**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 151 (2019)
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Bibliographie

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 14.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 151 (2019), P. 69-83

# BIBLIOGRAPHIE

EUNAPE DE SARDES, *Vies de philosophes et de sophistes*, Texte établi, traduit et annoté par Richard Goulet, Paris, Les Belles Lettres, 2014, t. I : Introduction et prosopographie, 595 p. ; t. II : Édition critique, traduction française, notes et index, 381 p. Philosophie antique

Eunape de Sardes « a dû naître en 349 », est arrivé à Athènes en 364 pour y apprendre la rhétorique et est mort à une date inconnue dans sa ville natale, mais après 414/416, puisque dans son *Histoire* il mentionne le règne de Pulchérie (impératrice entre 414 et 416). L'ouvrage d'Eunape qu'édite, traduit et commente R. Goulet – qui coordonne par ailleurs cet *opus magnum* qu'est le *Dictionnaire des philosophes antiques* –, est un recueil d'anecdotes sur la vie et la pensée de philosophes, sophistes (rhéteurs) et de médecins, qui vont de Plotin à Épigone et Béronicianus, couvrant les troisième et quatrième siècles de notre ère. Épigone et Béronicianus sont les successeurs de Chrysanthe de Sardes, le maître d'Eunape et l'instigateur de son ouvrage. Chrysanthe lui-même fut le disciple d'Aidésios de Cappadoce et le maître à Éphèse de l'empereur Julien. Dans son livre, Eunape dresse les portraits de vingt-trois sophistes et philosophes, auxquels il consacre de 1 à 118 paragraphes. Les *Vies* ont été rédigées après 396, car « Eunape y mentionne l'invasion d'Alaric et la destruction du sanctuaire d'Éleusis » ; l'ouvrage pourrait donc dater des toutes « dernières années du IVe siècle ou du tout début du Ve siècle ». En VII, 66, Eunape décrit « la confusion et le désordre » qui règnent en Asie à ce moment, ce que Banchich (t. I, p. 96-97) met en relation avec « la rébellion en 399 du Goth Tribigild », dont les effets sont ainsi décrits par Zosime (qui écrit son *Histoire* vers 500) : « La Lydie fut en effet remplie d'un affreux désordre, vu que tous pour ainsi dire s'enfuyaient vers les zones proches de la mer et s'embarquaient avec tous leurs biens pour les îles. » (p. 97, n. 1) – L'ouvrage se divise en deux épais volumes : le premier qui porte le modeste sous-titre d'« introduction », est le résultat d'un travail « de près de quarante ans » et constitue une somme érudite sans équivalent sur les figures intellectuelles marquantes du IVe siècle, de leur « milieu » social, intellectuel, géographique et historique. L'A. commence par tracer le portrait détaillé d'Eunape lui-même et s'interroge sur la datation de son œuvre, ses sources et, plus généralement, sur son « entreprise historiographique ». Puis il reconstitue de nombreux aspects de la société hellénisée d'Orient, prise entre le triomphe inéluctable du christianisme qui devient religion impériale avec Constantin (306-337) et le déclin progressif, non moins inéluctable, du paganisme, malgré son bref sursaut lors du règne de Julien (361-363). Il s'agit là d'une période de crise, marquée par des remous incessants, de la violence et qui, comme le montrent les citations ci-dessus, évoque à bien des égards les soubresauts meurtriers que la même région moyen-orientale connaît à notre époque. L'A. dessine « la "micro-société" des intellectuels païens », subdivisée dans les trois groupes principaux qu'Eunape traite dans ses *Vies* : les philosophes (ch. V), les sophistes (VI) et les médecins (ou « iatrosophistes », VII). Il élargit ensuite le tableau en décrivant l'espace géographique qui s'étend d'Alexandrie à Rome, en passant par Pergame, Smyrne, Éphèse, Constantinople et Athènes, en évoquant l'importance toujours plus grande que prend cet Orient hellénisé, intégré à l'Empire romain, qui deviendra bientôt byzantin. Il s'intéresse ensuite à l'origine sociale des penseurs (IX), à leur formation intellectuelle (X), à leur engagement politique (XI) et aux rapports qu'Eunape entretient avec l'empire

chrétien. L'A. évoque enfin les « croyances et les pratiques religieuses » du paganisme finissant (XIII) et dresse le portrait du « sage idéal » (XIV) inspiré par le modèle de Socrate. Puis il consacre de longues pages à l'analyse de la langue et du style d'Eunape. On mentionnera en particulier un usage très fréquent de parenthèses qui sont parfois « des notes adventices qui rompent complètement la continuité syntaxiques » et apparaissent « comme des réflexions complémentaires » issues d'une relecture ultérieure, imprimées ici en retrait. L'A. établit enfin une prosopographie complète (c'est-à-dire des notices biographiques qui sont autant de brefs portraits) de tous les personnages nommés par Eunape, éclairant parfois des propos trop concis, partiaux ou incomplets, et mentionnant les autres sources, lorsqu'elles existent. – Il n'est pas possible de rendre compte ici de toute la richesse de cette véritable somme ; aussi nous contenterons-nous d'en pointer quelques éléments essentiels. On peut tout d'abord mentionner la nature des sources d'information d'Eunape : celles-ci sont à la fois directes et orales (Chrysanthe), indirectes (lorsqu'il retranscrit des anecdotes qu'il a entendues raconter par d'autres), mais aussi tirées des événements auxquels il a personnellement assisté, (comme « par exemple la mort mystérieuse de Festus responsable de l'exécution du philosophe Maxime (p. 58,8-9), ou encore l'entretien entre le préfet d'Asie, Justus, et le philosophe Chrysanthe (p. 103,9) »). Quand Eunape écrit dans le prologue des *Vies* que son intention est d'entreprendre « une histoire continue et circonscrite avec exactitude de la vie des hommes les meilleurs en philosophie et en rhétorique » il ne s'agit pas tant dans ses biographies de « retracer les péripéties d'une existence individuelle qu'à faire connaître l'ἀρετή de ses personnages, telle qu'elle s'exprime dans l'activité philosophique ou rhétorique ». Eunape cherche ainsi à dégager le portrait d'un sage idéal païen fondé sur le modèle socratique, dont Chrysanthe fut, à ses yeux, « une véritable réincarnation » (XXIII, § 20-35). À côté de Socrate (cette « statue ambulante de la sagesse » (VI, § 10) se dressent d'autres figures : « Pythagore, Platon, Aristote, mais aussi Archytas ou Apollonius de Tyane [qui] apparaissent ici et là dans les *Vies* comme des représentants d'un idéal philosophique dont le terme, au-delà d'un savoir scientifique, culmine dans une imitation du divin ». Ainsi, Eunape écrit par exemple au sujet du médecin Oribase dont il était l'ami : « Il imita le dieu de sa patrie (Asclépios), pour autant qu'il est possible à un homme de se rapprocher de l'imitation du divin » (XXI, § 3). À côté des informations biographiques, Eunape formule donc également « des jugements de valeur ... en louant, condamnant ou justifiant les comportements individuels » et dégage « toute une série de normes et de modèles de comportement. L'ensemble de ces biographies est comme le reflet diffracté d'un même intellectuel idéal ». Lorsque cet idéal s'incarne dans des penseurs particuliers, ces derniers se caractérisent par la beauté, la grande taille, le beau timbre de voix, la santé, la résistance physique, la longévité, la faculté de s'adapter à son interlocuteur, l'improvisation aisée ou l'élégance de style. La noblesse des origines est également un trait qu'Eunape se plaît à relever, mais « la richesse est une valeur moins nécessaire lorsqu'elle est compensée par les qualités intellectuelles » et « il a le plus grand mépris envers les intellectuels qui ne vivent que pour l'argent ». Parfois « la richesse est (...) compatible avec un idéal de simplicité philosophique » et le mépris aristocratique qu'exprime Eunape envers ceux « qui ne vivent que pour l'argent » s'adresse exclusivement aux activités commerciales, alors que « la richesse foncière n'est jamais remise en cause ». « Les intellectuels d'Eunape occupent une place bien déterminée dans la société du IVe siècle : c'est le monde de la noblesse des grandes villes d'Orient, le monde des familles de curiales, plus ou moins riches certes du fait de la crise sociale, mais conscientes de cette position privilégiée et du rôle qui leur était dévolu dans la vie municipale ». L'A. montre que « derrière ces biographies distinctes » de philosophes et de sophistes qui décrivent toute une palette

de personnalités, se dessine « un archétype idéal de l'intellectuel païen, incarnation des valeurs sociales, intellectuelles, professionnelles et religieuses d'Eunape ». Le sage qui a atteint le degré suprême de la connaissance est présenté comme un être divin, « une pure manifestation de la transcendance », « une épiphanie divine ». Le « *telos* de la philosophie religieuse de cette époque » apparaît ainsi comme étant « l'assimilation à la divinité dans la mesure où elle est possible à l'homme », selon la formule platonicienne. Plus généralement, la religion « apparaît comme le sommet de la philosophie, elle-même conçue comme le terme de la *paideia* traditionnelle ». C'est le terme de θειασμός qui désigne à la fois cette divinisation de l'homme et la connaissance surnaturelle à laquelle il accède (p. 367-376). Les philosophes « ont obtenu, grâce à une initiation ou à des pratiques relevant de la théurgie, un pouvoir divin ». On constate également « l'omniprésence de la divination sous toutes ses formes » et donc une forme de connaissance qui laisse une grande place à la magie, la télépathie, la clairvoyance, tout ce que nous condamnerions aujourd'hui, mais également dans la tradition rationaliste de l'Antiquité elle-même, sous le terme de superstition. L'A. signale à ce propos un changement significatif par rapport aux sophistes de Philostrate (170-250), auteur, lui aussi, de *Vies de Sophistes* : « Les personnages d'Eunape sont dans l'ensemble beaucoup plus religieux que les sophistes de Philostrate, mais leurs convictions ne s'expriment pas dans le cadre officiel de la cité et le lieu d'exercice de leur culte s'est déplacé vers un espace beaucoup plus privé » (p. 343). Ce déplacement s'explique par l'extension du christianisme et par le danger toujours plus grand que représentent pour le païen les manifestations publiques du culte des dieux, accompagné de ses sacrifices sanglants, de la divination. Ce danger n'a pas disparu pendant le bref règne de Julien, durant lequel la pression du peuple christianisé continuait de s'exercer. Sosipatra, l'épouse d'Eustathe de Cappadoce, disciple de Jamblique, constitue pour Eunape un exemple particulièrement frappant de ces personnages à cheval entre la philosophie et la religion, témoignant d'une époque durant laquelle les troubles politiques et sociaux trouvent un relai puissant dans une forme de trouble intérieur. Il la décrit comme ayant des dons supérieurs, qui se manifestent dès son enfance et qui conduisent le père de la petite à la considérer comme une divinité. Sosipatra possède un don prophétique : elle prédit notamment la destruction du Sérapéion d'Alexandrie par des hommes « qu'on appelle des moines » mais qui, bien que ce soient « des hommes quant à l'apparence », « mènent une vie de porcs » (VI, § 112). « À cette époque en effet exerçait un pouvoir tyrannique tout homme qui portait un habit noir et voulait se comporter de façon inconvenante en public. C'est à ce degré de vertu que parvint la race humaine » (VI, § 113). D'après Eunape les soldats chrétiens sont responsables de la destruction complète du temple, car « ils luttèrent si vaillamment contre les statues et les objets consacrés que non seulement ils en triomphèrent, mais que même ils les dérobèrent (...). Du Sérapéion, il n'y a guère que les fondations qu'ils ne purent enlever à cause de la lourdeur des pierres (...). Ayant semé partout confusion et désordre, ces grands et valeureux guerriers, qui tendaient leurs mains certes immaculées de sang mais nullement dédaigneuses des richesses, prétendirent avoir vaincu les dieux et comptaient leur sacrilège et leur impiété comme motifs de leur auto-célébration » (VI, § 111). Nous sommes ici au cœur de la critique, souvent ironique, qu'Eunape adresse au christianisme qu'il ressent comme une religion grossière, exclusivement populaire et marquée par l'ignorance et l'irrespect envers les divinités traditionnelles du monde gréco-romain. – Pour finir je donnerai la liste des quelques coquilles que j'ai relevées dans un texte d'une excellente facture d'ensemble : t. I, p. 369, n. 1 : » à la place de ) ; p. 564 et 583 : Prohérésios est mort en 369 (non en 269) ; p. 584 : *quant* (non quand) et *une* joute ; t. II, p. 80, § 74 : Et c'est toute sa vie qu'il *mena*... ; p. 89, n. 2 : supprimer :-206) ; à la p. 98, la n. 12 après

Platon devrait figurer p. 97. Par ailleurs, « extispicine » (t. I, p. 354) et « haruspicine » (p. 360) méritaient d'être brièvement définis ; φίλαυτον (p. 78, § 64), traduit par « narcissique », me semble anachronique : « égoïste » conviendrait mieux. Ces deux volumes occuperont désormais une place de choix dans la bibliothèque de celui qui veut connaître les personnages et les problématiques de la dernière sophistique.

STEFAN IMHOOF

JEAN-LUC PÉRILLIÉ, *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, Préface de Th. A. Szlezák, Coll. « Academia philosophical studies » 49, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015, 524 p.

Quelle sorte d'homme était Socrate ? Cette question lancinante hanta longtemps les études socratiques, le maître de Platon n'ayant laissé à l'intention de la postérité aucun écrit philosophique. Contournant la difficulté, les interprétations esthétisantes actuelles avisent en Socrate un personnage imaginaire et conceptuel. Les positions, par ailleurs divergentes, des historiens analytiques s'accordent pour reléguer la question socratique au rang de « faux-problème ». Si bien que l'historien philosophe serait appelé à faire le deuil du Socrate historique. C'est méconnaître, selon l'A., l'étonnante convergence des témoignages d'Eschine de Sphettos, dit « le Socratique », de Platon (principalement du discours d'Alcibiade dans le *Banquet*), de Xénophon et d'Aristophane. Dans cet ouvrage singulier et à contre-courant, l'A. montre qu'il possible, pour peu que l'on accepte d'en payer le prix, de tourner en partie les obstacles opposés à notre compréhension du Socrate historique. Il s'agirait de prendre en considération deux caractéristiques délaissées des historiens car jugées non « sérieuses » et non philosophiques en soi, arborant néanmoins la marque indélébile de l'idiosyncrasie de Socrate : l'enthousiasme et l'érotique. Deux phénoménalités exceptionnelles du philosophe qui seraient à la source de ses engagements existentiels et la raison ultime de ses difficultés avec la cité. Deux expressions comportementales exacerbées, grâce auxquelles cependant il aurait constitué en son temps d'authentiques cultes à mystères. Les témoignages, selon l'A., sont unanimes : Socrate avait coutume d'organiser clandestinement des rites initiatiques en l'honneur du *daimôn Erôs*. Il prolongeait les pratiques religieuses de son époque (Mystères d'Eleusis), en les réorientant dans une perspective érotico-philosophique. Une attention phénoménologique prêtée aux textes, replacés dans le contexte de la religion et de la tradition grecques, permet de retrouver sous la patine des projections anachroniques un personnage déconcertant. L'ensemble des témoignages d'auteurs qui connaissaient Socrate personnellement le décrivent comme une figure atypique et charismatique. Socrate, qui ne cessa d'interroger le savoir des hommes, ne douta jamais de la réalité et de la puissance du divin, non plus que des choses de l'amour et des choses de l'âme, révélées par des *daimones* (p. 17). Ses entretiens épousent le déroulement des rites initiatiques, avec des phases de mise à mort et de révélation. Et c'est effectivement un penseur enthousiaste, détenteur d'une « dispensation du dieu », vecteur d'une théologie « plongée dans l'immanence de la possession divine » (p. 272), chef inspiré d'un culte mystérico-philosophique, prophète d'une nouvelle religion, *non moins philosophe pour autant*, que nous découvre ici l'auteur. Sa « Bonne Nouvelle » l'eudémonisme, qu'il faut considérer comme la véritable clé de voûte de l'édifice des dialogues de Platon, en lieu et place de ladite « théorie des Idées » que l'on retient généralement. L'A. propose ainsi une nouvelle grille de lecture à même de faire souffler un vent de fraîcheur sur les études platoniciennes. – L'ouvrage comporte deux parties. La première s'intitule : « Phénoménalité et vérité du Socrate mystérique ». C'est donc

par l'analyse des impressions produites par la présence de Socrate que s'ouvre cette enquête. Le dialogue du *Banquet*, par la voix d'Alcibiade, tisse une analogie entre le philosophe et le mentor de Dionysos, Silène. De Silène, Socrate a l'apparence grotesque et animale, mais qui n'en dissimule que mieux aux yeux et aux oreilles profanes le caractère divin. Les discours de Socrate renferment les *spermata*, les germes spirituels d'une nouvelle religion de type philosophique, de même que les statues de Silène renferment des *figurines des dieux* (ἀγάλματα θεῶν) (p. 62 *sq.*). Ces germes contagieux ont le pouvoir d'engendrer des conversions soudaines et, semblables aux airs d'aulos de Marsyas, provoquent des phénomènes de transe bachique et d'enthousiasme collectif. Le fait de cet enthousiasme associé aux rites des « corybantes » explique le caractère incontournable de la transmission orale aux yeux de Socrate et de Platon. Sous l'emprise de la boisson et du dépit amoureux, Alcibiade dévoile le pot aux roses : Socrate est dépeint en figure charismatique, initiateur aux mystères d'Éros ; voilà le philosophe hissé à la tête d'un cercle mystérique, d'un thiase dionysiaque, fédéré par la doctrine eudémoniste. Ce dévoilement inopiné est signifié par une formule orphique d'appel à la confidentialité, typique des Mystères d'Éleusis. Surtout, Alcibiade insiste sur le fait que le Socrate mystérique est bel et bien le « vrai Socrate » (p. 84). Transparaît donc ici la double orientation caractéristique de la figure de Socrate, à la fois démonique et érotique. L'on ne peut que mesurer combien les flèches décochées sur Socrate par le jeune Nietzsche de la *Naissance de la tragédie* ont pu se perdre loin de lui (p. 89). S'ensuit une analyse des « faits de parole siléniques » délivrés dans l'*Apologie*. L'A. argumente en faveur de la fidélité de la restitution platonicienne des minutes du procès. Il note la revendication de Socrate à la parole vivante et authentique que met à mal la révolution médiatique de l'écriture désormais pleinement accomplie. Son long discours (μεγαληγορία) consacre le surgissement d'une parole prophétique, culminant dans une profession de foi qui tient lieu de « signature eudémoniste du penseur » (p. 119). S'il s'agit d'héroïsme, ce dernier a peu à voir avec celui d'Antigone, qui joue la loi religieuse contre la loi civile. Pas davantage n'est-il celui de l'homme tragique qui, par l'*hybris*, s'attire la défaveur des dieux. Socrate instaure au nom du dieu une nouvelle religion philosophique. Il dispose en effet d'une « dispensation divine » (θεία μοῖρα), laquelle lui est « naturellement » échue, comme en atteste le *Phèdre* (p. 124 *sq.*). On mesure ce que cette personnalisation de la notion, qui faisait de Socrate un « homme divin » (θεῖος ἀνήρ), voire une manière de messie, pouvait avoir de scandaleux dans une démocratie. L'A. tient cette notion de *theia moira*, largement délaissée par les exégètes, pour essentielle à la compréhension des comportements atypiques et enthousiastes de Socrate et de ses disciples. En outre, le culte de l'âme (impliquant quelque chose de démonique – δαιμόνιόν τι) que le philosophe veut propager n'est pas nécessairement soluble dans le culte collectif et les valeurs de la cité. Reversant au compte du Socrate historique les remarques de W. Burkert sur les Mystères, l'A. constate que « Socrate crée d'emblée une division tranchée entre la religion personnelle et la religion civique » (p. 123). Les sycophantes ne s'y sont pas trompés, non plus que Socrate qui leur répond par une pirouette : c'est d'impiété envers les dieux *de la cité* que le philosophe est accusé. Ce chef d'accusation n'est guère pour étonner, s'il est avéré que Socrate a véritablement été le meneur d'une *hetaireia* philosophique. Ce cercle, par ailleurs, comme cela transparaît dès les premières lignes du *Phédon*, ainsi que dans le *Criton* (p. 173 *sq.* ; 191-193 ; 468), aurait été en cheville avec le mouvement orphico-pythagoricien. – Ce n'est qu'à condition de comprendre l'ironie socratique pour ce qu'elle est véritablement, à savoir une réelle auto-dévalorisation, que l'on pourra mettre au jour le système dynamique autour duquel se construisent les *Dialogues*. Que l'on veuille seulement admettre que les confessions d'ignorance en lesquelles se répand

le philosophe soient à prendre au sérieux : alors la stérilité proverbiale de Socrate serait complémentaire de sa réceptivité envers les traditions orales, mais également le fin mot de sa faculté à accueillir en lui le dieu et à transmettre sa sagesse. L'A. met au jour, pour la première fois à notre connaissance, cette dialectique entre d'une part inscience (ἀμαθία), de l'autre dispensation divine (θεία μοῖρα) qui trace un cheminement initiatique (p. 151 *sq.*). La réfutation a pour effet de réduire l'interlocuteur de Socrate (et le lecteur, qui n'est pas étranger à cette initiation) à la conscience de son ignorance, condition nécessaire au rapport positif que Platon instaure avec le mythe en tant qu'énoncé d'une parole révélée. Lorsqu'elles ne sont pas le fait de traditions anciennes, les paroles déployées par Socrate, qui ne sait rien lui-même, sont mises au compte d'une instance extérieure qui s'exprime à travers lui. Aussi Socrate, missionné par le dieu delphique pour rendre ses contemporains meilleurs, en qui s'est activée la partition divine, se fait également prophète. De quel message est-il le véhicule ? Nul autre que celui de l'eudémonisme, que l'A., lecteur de Pierre Hadot, considère sous-estimé par les commentateurs, au profit des approches exclusivement théoriciennes. Tel serait bien pourtant le véritable fil directeur de la plupart des dialogues socratiques de Platon. – L'eudémonisme professe la possibilité pour l'homme d'atteindre un « bonheur démonique », supérieur au bonheur humain, par la pratique de la justice et des vertus. Cette tradition ancienne, réinvestie par les cultes à mystères, trace les contours d'une religion du salut individuel, avec une perspective de divinisation de l'homme. Sans doute a-t-elle été la source d'inspiration majeure de la philosophie socratico-platonicienne. On doit dès lors se demander qui, de Socrate ou de Platon, a réellement été le récipiendaire de cette tradition. C'est ce que l'A. démontre à travers l'examen du *Phédon*, « grand dialogue socratique d'obédience orphico-pythagoricienne » (p. 176). Aux portes de la mort, entouré de ses proches, Socrate y apparaît d'emblée investi par la *theia moira*, qui lui permet de dépasser sa stérilité philosophique et poétique : lui qui n'a jamais écrit, le voilà composant une ode à Apollon ! À l'endroit d'Événos, il prodigue un « drôle de conseil » ; un « fait de parole silénique » par lequel il l'enjoint à « mourir au plus vite » (p. 180) ! Et d'en appeler *Palaios Logos* orphique, narrant le drame sacré de Zagreus-Dionysos dilacéré et dévoré par les Titans, et dont la chair mêlée à celle de ses meurtriers aussitôt foudroyés par Zeus donna naissance à l'humanité. Tout homme possède en lui, quoique latente sous réserve d'activation initiatique, cette « dotation divine » qui se présente comme une *theia moira*. Le *Palaios Logos* affirme encore la métensomatose, la délivrance du cycle des réincarnations et le bonheur démonique pour les hommes purifiés. Aristophane, du vivant de Socrate, n'a pas manqué de tourner en ridicule les pratiques ascétiques suscitées par une telle doctrine dans l'entourage du philosophe. Preuve qu'elle ne saurait être une projection de Platon. – La seconde partie de l'ouvrage traite des « Mystères et initiations socratiques ». L'A. relève ici les éléments qui permettent d'esquisser une reconstruction des mystères socratiques, parodiés par Aristophane du vivant de Socrate. Leur dimension ésotérique est sauvegardée par une forme atypique de culte du secret, différente de celle ayant cours dans les mystères traditionnels. Cette pratique de la « rétention d'information » propre à Platon, qui forgea le néologisme ἀπρόρρητα (*Lois*, XII 968e) pour qualifier les « choses les plus précieuses » gardées au bénéfice de son enseignement oral, avait été thématisée par Th. A. Szlezák. Elle vaudrait également en ce qui concerne la distribution dite *génétique* des *Dialogues* : Platon devait attendre que la polémique antisocratique encore très virulente aux alentours de 392 se fut entièrement tarie pour répondre de Socrate. Et pouvoir divulguer, en la présence de son premier caricaturiste, l'Aristophane du *Banquet*, les aspects mystériques de la méthode et de l'idiosyncrasie de son ancien maître (p. 27 ; 333-334 ; 491). – À l'évidence, la présence insistante de

la langue des Mystères et des appels à la confidentialité témoigne de la présence du mystérique dans l'accompagnement socratique. La structure de certains dialogues renvoie à celle des rites initiatiques, avec épreuves, mise à mort symbolique, époptie (ἐποπτεία). L'analyse de l'initiation de Clinias à la fois fructueuse et aporétique dans l'*Euthydème* fait d'abord ressortir la fonction purificatrice de la réfutation. Cette réfutation cathartique correspond à un premier stade de l'initiation, à celui de la dialectique commune, adressée aux profanes. Le prétendant, s'il est jugé fertile et coopératif, surmonte cette phase pour (au moyen d'une autre dialectique, devenue plus concilante) « accoucher » d'une vérité fulgurante, accédant à une révélation placée sous le signe de la sagesse démonique. Si l'initié et son « accoucheur » ne parviennent pas toutefois à « rendre raison » de cette vérité, l'entretien restera aporétique. Ces considérations invitent aussi à réévaluer l'évocation de formules et de récits traditionnels au sein d'un processus initiatique global, et à mieux déterminer leur véritable rôle : « produire une impression de mystères, marquer le franchissement d'une étape décisive, faciliter un passage, une mise à l'épreuve » (p. 37 ; 322), etc. Tout se passe comme si Socrate se livrait, au travers de ses entretiens, à une transposition philosophique des Mystères d'Éleusis. – Notons que la figure de Socrate maïeuticien, apparue pour la première fois dans le *Théétète*, retrouve le même jeu d'oppositions et de conditions que le système *amathia / theia moira* : l'homme qui procède aux accouchements proteste de sa stérilité. Que cette charge d'accoucheur n'est pas une invention *ad hoc*, mais bien la divulgation d'une pratique bien connue des proches du philosophe, c'est ce qu'indique une allusion qu'y fait Aristophane dans les *Nuées* (v. 143) ou le discours théorique relatif à la maïeutique, décelable dans l'enseignement de Diotime. Cette grande figure féminine introduite par Platon incarne une puissante synthèse : l'auteur prend acte d'une situation plausible (l'initiation du jeune Socrate aux choses de l'amour auprès de la courtisane Aspasie) ; il introduit par l'entremise du personnage fictif sa propre doctrine des Idées ; et il présente une nouvelle fois (après le *Gorgias*), comme auréolée de mystère, la « *Bonne Nouvelle* » eudémoniste : le bonheur démonique par l'*erôs* est possible pour l'homme. Aussi doit-on considérer l'intervention du discours de Diotime dans le *Banquet*, univers masculin, comme un indice pour éclairer l'énigme de la formation de Socrate et de son renouvellement de la tradition orphico-pythagoricienne. L'A. attire l'attention sur le fait que la transmission initiatique des connaissances relève d'une logique différente de celle de l'enseignement. Le tropisme auditif marqué de Socrate, sa valorisation des traditions orales, répond d'une volonté de conservation des discours anciens dont il s'agit de « rendre raison ». La procédure du « sauvetage du discours », βοηθεῖν τῷ λόγῳ, repérée par Szlezák, porte principalement sur les messages pythagoriciens ou orphico-pythagoriciens de l'eudémonisme. Dans le débat entre tradition et modernité, Socrate occupe une place atypique ; s'érigeant en « docteur de la tradition », il reproduit et « actualise » un héritage sous l'égide de la *dispensation divine* (*theia moira*). – Ouvrage dense et érudit, alloué d'indéniables qualités littéraires, les *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon* recensent un certain nombre de thèses fortes et stimulantes. L'A. soutient, contre une position académique (au mauvais sens du terme), que la question socratique aurait été depuis longtemps réglée dans le champ non pas historique, mais judiciaire, par Platon lui-même – ce penseur n'ayant jamais cessé de revenir sur l'idiosyncrasie de son maître (p. 493). Le « vrai Socrate » aurait été un Socrate mystérique, partagé entre plusieurs tropismes apparemment opposés mais fortement unifiés : une nature silénique et démonique, un « homme érotique » initiateur de jeunes gens, un docteur soucieux de préserver les vérités de la tradition, un philosophe austère préoccupé de logique. Quand les histoires de la philosophie se sont accordées à ne retenir de l'enseignement de Socrate que ses

aspects logiciens, au détriment de ses aspects occultes, l'A. dégage des textes un tout autre portrait : « Tout se passe comme si Platon avait dépeint Socrate comme faisant partie de la classe très ambiguë des prêtres-mendiants purificateurs, faiseurs de mystère comme Diotime, inspirés et délirants comme Euthyphron – personnages troubles qui ne juraient que par le *theion* et le *daimonion*, que l'on prenait à l'époque pour des charlatans » (p. 228). – Cette approche des dialogues de Platon mérite une réelle prise en considération. L'auteur de la préface de l'ouvrage, Th. A. Szlezák, philologue de l'Université de Tübingen, ne manque pas d'y insister. Elle porte un coup fatal aux projections anachroniques, schématiques et édulcorées des néo-nietzschéens et des néo-positivistes concernant un personnage qui n'a cessé de faire l'objet de récupérations tous azimuts. Le point fort de cette étude est de tenter de resituer le personnage dans son époque et dans un univers culturel qui nous est étranger. Pareille entreprise atteint dans cet ouvrage un degré de netteté sans équivalents, exception faite de la belle restitution du Socrate historique platonico-aristophanesque esquissée par A. E. Taylor dans les *Varia Socratica*, au début du siècle passé – une tradition exégétique aujourd'hui oubliée à laquelle l'A. ne cesse de se rapporter, en tenant compte des avancées récentes. Brève éclaircie, aussitôt recouverte. L'enjeu des interprètes n'a-t-il pas toujours été de légitimer, au regard de sa « fondation » en Occident, la philosophie telle qu'ils la conçoivent eux-mêmes, et non pas telle qu'elle était pensée et vécue par les Anciens ? Que faire alors d'un « père de la philosophie » si attaché à l'exégèse des récits mythiques (plutôt qu'à leur « dépassement métaphysique ») qu'il ne cesse de les interroger pour en rendre raison, sans pour autant douter d'aucune des choses divines reçues de la tradition orale ? Comment la thèse d'une discipline philosophique prétendument née de la discussion sur l'Agora peut-elle être soluble dans la découverte d'un Socrate inspiré par la divinité, messager enthousiaste d'une vérité qui dépasse la raison humaine, gourou charismatique d'un cercle d'initiés pratiquant les mystères d'Éros en marge de la place publique ? Autant de questions qui se font jour à la lecture de cet ouvrage, qui offre un heureux prolongement socratique aux travaux considérables entrepris par l'école de Tübingen autour de l'enseignement dit « ésotérique » de Platon, transmis par Aristote. – Jean-Luc Périllié présente, avec les *Mystères socratiques*, une étude atypique dont il est difficile d'entrevoir les répercussions. Sera-t-elle prise en considération ou passée sous silence – meilleure façon d'évacuer un point de vue gênant ? Ne va-t-on pas clore une nouvelle fois la parenthèse ouverte par Taylor ? Ce Socrate subversif qui nous est découvert, fuselé dans la chair des textes, est-il soluble dans le paradigme d'aujourd'hui, qui voudrait se rassurer avec les belles histoires d'un Socrate « déconstruit », minimaliste, à la fois parangon et coquille vide du rationalisme, ou alors pure création fictive, donc bien peu dérangeante, d'un Platon-artiste surpuissant ? On ne saurait dire. Les *Mystères socratiques* proposent quoi qu'il en soit, à qui voudrait risquer un pas hors des sentiers battus, une enquête surprenante et captivante du phénomène socratique.

FRÉDÉRIC MATHIEU

PIERRE PELLEGRIN, *L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote* (Les Anciens et les modernes – Études de philosophie, 32), Paris, Classiques Garnier, 2017, 448 p.

« Le domaine pour lequel notre rapport aux Grecs nous semble en quelque sorte direct (...), c'est celui de la politique, au sens le plus large du terme » (p. 10). L'A. – qui, rappelons-le, a traduit la *Politique* d'Aristote (sous le titre *Les Politiques*, Paris, GF, nouvelle éd., 2015) – tisse, page après page, un discours stimulant autour de la pensée du philosophe sur la *polis* : la clarté de sa formulation permet de rendre

compte des principes fondamentaux de la doctrine aristotélicienne et accompagne des interrogations auxquelles sont apportées progressivement des réponses ou sur lesquelles sont avancées, en tout état de cause, des hypothèses probables. Soulignons, en premier lieu, l'intérêt de l'*Introduction*, divisée en deux parties (« Nos ancêtres les Grecs » et « Les Grecs, c'est-à-dire Aristote »), dans laquelle l'A., en évoquant Jean-Pierre Vernant et son École, met en exergue le rôle central de la question politique chez les Grecs, et notamment celle de l'organisation de la cité (*polis*) en tant qu'instrument identitaire incontournable dans son opposition aux institutions des peuples étrangers à l'*Hellènikon*. Toutefois, on devra nuancer cette affirmation en rappelant au moins le long examen, attentif et critique, que le philosophe déploie sur la constitution de Carthage (II 11, 1272b 24-1273b 26), introduite dans la triade comprenant les *politeiai* de Sparte et de Crète ; mais on évoquera aussi la présence de « fragments » d'histoire carthaginoise dans les livres V et VI : la mention d'Hannon à côté de celle de Pausanias (V 7, 1307a 1-5), et encore l'éloge du mélange particulièrement positif chez les Carthaginois d'éléments diversifiés tels que la richesse, le peuple, et la vertu (*cf.* IV 7, 1294b 14-15 et aussi VI 5, 1320b 7, mais l'origine du discours est dans 1320a 32). On ajoutera à cela que d'autres peuples non grecs ne sont pas, eux aussi, négligés dans l'économie complexe de la *Politique* (dans le seul livre V, outre les Carthaginois, il est fait mention des Égyptiens, des Perses, des Iapyges) : même réduits à un rôle sûrement marginal, ces mentions s'avèrent utiles et fonctionnelles – et non sous la forme d'exemples négatifs ou complètement opposés au modèle de la *polis* – destinées qu'elles sont par Aristote exclusivement aux Grecs, et notamment aux hommes politiques grecs. L'A. procède ensuite en analysant les références aux doctrines antérieures et contemporaines utiles pour appréhender la spéculation politique d'Aristote, et éclaire le caractère tout à fait spécifique de la politique comme science pratique. Suivent des pages d'une grande utilité – surtout pour qui aborde la philosophie du Stagirite sans en être un spécialiste –, dans lesquelles se trouve amplement développé le concept, ou plutôt les concepts, de vertu ainsi que la relation circulaire entre éthique et politique, selon un principe qui, d'un côté, entrelace la connaissance de la vertu et le respect des bonnes lois, tout en associant la conformité aux bonnes lois au renforcement de ces mêmes vertus. Sont ensuite analysés les prolongements logiques afférents à la science de la cité – l'origine de la famille et de la cité, les conditions de la citoyenneté, la distinction (mais aussi les connexions) entre vertus éthiques et vertus politiques, l'enquête sur les constitutions *droites* et *déviées* et sur les mélanges constitutionnels possibles –, jusqu'à aboutir à l'examen des livres « réalistes » par excellence : le V et le VI. Le premier d'entre eux fait l'objet d'une attention toute particulière : la dissertation d'Aristote sur les constitutions en ruine et en transformation s'affirme lucide et plurielle, s'appuyant sur des exemples concrets tirés de l'histoire concernant spécifiquement les causes qui engendrent une opposition entre des groupes diversement connotés sur le plan social, et par conséquent politique, et la manière dont une telle opposition prend forme. Les pages que l'A. consacre à la « dialectique » des classes réussissent à rendre de manière exhaustive les différents aspects d'une thématique cruciale : la conception du juste et de l'égal qui se manifestent dans les démocraties et les oligarchies. Sur cette question, l'A. examine non seulement les passages de la *Politique*, mais aussi les *loci* pertinents de l'*Éthique à Nicomaque*, élargissant son analyse aux nombreux éléments qui sont conceptuellement liés à la conception unilatérale et partisane du juste (propre aux démocrates, d'un côté, et aux oligarques de l'autre), à savoir : – la priorité de la constitution sur les lois, autrement dit la qualité et l'utilité des lois dans le contexte de la constitution dans laquelle elles sont en vigueur ; – le rôle des minorités vertueuses dans les régimes politiques *déviés* et, inversement, le germe de la corruption dans les constitutions *droites* ; – la définition de la vertu politique, qui

est nécessairement une vertu circonscrite et contingente. À cet ensemble de centres d'intérêt s'ajoutent l'étude sur les moyens de sauvegarder les constitutions ainsi qu'un raisonnement minutieux sur le rôle diversifié du législateur et du magistrat. Dans cet excellent guide de la pensée politique d'Aristote, l'A. interprète lucidement les positions du philosophe, qui reste toujours réaliste face aux nécessités concrètes des cités grecques, *physiologiquement affectées* qu'elles sont par le déséquilibre interne. Nous ne faisons qu'effleurer ici la question importante de la *stasis*, qui fait l'objet du livre V d'Aristote et dont l'A. discute longuement (p. 358-377). Le rappel de la nécessité d'une interprétation correcte du terme de *stasis* (pl. *staseis*), qui ne se limite pas au sens exclusif de « sédition », se justifie pleinement dans la mesure où sa sphère sémantique doit être évaluée en relation avec le contexte. Nous suivons pleinement l'A. à propos de la relation très étroite, « quasi essentielle », entre la *stasis* et les dynamiques constitutionnelles, qui rend compte des *metabolai tôn politeiôn* (les mouvements de transformations des constitutions) : en effet, d'après l'analyse du livre V, la *stasis* retrouve sa signification la plus authentique quand la *querelle* entre les fortunés (dans les différentes déclinaisons concrètes du terme) et ceux qui ont peu ou pas de ressources débouche sur un changement de constitution ou, du moins, sur une tentative de prise de contrôle (p. 361). Les deux premiers chapitres du livre V sont de ce point de vue si manifestement programmatiques que l'A., après avoir examiné chacun des éléments indiqués par Aristote comme cause ou origine des *staseis* et des *metabolai*, tire des conclusions et propose une sorte de schéma permettant d'identifier les mécanismes d'opposition, de sédition, de transformation des régimes : la présence, dans une *polis*, d'un certain nombre de conditions et des réactions qui en découlent déterminerait le déclenchement d'une *stasis* (p. 372). À l'issue de la lecture de ce beau volume (dans le répertoire bibliographique duquel on regrette néanmoins que les études italiennes sur la pensée politique d'Aristote soient limitées à un seul titre), on ajoutera une remarque : le recours à l'histoire dans la dissertation aristotélicienne sur la cité, et en particulier sur les oppositions qui y prennent place, ne doit assurément pas être minimisé. La *technè politikè*, conjuguant nécessairement *theôria* et *praxis*, ne peut pas faire abstraction de l'observation de la réalité et par conséquent de la connaissance et de l'interprétation des faits passés et contemporains. Il n'est pas hasardeux d'affirmer que le recueil d'un grand nombre d'éléments historiques, présents dans le livre V sous la forme extrêmement synthétique d'*exempla*, a influencé la théorie d'Aristote tant en ce qui concerne l'identification des causes des *staseis* que les modalités et les résultats des changements constitutionnels : ceux-ci aboutissent parfois au bouleversement de la constitution en vigueur (1, 1301b 6-10) ; dans certains cas, au maintien de l'ordre constitutionnel, quand bien même le pouvoir passe entre les mains des opposants au régime (1, 1301b 10-13) ; il arrive aussi que des variations se réalisent en termes d'accentuation ou d'assouplissement du caractère de la constitution ; *in fine*, le changement peut s'avérer partiel (1, 1301b 17-26), c'est-à-dire impliquant des modifications peu étendues. Dans le livre V se profile ainsi la perspective méthodologique d'une histoire qui devient instrument pour la philosophie : en tant que réservoir de données utiles à l'élaboration d'une théorie, mais aussi (*a posteriori*) comme pierre de touche efficace pour mesurer la qualité et la vraisemblance de cette dernière, quand elle découle du seul raisonnement ou s'appuie sur des *endoxa* (opinions réputées). Le soutien de l'histoire dans la dissertation sur la *polis* correspond, dès lors, aux principes du réalisme politique du philosophe, que l'A. de ce volume met opportunément en évidence ; et cet aspect revêt encore plus d'importance lorsqu'on sait qu'Aristote (ainsi que son École) est souvent notre seule source pour un grand nombre de références historiques intégrées dans l'argumentation de la *Politique*. On signalera, enfin, l'existence d'une édition

italienne commentée de la *Politique*, en six volumes (2011-2018), parue aux éditions L'Erma di Bretschneider (l'édition critique, la traduction et le commentaire des livres V et VI, édités par M. E. de Luna, C. Zizza, M. Curnis, a paru en 2016).

MARIA ELENA DE LUNA

SHELLI M. POE, *Essential Trinitarianisme : Schleiermacher as a Trinitarian Theologian*, London – New York, Bloomsbury T&T Clark, 2017, 201 p.

Philosophie et théologie moderne

L'A. est *assistant professor of Religious Studies* du *Millsaps College* (Jackson, MS), une institution d'enseignement supérieur liée à l'église méthodiste. Cet ouvrage vise à reconsidérer une lecture commune du théologien réformé prussien Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) : les dogmes traditionnels seraient délaissés – incommunicables et source de conflits infinis – à la faveur d'une notion anthropologique et expérientielle plus générale, celle du *sentiment religieux* et du *sentiment absolu de dépendance*. Ainsi, la brièveté et le ton critique des quelques remarques sur la trinité qui viennent clore l'*opus magnum* du théologien, *Der christliche Glaube* (1821/22 & 1830/31) §§ 170-172 confirmeraient ce rejet du dogme traditionnel chez le théologien berlinois. À l'encontre de cette lecture habituelle de la dogmatique de Schleiermacher, l'A. propose une lecture *à rebours* de la somme dogmatique : en effet, si la doctrine sur la trinité n'est pas encore développée à fond dans *Der christliche Glaube*, l'ensemble du texte annonce le renouvellement de la doctrine trinitaire plutôt que son rejet. L'A. trouve confirmation de cette thèse notamment dans le fameux échange épistolaire avec Friedrich Lücke, Dr. en Nouveau Testament, (1791-1855). Dans ces lettres, Schleiermacher répond aux critiques qui ont été émises à l'encontre du texte de la première édition de *Der christliche Glaube*. Mais il le fera également dans un article publié dans la *Theologische Zeitschrift* (1822) intitulé *Über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität*. La proposition de Schleiermacher viserait à dépasser l'opposition entre les deux types de théologie trinitaire, l'une à tendance « modaliste » l'autre à tendance « trithéiste » (*cf.* pp. 75-9). La structuration de *Der christliche Glaube*, entre une première partie aux traits apophatique (affirmation par voie de négation) et une seconde aux traits kataphatique (affirmation par voie positive) ne serait pas contradictoire, mais au contraire impliquerait de les lire en réponds l'une de l'autre. Pour Schleiermacher, la dogmatique n'est pas une branche spéculative, mais une branche historique : elle se construit à partir du donné actuel de la foi chrétienne. Dans ce sens, l'héritage dogmatique n'est pas rejeté, mais relu et repris à l'aune de la vie religieuse dans l'état dans lequel elle se trouve à l'heure où le théologien écrit. Ce que Schleiermacher rejetterait alors, selon l'A., c'est l'utilisation en dogmatique chrétienne d'une notion de trinité *immanente*, c'est à dire d'une compréhension de l'être trinitaire de Dieu indépendamment de sa création – une compréhension de Dieu « dans l'éternité » et « sans le monde ». Une telle énonciation dogmatique serait spéculative et raterait son but. En revanche, une notion de la trinité *économique* est envisageable, dans la mesure où elle ne traite de l'être de Dieu que dans la mesure où il s'est lié au monde dans la création et la rédemption. Par ailleurs, ainsi comprise, on remarquera qu'il n'y a, chez Schleiermacher, pas de connaissance dogmatique possible sans la révélation christologique et que celle-ci devient alors un élément transversal à tout le texte de *Der christliche Glaube*. Là où l'A. va cependant plus loin, c'est en affirmant la trace chez Schleiermacher d'une forme intermédiaire de compréhension trinitaire : celle d'une *trinité essentielle* (*essential trinity*). Si l'on suit la méthode d'une lecture à rebours de *Der Christliche Glaube*, on verrait apparaître que les trois notions de *causalité*, d'*amour* et de *sagesse* sont placées par Schleiermacher dans un rapport périchorétique et que ce ne serait

que dans cette relation périchorétique des trois notions que l'on accéderait, selon Schleiermacher, à la bonne compréhension de l'être de Dieu, sans pour autant rentrer dans le domaine de la spéculation. Dieu est *sagesse*, *amour* et *causalité* et l'une de ces notions n'est pas compréhensible indépendamment du rapport qu'elle a avec les deux autres, suivant une pensée où l'on circule au-travers des notions pour donner voix à ce pour quoi elles tiennent lieu : l'essence divine. Tous les autres attributs (omnipotence, omniscience, etc.) découlent de ces trois expressions premières de l'être de Dieu et de leur relation périchorétique. À partir de cette thèse centrale, l'A. amène tout du long de son ouvrage à relire les différentes propositions dogmatiques de Schleiermacher, notamment celles qui tendent à vouloir renoncer à la notion de « personne » pour traiter de l'être trinitaire. Plutôt que d'en rester au geste critique auquel s'en tient *Der christliche Glaube*, elle relève des indices sur une compréhension de l'être personnel de Dieu infusé des données d'une trinité *essentielle* (*cf.* pp. 104-114). L'ouvrage se termine sur quelques « pistes » d'utilisation des intuitions de Schleiermacher en se concentrant sur l'opposition entre apophase et kataphase, la théologie féministe et l'éco-théologie. Cette partie est malheureusement très brève, ce qui la rend un peu faible par rapport au reste de l'ouvrage. À l'heure où une traduction en Français de la première édition de *Der christliche Glaube* (*La cohérence de la foi chrétienne*, trad. B. Reymond, Labor et Fides, 2018) va voir le jour, une telle lecture se révèle salutaire pour quiconque s'intéresserait à la dogmatique du maître de la théologie moderne. Elle permet d'une part de remettre en perspective la lecture de cette œuvre. La signification des énoncés de la somme doctrinale de Schleiermacher n'est pas déterminée par le sens « chronologique » de la lecture, mais par la mise en relation de l'ensemble des énoncés qu'elle contient – ce que l'Allemand appelle *Zusammenhang*. Il s'agit de *faire répondre* les différentes parties les unes avec les autres, plutôt que de lire le texte comme une démonstration linéaire et donc de soumettre l'articulation d'ensemble de la fresque dogmatique au seul *sens* de la lecture ou de l'énonciation. Mais d'autre part, il permet de resituer également l'œuvre du théologien Schleiermacher au sein de la tradition réformée, aux côtés de Jean Calvin, par-delà toute captation « libérale » ou exclusion « orthodoxe ». Pour conclure, nous relèverons que si le texte de l'A. montre son intérêt par sa brièveté, sa clarté et la concentration de son argumentaire, il en reste cependant encore à un niveau très formel. L'ouvrage ne développe que très brièvement – bien que de manière synthétique et claire – ce que sont *causalité*, *amour* et *sagesse* comprises comme l'expression périchorétique de l'être de Dieu dans le texte de Schleiermacher (*cf.* pp. 82-91). Il faudra donc aller lire soi-même le texte de *Der christliche Glaube* pour accéder à la matière, aux expériences, aux images et aux récits, qui diraient Dieu comme *causalité*, *amour* et *sagesse*.

ELIO JAILLET

toire
a période
temporaine
ilosophie
ttérature)

YVES GERHARD et MARC WEIDMANN, *Elie Gagnebin, géologue et ami des artistes*, Vevey, L'Aire, 2016, 245 p.

La biographie approfondie d'un homme d'esprit dépasse l'individu qui en fait l'objet. À travers lui, c'est tout un milieu intellectuel et culturel qui se dessine, toute une époque, inscrite dans un cadre géographique déterminé. Élie Gagnebin (1891-1949), à la fois homme de science – professeur de géologie à l'Université de Lausanne depuis 1933 –, et passionné de théâtre, de musique et de littérature, noue des relations d'amitié et de travail avec les scientifiques et les artistes contemporains : parmi ces derniers, des écrivains, des musiciens et des philosophes : Ramuz, Ansermet, Stravinsky – il jouera le rôle du Lecteur dans la première représentation « mythique » de l'*Histoire du soldat* en 1918 –, Cocteau, Maritain,

Mounier, pour n'en citer que quelques-uns. Un des intérêts que suscite l'ouvrage réside dans les nombreuses citations extraites de la correspondance entretenue avec ses contemporains. Les auteurs, Y. Gerhard, antiquisant, petit-fils d'un frère d'Élie Gagnebin, et M. Weidmann, géologue, ont puisé largement dans les archives familiales et des documents inédits pour composer le portrait d'Élie Gagnebin dans toute sa diversité. Un chapitre de l'ouvrage est consacré à « Élie Gagnebin philosophe » (p. 139-158). Comme nombre de penseurs romands au XIX^e^ s. et encore au XX^e^, Élie Gagnebin défend une philosophie spiritualiste d'essence chrétienne, mais comme scientifique, il veut s'inscrire dans la tradition réaliste aristotélicienne. Ces deux tendances conjuguées le rapprochent, de façon assez originale, de Thomas d'Aquin et de son disciple contemporain, Jacques Maritain. Son spiritualisme chrétien s'exprimera aussi dans le mouvement personnaliste « Esprit » d'Emmanuel Mounier († 1950), dont il sera l'un des fondateurs du groupe lausannois (p. 148-151). De ses réflexions sur la science, on pourra lire ses contributions à la présente revue : « La finalité dans les sciences biologiques » (*RThPh* 19 (1931), p. 17-54) et « Mécanisme ou vitalisme en biologie » (*RThPh* 24 [1936], p. 276-282). Pour donner un exemple de la liberté d'esprit qui caractérisait l'homme et le penseur, on lira sa protestation courageuse – comme celle de son ami, l'helléniste André Bonnard – envoyée aux autorités à l'occasion de l'attribution par l'Université de Lausanne d'un doctorat *honoris causa* à Musolini en 1937 : « Il me paraît que le rôle de toute Université, et particulièrement de la nôtre, en une époque où les idéologies politiques risquent d'envahir tous les domaines de l'esprit, devrait être de maintenir les notions de vérité, de droit, de morale, indépendantes des opportunismes et des ambitions, plutôt que de couronner les puissants du jour qui se targuent de les fouler au pieds. » (p. 143) Quelques extraits choisis de l'œuvre d'Élie Gagnebin figurent en seconde partie de l'ouvrage (p. 199-223), ainsi qu'une bibliographie exhaustive de ses écrits (p. 227-234).

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

PAUL CLAUDEL, *Lettres à Ysé*, Texte établi, présenté et annoté par Gérald Antoine, Préface de Jacques Julliard, Ouvrage publié sous la direction de Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard, 2017, 445 p.

Avec cette correspondance de Claudel à Ysé s'éclaire un mythe littéraire que l'on pensait devoir demeurer à jamais caché. Qui était donc cette Rosalie Vetch qui fut le modèle d'Ysé dans *Partage de midi* et de Dona Prouhèze dans *Le Soulier de satin* ? Comment Claudel l'avait-t-il réellement rencontrée ? De quelle foudre fut-il atteint pour que tout bascule dans sa vie et que, à peine sorti d'un essai de vocation monastique, il ait pu se jeter dans les bras d'une femme mariée ? Dans ces 197 lettres, écrites entre 1904 et 1947, où le feu de la passion s'allie au génie littéraire, où la conscience adultérine lutte avec la foi et la soumission aux règles de l'Église, où le sérieux alterne avec le bouffon, l'affectif avec le narratif, le poète se débat avec un réalisme surréaliste. Tout à la fois lucide et aveuglé, reconnaissant en lui une nature double au-delà des limites humainement admises tout en étant en perpétuel conflit avec une aspiration à l'harmonie et à l'unité, Claudel ne cesse de s'interroger sur le sens ultime d'une telle rencontre : Dieu l'aurait-il permise ? Conscient de ses vices de dureté, d'orgueil et d'égoïsme d'homme seul, « Dieu aurait-il voulu que je sache ce que c'est que d'aimer une créature humaine, de lui être complètement livré, ce qu'on peut souffrir par elle et quel pouvoir elle a sur vous ? » Si la question reste, bien sûr, sans réponse, la manière de la poser est dramatique. Si cette correspondance est d'abord le témoignage d'une crise existentielle et spirituelle « dont il importe d'évaluer avec précaution

l'étrange teneur », elle est également décisive pour comprendre de l'intérieur les dialogues extrêmement subtils et complexes sur le plan spirituel et psychologique qu'entretiennent les différents personnages dans les deux pièces susdites.

JEAN BOREL

BRENNO BERNARDI, *Jean-Paul Sartre e la Svizzera* (Dibattiti & Documenti, Serie Major, 11), Lugano/Milano, Giampiero Casagrande, 2014, 348 p.

Les interventions de Sartre chez les Helvètes, de 1946 à 1967, ne sont pas très nombreuses, mais significatives. On ne retiendra ici que deux séries d'événements. Au sortir de la guerre, la revue genevoise éphémère *Labyrinthe*, fondée en 1944 par A. Skira avec la collaboration de Balthus et Giacometti, organise une tournée de conférence de Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir. En mai-juin 1946, dans des conférences, à Genève, Zurich, Lausanne et La Chaux-de-Fonds, le philosophe répondra à la question « Qu'est-ce que l'Existentialisme ? ». Il s'agissait pour Sartre de diffuser les thèses qu'il avait présentées devant un large public parisien dans la célèbre conférence du 29 octobre 1945 intitulée « L'Existentialisme est un humanisme » (le texte sera publié en mars 1946). Treize ans plus tard, le 10 décembre 1959, le philosophe reviendra en Suisse pour donner le même jour trois conférences, à Neuchâtel et La Chaux-de-Fonds. Le matin, il parlera à l'Université de Neuchâtel de dialectique, annonçant la parution imminente de la *Critique de la raison dialectique* ; l'après-midi, il tiendra dans la même Université une conférence adressée aux lycéens sous le titre « Pourquoi des philosophes ? », sur le rapport entre le philosophe et la cité ; le soir, il reprendra cette conférence au Club 44 à La Chaux-de-Fonds (on peut en écouter un enregistrement sur la page Médiathèque du site www.club-44.ch). La première partie de l'ouvrage de Bernardi (p. 11-231), de nature plutôt historique, rend compte dans le détail de ces deux visites du philosophe et de leur réception, en particulier dans les journaux, la radio et la télévision. On trouvera de nombreux documents, y compris les interventions de Sartre à la radio et à la télévision, dans la langue originale. L'enquête de l'A. est précise, richement documentée et annotée, et accompagnée d'analyses approfondies. La seconde partie de l'ouvrage (p. 235-336) nous donne trois conférences sur la philosophie de Sartre tenues à Lugano en 2005, à l'occasion du centième anniversaire de la naissance du philosophe : sur la question de l'athéisme et la morale (G. Invitto) ; Sur la liberté (P. Verstraeten, en français) ; sur l'expérience théâtrale (G. Farina). Cette section est précédée d'une longue introduction de l'A. centrée sur le concept sartrien de philosophie. On se limitera ici à relever quelques points saillants de la conférence d'Invitto (« Sartre : Dio, fede, morale », p. 295-309). Si la question de Dieu a été résolue par Sartre dès l'adolescence – par une sorte d'illumination ou d'évidence –, celle-ci reste présente dans toute l'œuvre du philosophe, dans la mesure où la question centrale de la morale lui demeure liée. L'athéisme revendiqué ne repose pas pour Sartre sur une *démonstration* impossible de la non-existence de Dieu, mais plutôt sur une intuition adolescente ou un vécu – il faudrait parler peut-être d'agnosticisme. On peut même parfois avoir l'impression que son « athéisme » est méthodologique ou programmatique : la morale nouvelle sera celle de sujets chez qui les valeurs naîtront dans la contingence et s'inscrirons dans l'histoire, dans la *praxis*. En effet, selon l'A. « l'athéisme crée un vide qui demande à être rempli » (p. 308). Reste que la morale espérée n'a jamais trouvé son achèvement et qu'il revient à nous d'en analyser les tentatives et les obstacles, principalement à partir des *Cahiers pour une morale* posthumes (écrits en 1947-1948). Pour finir, nous retiendrons seulement la remarque conclusive de Verstraeten sur la liberté, parce qu'elle peut toujours être méditée : « Que nous dit [Sartre] : qu'il y aura toujours une morale dominante, que cette morale est positive

tant qu'elle est l'expression d'un mouvement de libération historique, mais qu'elle devient négative dès l'instant où, instituée, elle devient une arme oppressive et répressive à l'égard de nouvelles contestations, et cela incessamment dans le cours de l'histoire pour toute nouvelle émergence de liberté» (p. 321). On ne peut que recommander l'ouvrage de Bernardi, pour la richesse de son information, sur Sartre, ses projets, son activisme philosophique évidemment, mais aussi sur sa réception en Suisse dans les milieux intellectuels, politiques et culturels. On se demande seulement s'il n'aurait pas été judicieux de publier séparément les deux parties de l'ouvrage.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER