie. Avec Irénée de Lyon, Hégésippe et Ptolémée, nous abordons enfin les controverses théologiques et doctrinales qui ont eu lieu au sein même du mouvement chrétien. Par la sûreté de sa théologie orthodoxe, *La Démonstration de la prédication apostolique* et la *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* d'Irénée occupent dans cette sixième section le rôle principal. Enfin, c'est à la méditation de quelques beaux exemples des premières créations poétiques et liturgiques chrétiennes que nous invite la dernière et septième section. C'est avec grand soin que les A. ont dressé en fin de volume une importante *Bibliographie générale*, mais également, au cours des 315 pages de notes et notices historiques et doctrinales qui accompagnent les textes, une série de bibliographies relatives à chacune des sept sections et, à l'intérieur des sections, pour chaque auteur présenté. Un index des noms, textes anciens et références bibliques, ainsi qu'un index thématique des notions principales présentes dans les textes, les réalités antiques païennes, juives et chrétiennes, et les termes du vocabulaire chrétien le plus courant offrent au lecteur un ouvrage complet qui invite aussi bien à l'étude qu'à la méditation.

JEAN BOREL

JEAN ZUMSTEIN, *La mémoire revisitée. Études johanniques* (Le monde de la Bible 71), Genève, Labor et Fides, 2017, 552 p.

L'ouvrage se compose de vingt-cinq contributions de ce théologien, représentant un aperçu de la recherche qu'il a menée pendant un quart de siècle sur le quatrième évangile. Le contenu se développe ainsi : 1) 15 p. de bibliographie des auteurs cités dans les articles ;

2) 100 pages pour la première partie, consacrée à l'histoire et à l'herméneutique ; 3) 270 pages pour la deuxième partie, intitulée « Parcours de textes » ; 4) 100 p. pour la troisième partie, « Parcours thématiques » ; 5) 20 p. détaillant les publications de l'auteur, de 1968 à 2016. – En matière d'histoire, Jean Zumstein souligne que le quatrième évangile a été l'objet d'une réception multiple : « Alors qu'il s'impose relativement tardivement dans la Grande Église, il est très apprécié dans les cercles gnostiques. Il se situe donc au cœur d'un conflit d'interprétation » (p. 33). Le paradoxe réside dans le fait que la théologie johannique s'est imposée, alors même que les communautés johanniques ont disparu en tant que telles (p. 36). – Concernant l'évangile de Jean, il convient de noter qu'il essaie de redire, à des chrétiens exclus de la synagogue et ébranlés dans leur conviction, la pertinence de leur foi et le bien-fondé de leur identité religieuse (p. 39). Ce qui revient à dire qu'à l'époque de la rédaction de l'évangile, la gnose n'est pas encore le problème en débat, contrairement aux diverses positions défendues par de grands théologiens comme Bultmann ou Käsemann. Pour structurer la foi des lecteurs, le quatrième évangile met en exergue la « haute christologie » et organise le récit, non de manière dramatique, comme les synoptiques, mais de manière thématique (le centre étant constitué par le « croire », ou le « mieux croire », p. 40). En vue d'orienter le lecteur, le récit se sert de procédés comme le malentendu et l'ironie, permettant ainsi de prendre distance et de réfléchir sur le sens de l'histoire racontée. – Le titre de l'ouvrage, *La mémoire revisitée* – titre qui fait écho au recueil offert à Pierre Bonnard en 1991, *La mémoire et le temps* – souligne un des points centraux mis en évidence par Jean Zumstein : 1) Le texte du quatrième évangile « nous confronte à des processus de développements littéraires que l'on peut caractériser comme une suite de relectures » ; 2) ces relectures qui se succèdent « ne sont pas conflictuelles entre elles, contrairement à ce qui est toujours à nouveau prétendu dans la recherche » (p. 42). Nous sommes donc en présence d'une Écriture en mouvement. À noter : ce phénomène de relecture implique à la fois ressemblance et différence ; il opère toujours un recadrage (p. 50). – Revisiter la mémoire peut se jouer sur plusieurs plans. Il peut s'agir d'une relecture interne à un texte (exemple : les discours d'adieu ou le chapitre 21 relisant le corps du quatrième évangile), ou interne à une communauté (la première épître de Jean relisant l'évangile). Mais il peut également s'agir d'un autre type de relecture : Jean 6 reprenant des thèmes de l'Exode. Ce domaine, beaucoup plus vaste, fait intervenir l'intertextualité, qu'il s'agisse d'une citation explicite, d'une référence (n'exposant pas le texte auquel elle fait écho) ou d'une simple allusion. C'est sur ce point que Jean Zumstein montre sa maîtrise de l'analyse narrative (voir ses développements dans les p. 72-76 et 389-404). La théorie de l'intertextualité souligne que les trois techniques mentionnées (citation, référence, allusion) « brisent la linéarité de la lecture » (p. 173). Or, souligne l'auteur, la plupart des articles récents sur Jean 6 proposent une lecture linéaire du texte. – Et voici une conséquence qui intéressera tant les philosophes que les théologiens : il se crée une relation dialectique entre les deux récits. Dans un premier temps, l'interprétation de l'épisode des pains (Jean 6) prend tout son sens dans son rapport avec Exode 16 (la manne). Ainsi, la personne de Jésus est mise en parallèle avec celle de Moïse, figure centrale de la foi juive. Dans le deuxième temps de la dialectique, la mise à jour de l'identité véritable de Jésus conduit à une « réévaluation de l'épisode de la manne et plus largement de l'histoire du salut d'Israël » (p. 174). Par-là, Jésus devient le personnage clef par lequel Dieu se donne à connaître ; il relaie Moïse dans cet office, l'assumant d'une manière supérieure. – Dans la troisième partie de l'ouvrage, relevons deux articles touchant autant la philosophie ou la littérature que l'exégèse et la théologie : « Crise de la connaissance et naissance de la foi » (p. 449-466) et « Une rhétorique pour initier/é-e-s » (p. 499-515). Jean Zumstein y souligne que la crise du savoir est l'un des processus existentiels qui revêt une importance décisive dans le Nouveau Testament, et particulièrement dans le quatrième évangile. En lisant ce texte, qui paraît limpide et majestueux, le croyant initié à la tradition chrétienne se retrouve en

situation d'étrangeté : ce qu'il tenait pour acquis se dérobe brusquement à son emprise. C'est dans ce sens que le récit johannique a pour fonction de l'initier, en s'ouvrant à un sens second que le lecteur est appelé à déchiffrer. – On le voit dans ce raccourci : les ressources auxquelles puise Jean Zumstein ne se limitent pas à l'exégèse, mais révèlent une excellente connaissance à la fois des théories littéraires (Genette), de la réflexion herméneutique (Ricœur) et de la ligne de pensée existentielle (Kierkegaard, Bultmann). Je ne peux que vous recommander ce recueil d'articles stimulants.

YVAN BOURQUIN

EDMOND LEONCE VIEYRA, *L'Écriture dans la dynamique argumentative de 1 Corinthiens 1-4* (Österreichische Biblische Studien 46), Berne, Peter Lang 2016, 245 p.

L'objectif que l'A. poursuit dans cette étude est de décrypter les rapports entre la rhétorique et l'Écriture en 1 Co 1-4, pour dégager la manière originale et nouvelle dont Paul traite l'héritage scripturaire en fonction du message de la Croix. Après avoir rappelé en introduction les approches «contextuelles» de type socio-historiques, et «structurelles», selon les modèles de l'analyse rhétorique et rabbinique, auxquelles 1 Co 1-4 a donné lieu, l'A. précise sa propre option méthodologique : si l'étude de la fonction de l'Écriture dans la dynamique argumentative de 1 Co 1-4 exige bien une approche rhétorique, dit-il, il s'agit alors d'examiner minutieusement l'«acte d'écrire» de Paul pour comprendre son intention, c'est-à-dire « en considérant le texte dans son processus d'élaboration (de l'*inventio* à la *dispositio*). Dès lors, l'on se rend à l'évidence que rien n'est présent au hasard dans la *dispositio* et que la place des preuves d'autorité est stratégique pour déterminer la suite de l'argumentation. C'est ce qui justifie l'intitulé de notre thèse » (p. 25). Dans un premier chapitre, l'A. défend d'abord l'unité de la péricope en dépit des critiques qui ont été souvent émises contre son intégrité, et montre comment « l'alternance des discours et pronoms personnels à la 1ère sing. et 1ère plur., se révèle structurante en 1 Co 1,18-3,4, alors qu'elle est irrégulière en 1 Co 3,5-4, 21. La rhétorique du texte est ainsi ordonnée à l'évaluation de la sagesse du monde, du statut des apôtres et des Corinthiens aux critères de la sagesse de Dieu manifestée dans le scandale de la croix » (p. 74). Le deuxième chapitre entre plus avant dans l'exposition de la progression rhétorique de l'argumentation pour y apprécier la contribution diversifiée des recours scripturaires. Ces recours sont en effet de quatre types : citations explicites, simples allusions ou échos et syntagmes évocateurs. Les différents modes de présence scripturaire définissent une chaîne logique de l'argumentation de sorte à déterminer sa dynamique : ainsi, «1 Co 1,18-2,5 est mû par une dynamique *inversive* de l'agir de Dieu, tandis que 1 Co 2,6-3,4 est caractérisé par une dynamique *diacritique*. (p. 127). Ces deux dynamiques sont complémentaires et indissociables en ce qu'elles ont pour finalité de «mettre en valeur, d'une part, la puissance sotériologique de la sagesse de Dieu identifiée au Crucifié et, d'autre part, le mystère sapientiel auquel les apôtres ont accès par la médiation apocalyptique de l'Esprit» (*ibid.*). Sur la base de ces résultats, l'A. tente alors, dans le troisième chapitre, d'ordonner les différentes phases de la stratégie rhétorique de Paul en montrant comment la dynamique argumentative de 1 Co 1,18-3,4 se déploie en 1 Co 3,5-4,21 comme cohérence profonde et convaincante de l'argumentation. Après une bibliographie des instruments de travail, éditions des textes judaïques et gréco-latins classiques, commentaires et études monographiques consultés, l'A. a dressé les deux index des auteurs et des références scripturaires.

JEAN BOREL

Science des religions

JEAN-LOÏC LE QUELLEC, BERNARD SERGENT, *Dictionnaire critique de mythologie*, Paris, CNRS, 2017, 1558 p.

Les auteurs de ce dictionnaire, premier en son genre en langue française, ont voulu l'inscrire dans la lignée des concepts façonnés par les savants au cours des deux derniers siècles sur la matière mythique et des études de mythologie faites par G. Dumézil et C. Lévi-Strauss, H. Dontenville et J.-P. Vernant. Ce n'est pas un «dictionnaire de mythologie» ou des «mythologies» au sens où il en existe déjà de nombreux exemples, excellents et encore disponibles. «Notre objet, de nature différente, disent J.-L. Le Quellec et B. Sergent, tous deux anthropologues et historiens, se répartit sous trois grands types de rubriques. D'abord des 'concepts' élaborés par la recherche mythologique, tels 'Allégorie', 'Imaginaire', 'Messianisme', 'Théophanie'. Ensuite des 'notices', consacrées à la plupart des grands mythologues qui ont contribué, par la mise en forme desdits concepts, à la scientifisation de la mythologie. Enfin, des 'thèmes mythiques' choisis pour leur large répartition, qui recouvrent en général plusieurs continents, comme c'est le cas pour les récits du 'déluge' ou des 'filles-cygnes'» (*cf.* p. 9). C'est justement le caractère inédit de ces 'survols mondiaux' de thèmes au cœur des traditions de plus de 1400 populations du globe qui distingue ce dictionnaire des précédents, et apporte du nouveau; d'autant plus encore que les auteurs s'emploient à faire un état critique des thèses en présence quant à leur répartition, leur origine et leur interprétation. Dans ce sens, il ne procède ni par entrées géographiques ou ethniques, ni par entrées particulières à un dieu ou à un héros, mais encore une fois par thèmes: ce n'est donc pas Noé ou Hèraklès ou quelque autre nom de héros qu'il faut chercher, mais «Déluge» et «Héros». Et l'on trouvera alors de beaux développements sur tous les types de héros, cachés ou culturels, éponymes, fondateurs ou victimes. Autre exemple: le thème du «mythe» donne lieu à d'excellentes mises au point sur les définitions successives qu'on a pu lui donner, son contenu et ses propriétés, les diverses catégories de mythes (géographique, littéraire, moderne, scientifique) et leurs évolutions, mais aussi sur la mythanalyse, la mythification, la mythisation, le mythisme, la mythistoire, la mythocritique, la mythogenèse, la mythographie, le mytholème, la mythologie comme corpus et étude et, enfin, le mythopoète. Un magistral article sur la «Mort» et son origine nous fait faire le tour du monde à travers l'analyse de tous les récits que les peuples ont cherché pour en expliquer les différentes causes. L'article «Nombres et Mythe» représente à lui seul un petit livre en soi, tant «les nombres ont en effet joué un rôle considérable dans les mythes, en reflétant directement les convictions axiologiques et philosophiques des cultures auxquelles ils appartiennent. On opposera d'abord, avertissent d'emblée les auteurs, la majorité de l'Eurasie, qui privilégie les nombres 3 et 7 (et leurs multiples) à l'Amérique et à des régions de l'Eurasie proches de ce dernier continent, qui privilégient 4 et ses multiples. Il y a là, disent-ils, l'une des plus remarquables coupures culturelles du monde, ce qui interdit radicalement d'attribuer une valeur identique aux nombres indépendamment des cultures où ils apparaissent: le nombre 3 exprime la totalité en Europe, rôle qui est joué par le 4 en Amérique» (*cf.* p. 921). Dans l'impossibilité de détailler la richesse de tous les thèmes que ce dictionnaire offre au lecteur et l'ampleur des enquêtes et des investigations auxquelles se sont livrés les auteurs, qu'il nous suffise de dire qu'ils mettent entre nos mains une somme sans égale à ce jour pour mieux comprendre ce que, depuis l'origine des temps, l'esprit des peuples a conçu et médité afin d'expliquer les mystères de l'univers et de la vie. Une bibliographie spécifique accompagne chaque article et une bibliographie générale de 273 pages fournit toutes les références accessibles de nos jours dans ce vaste domaine. Enfin, une liste par entrées des domaines étudiés permet de repérer plus facilement ce que l'on cherche.

JEAN BOREL

ADIN STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud, L'édition Steinsaltz, Chabat 1*, Commenté par le Rabbin Adin Steinsaltz (Even Israël) (Vol. XXXIII), Jérusalem, Institut Israélien des Publications Talmudiques / Biblieurope, 2015, 230 p.

ADIN STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud, L'édition Steinsaltz, Chabat 2*, Commenté par le Rabbin Adin Steinsaltz (Even Israël) (Vol. XXXIII), Jérusalem, Institut Israélien des Publications Talmudiques / Biblieurope, 2016, 264 p.

ADIN STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud, L'édition Steinsaltz, Chabat 3*, Commenté par le Rabbin Adin Steinsaltz (Even Israël) (Vol.XXXIII), Jérusalem, Institut Israélien des Publications Talmudiques / Biblieurope, 2016, 292 p.

S'il y a un traité où la réflexion rabbinique s'est exprimée avec la plus grande rigueur et de façon aussi complète que possible, c'est bien le traité Chabat, qui est le plus long et dans lequel sont abordées toutes les lois, bibliques et rabbiniques, relatives au «jour de repos et de sainteté» donné par Dieu au peuple d'Israël. La cessation de tout travail, selon Adin Steinsaltz, est l'aspect le plus important de ce jour aux multiples facettes; on ne peut parvenir à une juste perception du Chabat et de ses règles sans comprendre ce principe fondamental. En effet, la Torah relie l'interdiction de travailler à la création du monde et au repos de Dieu le septième jour, servant de modèle et constituant la source spirituelle du repos des israélites. La notion-clé du premier chapitre du Chabat est celle de «domaine». Concrètement, les relations s'établissent entre celui qui est «à l'intérieur» et celui qui est «à l'extérieur», qui est «pauvre». L'intention de cette Michna est de montrer qu'il peut y avoir une translation hors du domaine où sont les fruits sans que le Chabat soit violé. Le second chapitre traite de l'obligation d'allumer les lampes en l'honneur du Chabat, car il est interdit de prendre un repas dans l'obscurité. Mais comme il faut à tout prix éviter d'en arriver à allumer ou à éteindre le feu le Chabat, les Sages ont dressé la liste des matériaux pouvant être utilisés comme combustibles pour l'allumage de ces lampes et les cas exceptionnels où l'extinction est autorisée.

La Torah interdit explicitement toute cuisson durant le Chabat. Dans le troisième chapitre (Volume 2) les Sages passent en revue toutes les questions qui se posent à ce sujet: quand et comment se fait le processus de cuisson ? La cuisson consiste-t-elle à rendre un produit apte à la consommation ? Peut-on recuire un aliment déjà cuit ? Quelles sont les différentes sources de chaleur possibles et permises, naturelle ou artificielle ? Si le travail de cuisson est formellement interdit, il est toutefois autorisé non seulement de laisser le vendredi des mets sur le feu pour qu'ils continuent de cuire seuls durant le Chabat, mais également de les enfouir dans certains matériaux pour les garder au chaud. Le quatrième chapitre énumère les matériaux dans lesquels il est permis ou non de les mettre. Le monde animal n'échappe pas aux interdits du Chabat; mais peut-on laisser sortir un animal dans le domaine public avec les éléments de son attelage indispensables pour qu'il reste sous bonne garde, ainsi que les objets posés sur lui dans son intérêt de sorte qu'ils ne risquent pas de tomber et d'être transportés par le propriétaire ? Telles sont les questions analysées dans le cinquième chapitre. Si les vêtements ne sont pas considérés comme des charges, les parures, talismans ou béquilles portés à des fins thérapeutiques sont pourtant interdits. Les armes par contre, considérées comme un «mal nécessaire», peuvent être portées en cas de danger mortel. Ces thèmes sont débattus au sixième chapitre. Parmi les profanations du Chabat, on distingue celles qui sont volontaires et passibles de la peine capitale ou du retranchement, et les involontaires, commises par des ignorants ou des oublieux et qui doivent être réparées par différentes sortes de sacrifices. Le septième chapitre en expose les lois-cadres.

Le huitième chapitre (t. 3) revient sur la règle de fond de l'interdiction du transport d'un domaine privé au domaine public. Y a-t-il des matériaux que l'on peut porter et

qui échappent à l'interdiction ? La Michna et la Gemara se préoccupent d'indiquer les mesures seuils de différents matériaux entraînant une condamnation pour celui qui les transporte. Les discussions rapportées au neuvième chapitre ne concernent guère le Chabat, mais sont relatives à différentes formes d'impuretés communiquées par une idole ou la matière séminale. Dans les dixième et onzième chapitres, les Sages s'intéressent aux intentions diverses qui peuvent dicter le transport d'une chose, que ce soit ou non dans un récipient, aux règles applicables dans le cas où un travail est effectué à deux, au transport des objets du Tabernacle et du lancement volontaire d'un objet d'un domaine à un autre. L'étude des trente-neuf travaux-types interdits le Chabat fait l'objet d'une attention détaillée dans les chapitres suivants. Les premiers concernent la construction, les labours, l'écriture; le filage, le tissage et la teinture; la capture des animaux, les blessures qu'on peut leur faire et la possibilité de les égorger; les préparations et les usages de médicaments; la fabrication de nœuds, durables ou non; l'effectuation de préparatifs pour le reste de la semaine. Ce qui est passionnant dans toutes ces questions rabbiniques, qui peuvent parfois sembler artificielles ou par trop sophistiquées, c'est la manière de les aborder, débattre et commenter, qui se veut toujours soucieuse de justesse et de fidélité. Des notes explicatives précieuses et des dessins en bordure de pages facilitent la compréhension de certaines discussions techniques. Un index des auteurs et des ouvrages cités est donné à la fin de chaque volume.

JEAN BOREL

La Thorah – Houmach (Le Pentateuque), Haftaroth régulières et spéciales, Les cinq Meguiloth, textes intégraux hébreu – français, traduction officielle du Grand Rabbinat de France avec les commentaires exégétiques du Rabbin Michaël Azulay en introduction à chaque paracha et les résumés de chacune des sept montées le Chabbat, format oblong Sarfati verset par verset et ligne par ligne (Première édition originale 5769-2009), 94430 - Chennevières-sur-Marne, Les Éditions Oblongues Victor Sarfati, 2014, 1545 p.

Pirkei Avotes – Maximes des Peres, édition Oblong-Sarfati verset par verset et ligne par ligne, texte hébreu intégral, Phonétique double entrée, traduction et commentaire de M. le Rabbin Moïse Schühl (1878), préface et introduction de M. le Rabbin Jonathan Guez (2015), 94430 – Chennevières-sur-Marne, Les Éditions Oblongues Victor Sarfati, 2016, 285 p.

C'est la toute première que fois que, dans l'histoire de l'édition de la Bible hébraïque, le texte est disposé de manière aussi lisible et généreuse. C'est le résultat d'un long projet que Claude Sarfati nourrit depuis des années pour résoudre une difficulté que tout juif et tout hébraïsant rencontre à la lecture du texte hébraïque. Pourquoi, quand on lit la Torah dans un livre, doit-on sans cesse aller à la ligne au milieu d'un verset ? Le format oblong offre ainsi deux avantages majeurs : chaque verset se déroule sur une seule ligne et apparaît ainsi très clairement dans la variété de ses différentes longueurs, ce qui est très intéressant du point de vue littéraire et rythmique. Comme le dit en introduction Colette Sirat, professeur à l'École Pratique des Hautes Etudes, section des sciences historiques et philologiques : « Jusqu'au début du XIIIe siècle, toute lecture était une lecture orale : le texte appréhendé par les yeux était prononcé ou cantilé, à voix haute ou à voix basse ; lecture et prononciation allaient de pair. Avec le développement de la lecture silencieuse et sélective, le mécanisme de la lecture fut profondément modifié : l'œil balaie la surface écrite horizontalement et verticalement, ne se posant que sur des points dans la ligne. Les

colonnes étroites et les lignes courtes sont lues plus rapidement que la voix ne saurait le faire. Le livre oblong, avec ses lignes longues, encourage une lecture « à l'ancienne » : le texte est lu longuement et conservé en bouche ; c'est une lecture de méditation qui suit les mots pas à pas et remplit le cœur et l'esprit. On s'attarde sur chaque détail et chaque détail prend son importance ». L'édition comporte le Pentateuque dans sa totalité, divisé en 54 parachiyot ou péricopes rythmant la lecture annuelle de la Torah, auxquelles sont ajoutées les Haftaroth ou « conclusions », qui sont les extraits des livres des Prophètes que l'on récite après. Enfin, les cinq livres du Pentateuque sont suivis par les cinq Rouleaux (Meguilot) pour marquer l'époque durant laquelle cette lecture intervient. Cette édition offre donc également pour la première fois sous cette forme oblongue la possibilité de suivre la lecture traditionnelle de la Torah telle qu'elle est pratiquée dans l'ensemble des synagogues du monde. Sous chaque verset se trouve en couleur bleue la traduction officielle agréée du Grand Rabbinat de France faite par le Grand Rabbin Zadoc Kahn en 1899. La police des caractères est celle de Vilna Gutman pour l'hébreu et de Nicolas Cochin Corps 12,14,16 et Capitales pour le français. Une édition ne donnant que le texte hébreu existe également. L'introduction se présente comme une initiation à la lecture juive traditionnelle de la Torah. Un glossaire précise la signification des termes utilisés et une bibliographie propose quelques lectures d'appui. – C'est sur le même principe et avec le même soin que sont éditées les fameuses *Maximes des Pères* ou *Pirkei Avotes* dans le second volume. La raison essentielle d'une telle édition oblongue des *Maximes des Pères* est liturgique, car chacun des six chapitres doit être lu à la fin du moussaf de chaque chabbat pendant les six semaines qui vont de Pâques (Pessa'h) à Pentecôte (Shavouot). Le Moussaf est un office liturgique supplémentaire institué pour rappeler les offrandes supplémentaires prescrites par la Bible et apportées au Temple après les sacrifices ordinaires du matin. La lecture de chaque maxime (michna) se fait ainsi : le rabbin lit la première michna, puis il cite chaque fois le nom d'un autre fidèle pour lire les suivantes. Avec cette présentation ligne par ligne et avec les doubles entrées phonétiques droite et gauche, chacun peut espérer « pouvoir lire une michna au titre du Symbole et de la Mistvah (devoir religieux) à accomplir ». Ce texte, écrit par Yehouda Hanassi à la fin du deuxième siècle, est le seul traité de la Michna dépourvu de contenu halakhique ou narratif, et il n'y a pas dans le Talmud de Gemara qui l'approfondisse. Comme le dit Jonathan Guez en introduction, son objectif ne vise pas à dicter des règles, souvent très techniques, de la pratique juive, mais à nous doter de la manière dans laquelle ces dernières doivent être abordées : il insuffle l'esprit de la loi » (p. 18). Une série de documents annexes permet de refaire l'histoire de la première édition des *Pirkei Avotes* par Moïse Schuhl en 1878 et fournissent au lecteur une excellente présentation des lettres de l'alphabet hébreu, combinaisons de consonnes / voyelles, phonétique et transcription, traduction et conseils de lecture.

JEAN BOREL