Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 150 (2018)
Heft: 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: 16.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 150 (2019), P. 393-407

BIBLIOGRAPHIE

PIERRE JUDET DE LA COMBE, *Homère* (Folio Biographies), Paris, Gallimard, 2017, 370 p.

Histoire de l'antiquité (classique et chrétienne)

Dans cet ouvrage, Pierre Judet de La Combe nous propose une réflexion originale sur les nombreux récits qui circulaient dans l'Antiquité au sujet du présumé auteur de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Ses observations se développent en deux temps : dans la première partie du livre (*Le Mythe d'Homère*) le philologue nous emmène dans le monde des traditions contradictoires dédiées au poète qui aurait composé les deux chefs-d'œuvre que sont l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Il s'attache à plusieurs éléments clefs : le nom du poète et ses diverses interprétations (l'otage, le médiateur ou l'aveugle), les différents récits sur l'origine, la famille et la vie du poète. Pourtant, même si les thèmes abordés sont bien connus, l'approche est novatrice, car l'auteur ne cherche pas à privilégier l'une des traditions ou à fournir une réponse claire relative à la vie d'Homère. Au contraire, dans la discussion, il valorise chacune des informations recueillies et les analyse sans vouloir les harmoniser, en soulignant que, pour les auditeurs antiques, l'existence d'un récit au sujet du poète par excellence – le mythe du poète ingénieux – était plus importante que le contenu qu'il transmet. Dans la seconde partie (*Quand la poésie parle de son mythe*), l'auteur se tourne vers les textes eux-mêmes et répertorie les images de poètes que les poèmes homériques véhiculent. Dans cette démarche, il s'engage également sur des voies nouvelles, en définissant les deux poèmes comme des *artefacts*, fruits d'une forme d'artisanat, comparables à des bijoux, des armes, des coupes ou des tissus. Tous ces objets doivent leur existence à un artisan-créateur. Ainsi, l'auteur se démarque, sans pour autant la rejeter, de la théorie de la poésie orale qui voit dans les poèmes des flux changeants s'adaptant aux différentes circonstances de *performances*. En revanche, il définit la poésie comme un temps d'arrêt correspondant aux occasions lors desquelles un poète se produit. Cette position lui permet de donner une importance toute particulière à Héphaïstos, l'artisan par excellence, et à sa mise en évidence dans l'*Odyssée*. Elle l'amène aussi à passer en revue les différentes formes de poésies et d'occasions de récitation que l'on rencontre dans les poèmes homériques, pour montrer que le poète de ces œuvres, tout en ne se nommant jamais, connaît le mythe du poète et l'explore dans ses poèmes. De même, en refusant de se nommer ou de nommer le contexte pour lequel ses poèmes sont composés, il peut englober toutes les autres formes de poésie et les commenter, tout en restant une voix extérieure, faisant pourtant autorité par son approche totalisante. Cet ouvrage nous permet donc de revisiter, sous la plume experte de Judet de La Combe, les enjeux soulevés par la question de la création des poèmes homériques. Toutefois, puisqu'en tant que biographie, l'ouvrage est consacré au poète et non pas aux poèmes, il nous invite aussi à nous interroger sur la virtuosité difficilement saisissable qui les a fait surgir pour la postérité.

ALEXANDRA TRACHSEL

JULIEN L'EMPEREUR, *Contre les Galiléens*. Texte, introduction, traduction et notes par Angelo Giavatto et Robert Muller, Paris, Vrin, 2018, 247 p.

Le fait que ces fragments du traité *Contre les Galiléens* de Julien l'Empereur (332-363) paraissent en format de poche donne à penser qu'il ne s'agit pas tant

d'une édition scientifique que d'un ouvrage qui vise un public plus large, intéressé par les discussions sur le Christianisme à la fin de l'antiquité. En effet, il s'agit d'un document surprenant de ce que Pierre de Labriolle appelait jadis la *réaction païenne* à la propagation du Christianisme. Le texte grec que suit cette traduction et qui est imprimé en face est celui de l'édition d'Emanuela Masaracchia (Rome, 1990). La reconstitution du traité perdu de Julien est fondée, avant tout, sur la réfutation de l'œuvre contenue dans le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie (376-444 ; des 107 fragments, 94 proviennent du traité de Cyrille). Puisque l'ouvrage de Cyrille a récemment connu une édition critique (sous la direction de Christophe Riedweg, 2 vol., Berlin, 2016-2017), les traducteurs ont pu corriger 18 fois le texte établi par Masaracchia (*cf.* l'annexe p. 221). Une introduction qui présente la vie de Julien et son traité (p. 9-38), ainsi que quelques remarques sur le texte et la traduction (p. 38-42) et un plan du traité reconstitué (p. 42-44) complètent le texte et la traduction qui, en outre, sont accompagnés d'une bibliographie très succincte et d'un index des auteurs anciens (p. 227-245). Un tableau très utile (p. 222-225) permet de retrouver les références des fragments de Julien dans le volume 76 de la *Patrologie grecque* qui reproduit une édition de 1638 du traité de Cyrille. Dans un appendice (p. 213-219), sont finalement proposés neuf témoignages supplémentaires sur le traité de Julien. En ce qui concerne les raisons de l'apostasie du Julien, les auteurs pensent que la formation philosophique du jeune empereur a sans doute joué un rôle, mais qu'il faut également tenir compte des incessantes dissensions et querelles entre chrétiens, en particulier depuis que le christianisme est devenu en 394 religion officielle sous Théodose. Toutefois, c'est surtout son enthousiasme pour la pensée néo-platonicienne qui semble avoir entraîné l'abandon du christianisme. Cette philosophie lui a « permis de donner à ses croyances une forme plus rationnelle, notamment par la pratique systématique de l'interprétation allégorique » (p. 23). Il a fréquenté un disciple de Jamblique et s'est lié à Thémistios, le célèbre interprète d'Aristote, et il lui a envoyé une longue lettre qui aborde spécialement la question des vies active et contemplative. Les auteurs soulignent certainement à juste titre que des motifs d'ordre politique ont également motivé le combat anti-chrétien de Julien. Il était convaincu « que les malheurs du temps sont dus à l'abandon des antiques traditions, principalement des traditions religieuses » (p. 25). Par conséquent, on retrouve chez lui une union étroite entre sa pensée et son œuvre de réformateur politique. On pourrait ainsi résumer ses objectifs ultimes : « faire tout ce qui est en son pouvoir pour réformer l'Empire en restaurant les anciennes valeurs intellectuelles et religieuses » (p. 33). En ce qui concerne plus spécifiquement le contenu du traité reconstruit, plusieurs aspects méritent d'être relevés. Notons d'abord que Julien évite de manière conséquente le terme de chrétiens et parle toujours des Galiléens. En ce qui concerne la méthode qui guide sa critique du christianisme, il est à souligner qu'il compare la doctrine chrétienne d'abord à la tradition juive et ensuite à la civilisation grecque. Ainsi demande-t-il : « Pourquoi n'êtes-vous pas non plus fidèles aux enseignements (*logoi*) des Hébreux, et pourquoi n'êtes-vous pas satisfaits de la loi (*nomos*) que le dieu leur a donnée ? » (p. 141). Quant à la tradition grecque, il souligne surtout la supériorité de la conception de Dieu chez les Grecs : « Voyez encore, à partir de ce qui suit, combien nos traditions sont supérieures aux leurs : les philosophes nous exhortent à imiter les dieux dans la mesure du possible, et cette imitation consiste selon eux à contempler la réalité (*theôria tôn ontôn*) » (p. 109). Comment peut-on parler de la jalousie (p. 99) ou de la colère de Dieu (p. 105) ? Et Julien conclut que « nous avons conçu à son sujet des pensées bien plus hautes » que les Juifs et les chrétiens. En ce qui concerne le péché originel, il demande comment il est raisonnable d'admettre « que le dieu n'ait pas su que l'être qu'il a fait exister pour devenir une aide serait pour celui qui

l'accueillerait un mal au lieu d'un bien » (p. 67). Julien pense également que le *Timée* explique mieux l'origine du monde que la *Genèse* (fragments 5-10). Pas étonnant qu'il critique la doctrine de la divinité du Jésus dont il accuse particulièrement saint Jean (fragments 79-80, p. 176-181). Ces quelques exemples donnent une idée de la façon d'argumenter de Julien ; elles permettent également d'entrevoir l'apport de ce « témoignage historique d'un Christianisme contesté » qui peut retenir l'attention autant de ceux qui accueilleront avec sympathie ces fragments que de ceux qui contesteront la portée de cette contestation.

RUEDI IMBACH

STÉPHANE RATTI, *L'*Histoire Auguste*: Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 346 p.

L'A. nous propose un recueil d'une vingtaine d'études. Plutôt que d'opérer par ordre chronologique, l'A. a ici privilégié un classement thématique, scindant son recueil en deux parties « païens et chrétiens dans l'Antiquité tardive » (p. 9-175) et « l'*Histoire Auguste* aujourd'hui » (177-337), à quoi s'adjoint un index général (339-346). La première partie traite des relations entre païens et chrétiens aux IVe et Ve siècles, la seconde étant dévolue au pseudépigraphe que constitue l'*Histoire Auguste*. Avant de passer brièvement en revue les deux parties, précisons que l'une des thèses défendues par l'A. est l'identification de l'auteur de l'*Histoire Auguste* en la personne du haut-fonctionnaire que fut Nicomaque Flavien senior, thèse que l'A. proclame depuis 2005 déjà ! La première partie est abordée d'un point de vue littéraire : « L'arsenal des lettres latines » (11-17). L'A. s'intéresse au « renouveau » de la littérature latine chrétienne rendu possible par la promulgation du rescrit de Milan (313). Après avoir retracé dans ses grandes lignes l'historique de cette littérature (apparition au IIe s. ; développement et essor au IIIe ; âge d'or au IVe s. et sa perpétuation jusqu'au VIIIe s.), l'A. revient sur ce changement qui a vu une littérature latine chrétienne passer de la défensive à l'offensive au IVe s., embrassant désormais tous les styles littéraires (nouvelle thématique des vies d'ascètes, moines ou saints substituée à celle, devenue inactuelle, des martyres ; développement d'une littérature plus technique découlant des querelles théologiques ; amélioration de la qualité littéraire chrétienne). L'A. tient à rappeler que la littérature latine chrétienne s'est développée au contact de la littérature païenne. Sur ce constat, l'A. poursuit avec une étude plus polémique « païens et chrétiens au IVe siècle : points de résistance à une *doxa* » (19-40), reprenant l'épineuse question des rapports entre chrétiens et païens au IVe s. en réexaminant les travaux de quelques chercheurs (P. Brown ; R. MacMullen ; P. Athanassiadi ; A. Cameron). Les thèses de Brown, surtout, et celles de Cameron, avec leur « filiation supposée », occupent la moitié de cet article, et il faut attendre les pages 34 et suivantes pour voir abordée la question de la *doxa* actuelle sur ces relations. Cette *doxa*, nuancée par l'A., doit admettre comme une réalité historique un affrontement polémique entre païens et chrétiens sous Théodose. La troisième étude, « les ancêtres d'Émile Ajar » (41-52), porte bien son titre. L'A. y propose l'analogie entre l'œuvre de l'écrivain français d'origine russe Roman Kacew écrivant sous de nombreux pseudonymes et celles de deux auteurs de l'Antiquité, Encolpius, secrétaire de Pline, et Nicomaque Flavien, préfet du prétoire de Théodose, auteurs respectifs, selon Ratti, du *Satyricon* d'une part et du *Miles Marianus* ainsi que de l'*Histoire Auguste* d'autre part. L'A. s'intéresse aux emplois et avantages qu'ont tirés ces trois auteurs de l'usage de pseudonymes et retire de cette comparaison des considérations méthodologiques, notamment en ce qui concerne l'attribution d'une œuvre anonyme à un auteur. Suivent trois études en lien avec Augustin « Saint Augustin sur scène » (53-61) ; « Saint Augustin grammairien

et philosophe » (63-76) et ; « Saint Augustin a-t-il voulu interdire le *Querolus* ? » (77-95). Dans la première, l'A. s'intéresse aux sermons de l'évêque d'Hippone, à leur rédaction et aux différentes contraintes qui pèsent sur leur écriture (le public ; la voix et l'espace). La seconde concerne la nouvelle édition de l'*Abrégé de la grammaire de saint Augustin* (G. Bonnet et E. Bermon [éd.], Paris, 2013.) Après une brève introduction sur le contexte historique et le programme projeté par Augustin esquissé dans son *De ordine*, l'A. se penche sur les questions de transmission du traité, de compréhension du titre (le sens d'abrégé), d'authenticité et du lectorat. Suivent quelques observations, notamment sur l'influence de l'œuvre de Plotin sur les écrits d'Augustin. Dans la troisième, l'A. se focalise sur trois ouvrages et des renvois croisés qui existent entre eux : le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus ; le *Querolus* et la *Civitas Dei* d'Augustin (p. 77-89). Notons que l'A. propose de voir dans un passage d'Augustin, *Civ.* V 26, 2, un renvoi au *Querolus*. Cinq études diverses viennent conclure cette première partie : « Le diptyque des Nicomaque et des Symmaque au cœur de la polémique pagano-chrétienne » (97-115) où l'A. s'intéresse à l'usage qui devait être fait de ce fameux diptyque en ivoire, à sa datation et aux différentes interprétations des motifs ; « Culture et urbanisme dans l'Antiquité tardive : à propos de deux ouvrages récents » (117-128) où l'A. fait discute de *Culture profane et critique des sources de l'Antiquité tardive* de J.-P. Callu (Rome, 2006) et de Decor civitatis, decor Italiae. *Monuments, travaux publics et spectacles au vi^e^ siècle d'après les* Variae *de Cassiodore* de V. Fauvinet-Ranson (Bari, 2006) ; dans « Rutilius Namatianus : Jérôme Carcopino avait raison ! » (129-133), l'A. revient sur la datation proposée dès 1928 par le savant français pour le *De reditu suo*, qui était correcte (en 417). En revanche, l'hypothèse formulée par ce dernier sur le fait que cet ouvrage était inachevé est caduque depuis la découverte, en 1973, de fragments d'un second livre ; « À propos de F. Paschoud, *Eunape*, *Olympiodore*, Zosime » (135-147) ; finalement, « Jean d'Antioche et ses sources latines » (149-175). L'*Histoire Auguste* est au cœur de la seconde partie. L'A. aborde ce sujet à partir d'un point de vue personnel dans « mon *Histoire Auguste* » (179-190), pour suivre sur la datation et la diffusion de l'œuvre à travers trois études : « 394 : fin de la rédaction de l'*Histoire Auguste* ? » (191-225), répondant notamment aux objections portées à l'encontre de l'hypothèse de l'A. qui voit en Nicomaque Flavien senior l'auteur de l'œuvre ; « la date et la diffusion de l'*Histoire Auguste* » (227-245) et « l'*Histoire Auguste* et les provinciaux, entrailles de l'État » (247-262). Quatre études sont consacrées au contenu de l'*Histoire Auguste* : « Herennianus dans l'*Histoire Auguste*, Flavius Pollio Flavianus et Nicomaque Flavien senior » (263-276) ; « *Historia Augusta contra christianos*. Recherche sur l'ambiance antichrétienne dans l'*Histoire Auguste* », publié en collaboration avec J.-F. Nardelli (277-306) ; « l'*Histoire Auguste* et les barbares » (329-333) et « Zénobie » (335-337). « La signification antichrétienne des oracles de Virgile dans l'*Histoire Auguste* » (307-327) est un compte rendu inédit de l'ouvrage de M. Ekbom, *The* Sortes Vergilianae. *A Philological Study*, Uppsala, 2013. L'A. y aborde la question de la réappropriation de Virgile par certains auteurs chrétiens. Dans l'ensemble, le recueil est bien conçu, les thématiques bien définies, et l'A. a eu la bonne idée d'insérer dans les notes des renvois internes. On suit donc en toute logique une première partie dévolue aux relations entre chrétiens et païens dans l'Antiquité tardive, plus particulièrement sous le règne de Théodose, et aux différentes positions adoptées par les chercheurs sur le sujet. De même, la seconde partie permet au néophyte en matière d'*Histoire Auguste* d'approfondir ses connaissances sur cette œuvre son auteur (présumé), sa datation ou son contenu. Mais il faut attendre « l'*Histoire Auguste* et les barbares » pour avoir une idée générale de ce qu'est l'*Histoire Auguste*. Peut-être eût-il fallu le placer après « mon *Histoire Auguste* ». L'A. emploie avec aisance et maîtrise nombre de sources et

dresse des réflexions poussées (*e.g.* 277-306), quelque fois moins évidentes (par ex. p. 263-276). On regrettera l'absence de l'étude de Jérôme Carcopino annoncée à la p. 129. Certaines publications de l'A. sur le même sujet, mentionnées dans les notes, auraient pu compléter le recueil. Quoi qu'il en soit, le vif intérêt suscité par la lecture de ce livre ne peut qu'inviter le lecteur à se rapporter à l'ouvrage du même auteur, Antiquus error. *Les ultimes feux de la résistance païenne.* Scripta varia *augmentés de cinq études inédites*, Turnhout, 2010.

DAVID BENOIT

PETER RAUTMANN, *Delacroix*, Traduit de l'allemand par Denis-Armand Canal et Lydie Echasseriau, Paris, Citadelles et Mazenod, 1997, 350 p.

Histoire de la modernité (philosophie et littérature)

À l'occasion de la rétrospective du Louvre sur Eugène Delacroix, qui s'est donnée du 29 mars au 23 juillet 2018, la plus importante après l'exposition qui a commémoré en 1963 le centenaire de la mort de l'artiste, la remarquable synthèse de Peter Rautmann, publiée en 1997, prend valeur d'ouvrage de référence. D'où l'intérêt d'une recension pour en décliner l'importance, car la vision de Delacroix est loin d'avoir dit son dernier mot, autant par l'originalité des thèmes picturaux qu'elle représente, que par leur signification historique et politique, sociale et religieuse, à laquelle la richesse des commentaires et des notes de son fameux *Journal* ne cessent d'apporter de nouvelles perspectives. En effet, alors même qu'on serait tenté de penser qu'on a tout dit sur Delacroix, tout montré, tout analysé et qu'il n'y a plus de regard neuf possible sur cette œuvre monumentale, voilà qu'un questionnement inattendu relance à merveille le débat : comment inclure le spectateur, avec sa subjectivité et sa culture personnelle, comme partenaire engagé dans le concept artistique ? Delacroix lui-même appelait déjà de ses vœux ce genre de contemplation active. Et pour la rendre possible, il fallait avoir le courage de tout reprendre à zéro, fort de cette conviction qu'avait aussi Delacroix que « l'expérience est indispensable pour apprendre tout ce qu'on peut faire avec son instrument, mais surtout pour éviter ce qui ne doit pas être tenté » (p. 12) C'est ce que réussit Peter Rautmann en se concentrant d'abord sur le point de départ du romantisme et de la modernité, après la crise que l'art traverse après 1800, et en définissant la spécificité du renouveau apporté par Delacroix, par rapport à la tradition artistique européenne. Et s'il fallait redonner à la force de l'imaginaire, à l'art de la mémoire et à la réalité du rêve toute l'importance que l'on sait qu'ils ont eu pour Delacroix et qu'on a toujours mis en évidence, il fallait aussi oser élargir les points de vue et montrer comment la révolution et les sciences de la nature, la musique et la couleur, l'art européen et extra-européen, le fragment et la totalité s'insèrent et se comprennent dans la nouvelle perspective de l'artiste. « Pour saisir Delacroix dans sa création, dit Peter Rautmann, il ne suffit pas de s'en tenir à l'état final et de se limiter aux tableaux et aux peintures murales. Il convient d'évoquer le processus même du travail artistique dans sa cohérence et sa dynamique propre, d'inclure et de comparer les dessins et les esquisses, les gravures et les photographies, depuis l'idée initiale jusqu'à l'œuvre achevée, afin de mettre en lumière les ruptures, les éventuelles différences entre la pensée première et son élaboration, ainsi que les compromis et les adoucissements lors des finitions » (p. 14) Chaque page dégage ainsi de manière remarquable et originale certains aspects de la sensibilité psychique et émotionnelle de l'artiste qui se dissimule aussi bien dans les thèmes iconographiques, religieux ou historiques, qu'il a privilégiés, que dans son journal littéraire. Dans ce sens, dit l'auteur, la périodisation chronologique est éclairante puisqu'elle laisse transparaître un drame et une dynamique, née de l'œuvre et de son évolution. Et pour la présenter avec toute la précision nécessaire, il fallait s'efforcer d'obtenir « la clarté d'une biographie ».

Une bibliographie très complète invite le lecteur à découvrir d'autres travaux et perspectives sur ce peintre qui est loin d'avoir dit son dernier mot.

JEAN BOREL

Histoire contemporaine (philosophie et littérature)

GILLES DELEUZE, MARC HAAS (éd.), *Le cours de Gilles Deleuze : 1979-1987*, Lausanne, Eidos Éditions, 2017, 5 vol. (352, 448, 380, 423, 485 p.)

Depuis plusieurs années déjà, la Bibliothèque nationale de France et l'association *Siècle Deleuzien* avaient mis en ligne, au format audio, les cours du philosophe. Toutefois, et aujourd'hui encore, aucune indexation ne structurait cette énorme matière de 413 heures (sinon les titres et les dates des cours). Retrouver dans un tel ensemble les éléments utiles à une recherche précise était ainsi presque inenvisageable. L'énorme ouvrage établi par Marc Haas comble cette lacune. Les volumes qu'il édite n'offrent pas une simple transcription, mais la transformation de cette matière en un immense dictionnaire. Des cinq volumes, les trois premiers s'intéressent aux *Notions, thèmes et concepts*, organisés alphabétiquement ; les deux derniers développent chronologiquement *Les Philosophes et leur philosophie* (vol. 4, *De l'Antiquité au XVIIIe siècle* ; vol. 5, *Du Romantisme à la philosophie contemporaine*). L'ensemble compte un millier d'articles. L'éditeur y exploite tantôt littéralement les phrases de Deleuze, tantôt en résume synthétiquement le propos, avec un véritable talent de lexicographe pour la concision et la clarté. Dans tous les cas, une référence à la date du cours et au minutage précis de son déroulement permet de se référer aux paroles mêmes de l'orateur. Notons qu'à cette fin, le site des Éditions Eidos (fondées pour cette publication) met précisément à disposition (gratuitement, comme la BnF et *Siècle Deleuzien*, mais ici de façon complète et organisée) l'entier de cette documentation sonore. Pour qui aurait préféré pouvoir lire l'entier d'un cours plutôt que certains éléments découpés, certaines transcriptions complètes (qu'on peut espérer complétées dans un avenir proche) y sont également disponible. Cet immense travail offre une formidable porte d'entrée à la pensée de Deleuze, et l'occasion de retrouver cette oralité unique, d'une grande simplicité d'accès, d'une familiarité touchante et d'une clarté indéniable, tranchant, comme on l'a communément remarqué, avec les écrits d'une lecture souvent difficile). Faut-il regretter, à l'heure des humanités numériques, que l'éditeur n'ait pas simplement indexé informatiquement une matière déjà disponible en ligne ? Il y avait là matière à établir une édition critique sonore pour le moins novatrice, plutôt que d'imposer à la parole deleuzienne une classification unique, imprimée et immuable. Toutefois, fidèle en cela à la manière de Deleuze, le découpage fin et riche, ainsi que le système précis de renvois permettent au lecteur de s'orienter aisément « en rhizome » dans ces amples volumes. On salue donc avec enthousiasme cette publication.

JONATHAN WENGER

Philosophie médiévale

EMMANUEL FALQUE, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017, 455 p.

L'ouvrage du phénoménologue, professeur à l'Institut catholique de Paris, vient non seulement clore un triptyque portant sur la période patristique et médiévale (*cf. Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Vrin, 2000 ; *Dieu, la chair et l'autre*, PUF, 2008), mais se situe également en conclusion d'un plus long parcours où viennent se placer encore deux autres triptyques – l'un portant sur la philosophie de l'expérience religieuse (*Triduum philosophique*, Cerf, 2015) et l'autre sur « phénoménologique et méthodologique » (*Passer le Rubicon*, Lessius, 2013 ; *Le combat amoureux*, Hermann, 2014 ; *Parcours d'embûches*, Éd. franciscaines, 2016). La

spécificité de cet ouvrage est de se concentrer sur un contexte d'écriture particulier : celui des monastères, entre le XIe et le XIIe siècle. L'hypothèse sous-jacente à l'exploration que nous fait faire l'A. est que c'est dans le contexte du cloître que l'expérience (*experire*) développe son intelligibilité première en philosophie/théologie occidentale et que la relecture de ce *liber experientiae* éclaire le travail contemporain de la phénoménologie, redonne sens à bon nombres de ses intuitions originales, voire lui ouvre des pistes de renouvellement face aux apories qui la caractérisent. L'A. trouve l'élan de son ouvrage avec le travail de Philippe Nouzille (*Expérience de Dieu et théologie monastique au XIIe siècle*, Cerf, 1999) et le prolonge en faisant résonner l'une avec l'autre l'écriture monastique et celle des grandes figures de la phénoménologie du XXe s. Le texte est structuré en trois grandes parties, dévolues à chaque fois à des textes propres à des auteurs membres d'ordres monastiques distincts : (I) bénédictins – Anselme de Cantorbéry ; (II) victorins – Hugues et Richard de Saint-Victor ; (III) cisterciens – Aelred de Rievaulx et Bernard de Clairvaux. Cette structuration est elle-même reconduite à trois mouvements distincts : (i) « Dieu qui vient à l'idée » ; (ii) « Lire Dieu dans le monde » ; (iii) « Retour sur soi dans/par l'affect ». L'ensemble permet de traverser plusieurs des zones d'investigation de la phénoménologie : (a) herméneutique – Gadamer, Ricoeur ; (b) corps vivant – Merleau-Ponty, Husserl ; (c) affectivité – Heidegger, Lévinas, Henry. Chaque partie est structurée de façon équivalente, commençant par une exposition du contexte expérientiel des auteurs ainsi que de quelques « expériences » marquantes, passant par une analyse des descriptions de l'expérience (manifestation et compréhension ; lire et vivre ; geste et parole ; affect et empathie), terminant sur un développement à la teneur « éthique » (dette ; tiers ; liberté/apérité). À chaque fois, c'est donc bien une « expérience » qui donne l'impulsion de l'écriture : l'expérience du Val d'Aoste et de la liturgie pour Anselme, la direction de l'ordre canonial pour Hugues, l'expérience de l'infirmerie et de la mort de son frère pour Bernard. Le texte de l'expérience monastique, tel que l'A. nous le propose, est toujours dépendant du contexte expérientiel qu'il réfléchit. L'A. produit dans son ouvrage une véritable texture : de nombreuses références à de multiples écrits sont tissés dans le texte, avec souvent l'appui du latin pour mieux suivre la construction du sens exposé par les médiévaux. L'A. lie constamment à ses textes d'étude les références aux textes des phénoménologues (avec souvent l'appui de l'allemand), tout en restant rigoureusement proche de son matériau premier. C'est là que jaillit une des difficultés principales pour la lecture : beaucoup de parenthèses, de crochets et de guillemets, ainsi qu'une pratique de la citation qui intègre toujours celle-ci dans le flux du propos. Ajouté à cela un style un peu redondant, on se retrouve avec un texte dont l'expérience pourrait rebuter certains. Cependant, cela ne devrait pas effrayer le lecteur : l'ouvrage est une mine de découvertes, tant sur le plan des textes médiévaux que des intuitions en phénoménologie et théologie. La résonance entre textes médiévaux et textes phénoménologiques traverse le mur des époques sans faire violence à l'une ou à l'autre, mais découvrant une communauté de réflexion dans et par l'expérience. L'investigation des textes permet à l'A. de rentrer en discussion – parfois explicite, bien souvent sourdement implicite – avec Jean-Luc Marion. En effet, là où l'établissement de la *donation* comme nom du phénomène comme tel a permis une avancée certaine en phénoménologie dans l'orientation de son enquête, une certaine densité a été perdue, à la faveur d'une forme excessive du phénomène (*cf. Étant donné*, PUF, 1997 – mais aussi de Jacques Derrida, *Donner le temps*, Galilée, 1991, *Donner la mort*, Galilée 1992 et *Pardonner*, Galilée, 2012). L'existence dans sa densité, c'est-à-dire dans l'expérience comme *épreuve*, comme *traversée*, comme condition de l'homme, est comme oubliée par ce qui prend les traits d'une condition sans condition : « Si le don en effet était tel qu'il pouvait se donner où il veut et quand il veut, à partir du phénomène lui-même et tel que lui-même,

dans une pure abstraction "du donateur et du donataire" [Derrida] voire du "don lui-même" [Marion], et indépendamment de toutes ses conditions d'émission et de réception et même contre elles, qu'en est-il alors du *poids de la dette* et de notre humanité "tout court" ? » (p. 123). C'est-à-dire que la limite recherchée dans la quête de la donation semble oublier la relation effective qui se tient dans la traversée de la densité, la traversée christologique de l'incarnation en tant que traversée de la dette. Si le don et l'amour ne sont manifestes que dans la mesure où ils échappent à la logique de l'échange structurée par la réciprocité, cela ne veut pas pour autant dire que la relation entre les partenaires doive être signalée comme perdue. L'A., en lisant les écrits des moines, retrouve le témoin de cette densité dans le nom de la « reconnaissance » (p. 353). C'est pour cela que la partie centrale sur les victorins est sans doute la plus importante : elle montre comment l'habitation du monde par la lecture et le geste atteste de cette densité, lieu de création du monde et de la fraternité, comment elle donne ses traits à cette « reconnaissance », permettant à *ce qui est reconnu* (l'amour, Dieu, la révélation) de se donner dans la densité. Il vaut la peine en conclusion de mentionner les différents textes abordés par l'auteur, dans la mesure où ils constituent le matériau de base de son étude et que l'éventuel lecteur pourrait être intéressé de savoir ce dont il va lire l'analyse : pour Anselme de Cantorbéry, le *Proslogion* et le *Cur Deus homo* ; pour Hugues de Saint-Victor, le *Didascalion*, le *De tribus diebus*, le *De verbo Dei* et le *De institutione novitiorum* ; pour Richard de Saint-Victor, le *De trinitate*, ; pour Aelred de Rievaulx, le *Dialogus de anima*, le *De spirituali amicitia*, le *De speculo caritatis* et divers sermons ; pour Bernard de Clairvaux, les sermons sur le Cantique des Cantiques, le *De diligendo Deo* et le *De gratia et libero arbitrio*. Le corpus de textes explorés est important, sans mentionner les textes issus de la tradition phénoménologique que l'A. met en dialogue avec ces textes médiévaux. On relèvera ici le manque malheureux d'une bibliographie générale à la fin de l'ouvrage. Seul un index des noms et la table des matières permet de se repérer dans celui-ci.

ELIO JAILLET

Philosophie moderne

MICHAËL FŒSSEL, *L'avenir de la liberté de Rousseau à Hegel*, (Une histoire personnelle de la philosophie), Paris, Presses universitaires de France, 2017, 212 p.

Dans ce livre sur le thème de la liberté, Michaël Fœssel, Professeur à l'École polytechnique (Paris-Saclay), se propose de découper un pan de l'histoire de la philosophie allant de Rousseau jusqu'à Hegel. Il fonde ce découpage sur l'importance particulière qu'acquiert le concept de liberté entre le XVIIIe et le XIXe siècle. Les auteurs qui occupent cette période ne conçoivent plus la liberté comme simple « capacité d'agir à sa guise », mais comme « un motif qui confère sens et rationalité à l'action » (p. 15). L'A. se propose ainsi d'étudier la théorie de la liberté de Rousseau, Kant et Hegel, sur fond de Révolution française. Chez Rousseau, la liberté ne va pas sans contrainte. Au contraire, elle s'entend au sens d'autonomie *en tant que respect de la loi* qui vaut pour tous, à laquelle tout citoyen participe. Si la liberté est déjà présente naturellement chez l'homme, elle ne peut exister qu'au sein d'un État garantissant l'égalité entre ses membres. La violence faite à nos inclinations naturelles et aux anciennes institutions est-elle nécessaire pour réaliser ce que l'A. estime être « *le* projet de la philosophie moderne : penser la liberté comme devenir de l'humanité, c'est-à-dire comme l'horizon dans lequel se déploie la capacité de l'homme à s'émanciper de tout ce qui le contraint » (p. 58) ? Kant est ensuite présenté comme l'héritier direct de Rousseau en ce qui concerne la liberté en tant qu'autonomie. Mais le philosophe de Königsberg reprend le concept

d'autonomie développé par Rousseau afin de le généraliser : « l'obéissance à la loi n'est pas simplement la définition de la liberté politique, mais celle de la liberté en général, donc aussi celle du sujet individuel » (p. 108). La loi à laquelle obéit l'individu n'est plus celle qui a été élaborée par une volonté collective, mais celle qui émane de sa propre volonté individuelle. Pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, écrit l'A., la raison humaine n'est plus définie comme faculté de connaître, mais comme faculté de produire une loi interne qui guidera l'intention morale de l'individu. Cette loi est une loi de la liberté parce qu'elle ne fonde pas une contrainte mais une obligation, en ceci que sa force déontique ne provient pas de l'extérieur du sujet mais de sa raison pratique. La liberté, chez Kant, est obéissance du sujet à lui-même comme « sujet universel doué d'une raison qui légifère sur la volonté » (p. 109). La dernière étape du découpage de l'histoire de la philosophie voulu par l'A. pour étudier le concept de liberté concerne Hegel. Pour l'A., la conception de la liberté de Hegel montre que l'histoire mondiale « est l'expression, dans le temps, de la puissance de la liberté de l'esprit » et qu'elle « exprime chronologiquement le désir humain de s'émanciper de toute tutelle arbitraire » (p. 149). Comme Kant, Hegel reconnaît que la liberté est obéissance à une loi consentie par le sujet, mais contrairement à lui, il ne la réduit pas à cette définition : la liberté ne peut être définie que rationnellement. Mettant l'accent sur la collectivité, Hegel affirme que la liberté vécue consiste, pour le sujet, à « être chez soi dans l'autre » (p. 174). La liberté n'est plus, comme chez Kant, le point de départ de toute expérience morale, ou, comme chez Rousseau, innée et reconquise, mais c'est une libération. La liberté humaine consiste en sa prise de conscience par les hommes, d'abord individuellement puis collectivement.

LAURÉLINE DARTIGUEPEYROU

MOGENS LAERKE, *Les Lumières de Leibniz. Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More*, (Les Anciens et les Modernes : études de philosophie 20), Paris, Classiques Garnier, 2015, 439 p.

Cet ouvrage, dont la méthode est amplement discutée dans les cent premières pages, propose une entrée assez originale dans les études leibniziennes. En effet, il ne s'agit pas d'offrir de nouveaux éclairages ou une nouvelle interprétation d'un texte leibnizien particulier, et encore moins d'aborder l'ensemble de l'œuvre du philosophe selon un point de vue synthétique, mais d'examiner certains de ses écrits dans le contexte des configurations du monde intellectuel auquel il appartient et dont il est un élément toujours actif et engagé. L'auteur estime que la prise en compte de ce cadre de discussion est nécessaire à la véritable compréhension du sens des textes leibniziens, et tout particulièrement de ceux qu'il se propose d'étudier dans cet ouvrage. Nous comprenons alors mieux son titre : *les Lumières de Leibniz. Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More* ; ces Lumières ne renvoient pas ici à la philosophie des Lumières, en laquelle on chercherait à retrouver la présence de la pensée et des écrits leibniziens, mais expriment la « perspective immanente de Leibniz sur son propre monde intellectuel », selon la définition qu'en donne l'auteur (p. 13). Ce dernier s'emploie donc à faire apparaître dans cet ouvrage la fécondité d'une telle catégorie dans l'interprétation des textes leibniziens : c'est ainsi qu'il justifie dans un deuxième temps leur lecture au sein de controverses précises dans lesquelles ils se situent. Il ne s'agit pas en effet d'en faire une catégorie abstraite qui poserait l'existence d'une communauté d'hommes éclairés et éduqués de son époque auxquels Leibniz s'adresserait, mais d'identifier des configurations précises, exigeant le déploiement de stratégies d'écriture circonstanciées, révélant cependant les invariants d'un certain *ethos* leibnizien : souci de la modération,

refus de l'audace intellectuelle, de l'esprit sectaire, ouverture à l'érudition et à la tradition. Ces configurations, l'auteur les nomme donc des controverses, dont il fournit une définition étroite : « tout échange discursif, ou dispositif d'énonciation, qui implique plusieurs interlocuteurs et qui tourne autour de l'interprétation d'un texte » (p. 23-24). L'auteur s'oppose ici à une conception purement sociologique ou institutionnelle de la controverse où les agents seraient identifiés en premier lieu par leur position sociale ; dans cette étude, il s'agit d'examiner la constitution de conflits philosophiques liés à l'interprétation de textes et dont la considération permet à son tour une juste interprétation des textes auxquels ils donnent lieu. Cette méthode de lecture, que l'auteur qualifie par ailleurs de « perspectivisme historique », est déployée dans quatre chapitres portant chacun sur une controverse particulière, chapitres dont il faut souligner la grande érudition mais également l'élégance de l'écriture qui en rend la lecture particulièrement agréable. L'auteur met donc une première fois à l'épreuve sa méthode à propos des échanges entre Leibniz et Pierre-Daniel Huet sur l'interprétation et l'authenticité des textes bibliques, objets de vifs débats aux Pays-Bas, relancés notamment par l'écriture du *Traité théologico-politique* de Spinoza. Leibniz estime qu'on ne peut se contenter de condamner les mises en doute de la vérité et de l'authenticité des textes sacrés : il faut y répondre. Il se tourne alors vers l'érudit français qui publiera à cet effet un étrange texte, la *Demonstratio evangelica* (1679), qui se présente comme une démonstration *more geometrico* de la vérité et de l'authenticité de la Bible. Ce texte a généralement été considéré comme médiocre et inutile ; il s'emploie notamment à relativiser la certitude géométrique, dont les axiomes relèveraient d'une forme de consensus psychologique, pour élever la certitude morale qui aurait autant, sinon plus, de fondement. Leibniz remarque les faiblesses des différents arguments de Huet, et ne peut souscrire à cette conception de la connaissance : pour lui, la certitude géométrique est logique, la certitude morale est psychologique. Comment se fait-il alors que Leibniz se soit intéressé à Huet et l'ait défendu contre ses critiques ? L'auteur reconstruit finement la position de Leibniz dans ce débat : ce qu'il loue chez Huet, et qu'il encourage chez ses pairs, c'est le souci de convaincre les autres, ce à quoi le *more geometrico* sert de moyen s'il est bien employé – ce que Huet n'a pas toujours su faire –, au lieu de poursuivre une certitude toute individuelle. Ce qui dessine alors, c'est l'opposition au sectarisme de certains cartésiens nullement soucieux d'établir une forme de certitude commune qui mettrait fin aux disputes. Ce qui guide alors l'écriture leibnizienne, c'est la défense d'une certaine attitude intellectuelle bien plus qu'une convergence de fond sur les thèses échangées. L'auteur entend montrer que ces questions d'éthique intellectuelle travaillent également les échanges entre Leibniz et Bayle à l'occasion de la publication du *Dictionnaire historique et critique* de ce dernier. L'auteur analyse en ces termes la différence entre ce *Dictionnaire* et les projets encyclopédiques de Leibniz qui s'exprime dans les remarques qu'il adresse à Bayle. Il loue en ce dernier l'impartialité théologique qu'il revendique mais s'inquiète de l'effet produit par son œuvre qui, en s'amusant à établir la liste des erreurs des hommes en quête de connaissance, tend à humilier et décourager la raison, et irait jusqu'à mettre en péril la foi qui ne pourrait plus elle-même revendiquer quelque prétention à cette vérité apparaissant alors inaccessible aux hommes. Une encyclopédie doit au contraire être un outil permettant de cultiver la raison. L'auteur analyse ainsi la sympathie mêlée de crainte qu'éprouve Leibniz à l'égard de l'ouvrage de Bayle qu'il juge à l'aune de ses vertus et vices intellectuels : sincérité, impartialité, mais également humilité pernicieuse. Les configurations analysées dans les deux derniers chapitres sont encore plus complexes. La controverse avec Regis sur l'interprétation d'un article des *Principes de la philosophie* de Descartes met au jour des revirements

leibniziens à l'égard des cartésiens français dont Regis est un des principaux chefs de file : d'abord conciliant, Leibniz s'engage ensuite dans une polémique publique avec ce dernier sans la mener cependant jusqu'au bout. Pour l'auteur, Leibniz suit toujours en cela son éthique intellectuelle de modération qui le conduit à ne pas faire inutilement étalage de sa supériorité ; en revanche, il combat avec une certaine intensité quelques cartésiens allemands assez médiocres, dans la mesure où, par leur mépris des Anciens, ils représentaient un danger pour la jeunesse du pays, en favorisant la constitution de mauvaises habitudes intellectuelles. Une profonde cohérence lierait ainsi ces attitudes apparemment contradictoires, renforçant ainsi les conclusions établies par l'auteur aux chapitres précédents. Enfin, la situation la plus complexe analysée au dernier chapitre réunit Leibniz, Henry More et Johann Georg Wachter autour de l'interprétation de la cabale, situation médiatisée, qui plus est, par l'interprétation faite de la métaphysique de Spinoza par chacun de ces acteurs. Plutôt que de servir à analyser le regard que porte Leibniz sur la philosophie de More, cette controverse contribue à révéler le sens leibnizien de l'interprétation des textes. C'est en tout cas l'approche assez stimulante de l'auteur qui s'appuie sur les deux interprétations différentes de la cabale publiées par More : dans les *Conjectura cabbalistica* (1653) et dans les *Fundamenta philosophiae* écrits plusieurs années plus tard, texte lui-même critiqué par Wachter. Leibniz rejoint les conclusions de More qui, dans les *Fundamenta*, rejette le panthéisme de la cabale authentique tandis que les *Conjectura* en avait proposé une version amendée et en réalité déformée, conforme à l'orthodoxie chrétienne. Pourquoi Leibniz choisit-il alors d'associer More aux cabalistes ? C'est qu'il entend sauver More de son propre sectarisme qui dans un même mouvement d'exclusion le conduisait à s'opposer à la vraie cabale comme aux mécanistes. Il s'agit alors de transformer l'apport négatif de More au débat intellectuel en contribution positive, pour autant que c'est une fausse, mais plus généreuse, interprétation de la cabale à laquelle il se trouve associé par Leibniz, celle des *Conjectura*. C'est à nouveau une certaine éthique de la discussion savante qui nourrit l'engagement et l'écriture du philosophe allemand. En conclusion, la méthode suivie par l'auteur convient parfaitement aux écrits assez circonstanciels de Leibniz isolés dans cet ouvrage, et ne peut constituer la seule perspective sur son œuvre, comme il le reconnaît volontiers. Ces études de cas éclairent toutefois de manière décisive un certain principe d'écriture et une certaine ambition à l'égard du débat intellectuel propres à Leibniz qu'il s'agit en effet d'avoir toujours à l'esprit à la lecture de l'ensemble de ses textes.

CLAIRE SCHWARTZ

PIERRE GISEL, *Qu'est-ce qu'une tradition ? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*, Paris, Hermann, 2017, 162 p. — Théologie contemporaine

Nous avons affaire ici à un essai qui se situe dans la suite des recherches de Pierre Gisel sur les rapports et interactions entre « religieux », « société » et « théologique » – on se référera à la collection de textes parus en 2012 au Cerf sous l'intitulé *Du religieux, du théologique et du social*. Le but de la présente publication est de jeter un éclairage sur la situation actuelle de la société au-travers de la notion de *tradition*, sans « se lancer dans une défense de la tradition pour la tradition, en posture de remobilisation militante » (p. 7), fidèle au travail sur les frontières auquel l'A. se dévoue depuis un certain temps déjà. Au cœur du texte, c'est le rapport entre *identité* et *vivre-ensemble* qui appel à être réinvesti par une tentative de définition de ce qu'est une *tradition*, ici vu sous un angle qui la relie profondément au *religieux*, à son histoire occidentale telle qu'elle se prolonge dans la sécularisation et ce que l'on dit de la situation sociale et politique contemporaine, faîte de replis et d'éclatements. Ainsi,

l'essai se structure en 5 chapitres et une reprise finale. Chacun des chapitres éclaire une facette de la notion de *tradition* tout en suivant un déploiement pédagogique : (I) le premier chapitre s'attaque à une définition générale de la *tradition*, suivant des intuitions données par la lecture de l'égyptologue allemand J. Assman et du philosophe écossais A. Macyntire. Le trait marquant de la tentative définition de l'A., est l'historicité de la tradition, dans un double sens de *mémoire instauratrice* et de *narration créative* : « Une tradition s'instaure au présent, se donne un passé et ouvre un avenir » (p. 28). Il n'y a donc pas d'absolutisation de la tradition, et en même temps l'A. insiste sur la pertinence tant *interne* qu'*externe* de la tradition : les *traditions* jouent un rôle non-seulement pour elle-même, mais aussi pour la société humaine qu'elles mettent en perspective. Les trois prochains chapitres s'attaquent à définir les interactions de la *tradition* avec la société générale : (II) la définition de la rationalité *propre* à la tradition dans son lien avec une rationalité plus générale ; (III) la définition de la rationalité *commune* dans laquelle s'insère la tradition, et qui lui donne sa pertinence publique ; (IV) la définition des *limites* de cette interaction, par une critique du *théologico-politique*, non pas comme une critique de la *tradition*, mais du *tout-surplombant* et *totalisant*. Le dernier chapitre donne la clef de lecture de l'ensemble de l'essai : (V) ce qu'il s'agit de penser, depuis le départ, c'est le *différent*, à la suite de Jean-Luc Nancy. Il n'y a de *commun* que dans le jeu des *différences* et des *différends* : « il y a, d'abord, à reconnaître une différence foncière entre toute référence ou visée qu'on voudrait idéale et quelque réalisation que ce soit, politique ou autre : c'est là une différence *constitutive*, donc de droit, non de fait seulement » (p. 128), et c'est sous cette condition générale que peut être pensé le rôle de la tradition, dans toute sa fécondité : « Le symbolique est ce qui permet et à quoi donnent forme les cultures et les traditions, offrant au travers de ce qu'elles mettent en place un espace de *médiations* entre l'humain et le monde, entre humains différents, entre soi et soi. [...] Le symbolique est ainsi affaire de *tiers*, justement en grave défaut dans nos sociétés de modernité tardive, qui ne connaissent que des entités simples et leur juxtaposition, heureuse ou non » (p. 126). C'est ici que l'on peut identifier la force de cet essai, qui est le résultat d'une maturation progressive de la problématique théologique du rapport entre *différence* et *identité*. C'est un jeu qui se joue en l'homme, face au monde, traversé de transcendance. Le questionnement remontre aux premiers travaux de l'A., depuis sa thèse *Vérité et histoire* (1977), les publications notables comme *La Création* (1981) et *L'excès du croire* (1990) jusqu'à la *Théologie* (2007). Dans un langage à la dominante philosophique, c'est donc aussi, voir principalement, une réflexion théologique de fond qui s'exprime dans cet essai. On tente ici de maintenir active la tension entre *particularité* et *universalité*, sans jamais la résorber dans une synthèse totalisante, mais en invitant à une fécondation mutuelle des réalités données et concrètes face à un *hétérogène* (certains pourront y voir un autre mot pour *Dieu*) qui les excède et en même temps les relance toujours à nouveau. C'est peut-être là que l'essai marque aussi sa limite : bien que la littérature convoquée soit abondante, et que la reprise – malheureusement souvent implicite – des efforts passés de l'A. offre une définition dynamique de la notion de *tradition*, les nombreux et rapides changements de registres (théologique, philosophique, selon différentes écoles, toujours historique, sociologique, politique, etc.) rendent la corrélation entre *pensée* et *réalité* difficile. L'essai pousse son travail sur les frontières jusqu'à un point où des concepts comme « l'humain », « l'excès » ou le « tiers » dominent plus la définition en cours que les réalités concrètes dont ces termes tentent de rendre compte : on jongle avec des évocations rapides du contenu des traditions (ainsi, seuls le judaïsme et le christianisme sont nommés dans les titres [pp. 12-17 et pp. 17-24]) et la référence à la rationalité effective de la vie sociale et politique n'est pas suffisamment développée, ou trop rapidement – après

on concédera aussi les limites de la tâche face au format (162 p.). L'exercice peut être, au mieux, programmatique. Dans ce sens, un ouvrage tel *Democracy and Tradition* (2004) du philosophe-éthicien Jeffrey Stout, plus orienté par la pragmatique de la réalité démocratique, serait un complément nécessaire à cet essai qui reste, à notre sens, dans des considérations encore trop *générales* et *surplombantes*. Cela ne retire cependant rien à l'importance de l'essai qui montre bien en quoi la tradition est un élément nécessaire à la vitalité du vivre-ensemble. Le potentiel de la tradition ne doit pas être sous-évalué, et son effectivité concrète mérite une attention régulatrice, afin de maintenir active la tension entre *identité* et *différence* à la faveur du vivre-ensemble.

ELIO JAILLET

FRANÇOIS DURAND, *Le témoignage du Ressuscité. Contribution à une théologie fondamentale de l'expérience pascale*, Namur, Lessius, 2016 (Donner raison – théologie 50).

Cet ouvrage est à cheval entre l'essai et la synthèse dans la tentative de dire la pertinence effective et contemporaine de l'attestation qui dit : « Jésus-Christ vit ». Au-travers du nombre impressionnant de références que l'A. tisse en un seul texte, c'est le rapport entre « expérience (pascale) » et « vérité » (christologique/trinitaire) qui est réinvesti à la faveur d'une théologie du témoignage – on voudrait pouvoir employer ici le terme de « martyrologie » autrement que dans le sens d'une mémoire des martyrs sanglants. En effet, le concept clef de « témoignage » tel que le propose cet ouvrage serait à placer au point de départ de tout développement christologique et ecclésiologique, les intriquant l'un dans l'autre dès le départ. La propédeutique au discours chrétien ainsi envisagé par cet ouvrage porte sur le témoignage : « C'est en effet en pensant la réalité du témoignage que nous espérons nous situer le plus près possible du lieu d'émergence de la vie véritable » (p. 8). L'ouvrage se présente en quatre grandes parties, dont les trois premières sont basés sur la distinction de H. Kessler (*Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1985) entre *origine*, *fondement* et *genèse* de la foi pascale (pp. 126-133) : (I) l'évocation du contexte de réflexion postmoderne sur la résurrection, avec – à gauche – la déconstruction (surtout Jean-Luc Nancy) et – à droite – la *Radical Orthodoxy* (surtout John Milbank) ; (II) une investigation de la doctrine de la réconciliation de la *Dogmatique* de Karl Barth (vol. 17 à 26, avec un accent sur les vol. 23 à 25, ch. XVI « Jésus-Christ, le témoin véridique »). Elle sert pour l'A. de point de départ à l'élaboration de son concept-clef de « témoignage », en tant qu'il dépend fondamentalement du « mystère pascal » – la théologie barthienne vient ici en réponse tant à la déconstruction qu'à la *Radical Orthodoxy*, en évitant, selon l'A., les écueils tant de l'un que de l'autre : « Nous sommes [...] à la recherche d'une pensée théologique non totalisante, laissant sa pleine place à la Révélation sans pour autant *résoudre* absolument les questionnements existentiels de nos contemporains. » (p. 96) ; (III) une analyse de la dynamique pascale du témoignage dans le diptyque Luc-Actes en tant que cette dynamique affirme l'Église née de la Pentecôte dans le mouvement de la résurrection, tel qu'il culmine à l'Ascension – c'est la partie « biblique » de l'ouvrage ; (IV) une élaboration du rapport entre témoignage, mystère pascal et « expérience », sur la base de la philosophie de Jean Nabert (1881-1960) et de celle de Paul Ricoeur (1913-2005) suivant une pente herméneutique et éthique. Au cœur de cet ensemble complexe qui transgresse les limites habituelles des disciplines de la théologie, il s'agit avant tout, suivant l'A., d'indiquer selon une perspective de théologie fondamentale la puissance de l'efficacité *contemporaine* de la résurrection dans la mesure où la parole lui est laissée

et que l'attestation qu'elle suscite est reconnue – la logique du témoignage est ainsi présentée comme celle qui laisse à la résurrection sa propre puissance : c'est elle seule qui engendre la parole du témoin qui l'atteste et qui engendre conjointement ce même témoin à sa propre vie. « Nous estimons qu'il est aujourd'hui plus opportun de laisser émerger le discours théologique à partir de l'expérience chrétienne au cœur de laquelle l'efficacité de la Résurrection se révèle » (p. 292). Cet extrait résume bien l'entreprise de l'A., ainsi que toute sa difficulté. Il s'agit de faire une théologie contemporaine qui respecte l'exigence posée par la rigueur de l'objectivité théo-logique tout en fécondant le champ de l'existence théo-logique au-delà des interdits apparents placés sur l'« expérience » humaine ; on pourrait dire qu'il s'agit mener Barth au-delà de Barth en postmodernité. « Pour élaborer une théologie fondamentale de l'expérience pascale, il est donc nécessaire de tenir ensemble la révélation biblique, la tradition du témoignage maintenue vivante dans l'Église et l'expérience, appréhendée comme trace d'un absolu qui s'atteste » (p. 294). La prospection réussit par la quantité des intuitions fulgurantes, ainsi que par l'audace avec laquelle elle noue en un seul texte des registres, des mondes d'auteurs et des réalités différentes. Cependant, la densité des propositions et des connexions établies peut rendre difficile la claire et distincte compréhension des thèses directrices. À cela palie les différentes conclusions intermédiaires qui ponctuent l'ouvrage et la conclusion générale. Si la volonté de l'A. est de faire respirer la théologie *à partir* des réalités pratiques – en référence notamment aux ouvrages de Christophe Théobald, *Le christianisme comme style* (2 t.) – dans lesquelles est attestée le Ressuscité, son texte reste en revanche un peu au-dessus ces réalités. À titre d'exemple : « Incarner sa foi chrétienne dans une pratique consiste en effet à faire la volonté du Père, telle qu'elle nous est révélée par le Fils, dans l'Esprit, et donc à entrer dans une dynamique de conversion permanente » (p. 326). Il s'agit là bien d'un énoncé de théologie fondamentale qui dit de lui-même sa dépendance à l'égard de la réplique de son complément pratique. L'ouvrage est traversé d'allusions à ce domaine pratique sans en déterminer pour autant les traits – excepté au-travers des notions générales d'« histoire » et d'« expérience » – justement parce qu'il veut souligner avant tout l'écoute qui doit être allouée à ce domaine pratique. Le texte atteste ainsi de sa dépendance à l'égard de ce qu'il appelle une *pragmatique de l'Esprit* (p. 264). Si l'A. veut montrer la place inaugurale du témoignage issu de l'expérience pascale pour la théologie chrétienne, il ne confond pas son propre propos avec ce témoignage, bien qu'il en dépende herméneutiquement. On ne saurait minimiser le caractère stimulant et fécond de la lecture de cet ouvrage pour toute réflexion d'ordre dogmatique, de théologie fondamentale, voire de missiologie. Quelques remarques formelles pour conclure : la littérature secondaire qui appuie l'ensemble de l'entreprise est principalement francophone et anglophone, avec quelques références hispanophones et italophones. On relèvera la présence utile d'un index biblique et d'un index onomastique, mais malheureusement aucun index thématique.

ELIO JAILLET

Histoire des religions

GUY G. STROUMSA, *Religions d'Abraham. Histoires croisées* (Histoire des religions, 6), Genève, Labor et Fides, 2017, 352 p.

Cet ouvrage de Stroumsa est une compilation d'articles publiés depuis 2000 dans différents ouvrages. La plupart des articles a été rédigé en anglais, la traduction proposée – généralement plus courte que les textes originaux – ici est donc inédite. L'objectif de l'ouvrage est double : d'une part traiter des rapports entre judaïsme, christianisme et islam (surtout dans l'Antiquité), et d'autre part

présenter la construction de la discipline histoire comparée des religions. Si le titre *Religions d'Abraham* se justifie pour les huit premiers chapitres, ce n'est pas le cas pour les cinq derniers. La diversité des thèmes n'empêche pas une unité dans la démarche : Stroumsa présent longuement l'histoire de la recherche et l'évolution des représentations. Le côté positif de la démarche est la démarche de complexification : en étudiant les évolutions, Stroumsa sort des représentations figées, ce qui est stimulant et nous fait réfléchir à notre regard contemporain, au fait que celui-ci n'a rien de neutre et qu'il découle aussi de diverses évolutions. Le côté moins positif est que si l'histoire de la recherche est nécessaire pour étudier un sujet, la lecture de treize chapitres traitant de cela est laborieuse ; c'est parfois davantage une recension de divers travaux plutôt qu'une analyse du thème annoncé qui semble parfois servir de prétexte. Toutefois, cette difficulté de lecture n'enlève rien à la pertinence de la démarche de l'auteur. Dans les huit premiers chapitres, Stroumsa présente la constellation dans laquelle ont évolué les trois monothéismes étudiés : chacun a évolué en confrontation avec les deux autres et dans un contexte éclaté. Cela empêche toute approche « générale », raison pour laquelle l'approche à partir de thémathiques bien précises se révèle pertinente, évitant ainsi les généralités faussées. Les cinq derniers chapitres traitent principalement de la période du XVIe au XIXe siècles afin d'étudier la construction de l'histoire comparée des religions, et par ricochet, la place des religions abrahamiques dans cette discipline émergeante. Un point que démontre Stroumsa est que l'intérêt conjoint pour ces trois religions est récent : si l'intérêt de l'Occident pour le judaïsme est ancien (malgré une longue interruption), l'intérêt pour l'islam est récent, l'orientalisme s'étant davantage intéressé à l'Extrême Orient lointain qu'au Proche-Orient musulman. Là encore, les courants de pensées ont une influence directe sur la recherche, le mythe indo-européen ayant orienté les curiosités. Le plus intéressant, selon nous, dans cette partie est de voir comment la philologie se met progressivement en place, comment la Bible peut être comparée à Homère (ou plutôt, Homère à la Bible) pour finalement être abordée selon nos conceptions scientifiques d'aujourd'hui.

NICOLAS MERMINOD