

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 151 (2019)
Heft: 2

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: 10.02.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

- ANDREA MARCOLONGO, *La langue géniale. 9 bonnes raisons d'aimer le grec*, traduit de l'italien par Béatrice Robert-Boissier, Paris, Les Belles Lettres, 2018, 197 p. Histoire de l'antiquité (classique et chrétienne)

À l'origine de ce livre, un coup de foudre, un amour pour le grec et pour ceux qui l'étudient : cet essai « prétend à la passion et au défi. Il raconte de façon littéraire (et non littérale) certaines caractéristiques de la langue magnifique et élégante qu'est le grec ancien ». (p. 5) On le comprend d'emblée : c'est un texte empreint d'enthousiasme, d'élan communicatif et d'engagement personnel, visant à ce que tout un chacun ait envie de s'intéresser à la langue grecque. « Peu importe que vous connaissiez le grec ou non, ce livre est dédié à tout être humain qui cherche les mots pour pouvoir se dire en sa propre contemporanéité. *La langue géniale* n'est pas un manuel traditionnel ni un essai académique [...]); c'est une syntaxe de l'âme au travers de cette langue si ancienne et pourtant plus moderne que jamais : le grec. » (*Avant-propos à l'édition française*, p. XIII) Parmi ces 9 bonnes raisons d'aimer le grec, on trouve des spécificités essentielles de cette langue, auxquelles l'A. consacre des analyses explicitant leur richesse conceptuelle. Ainsi l'ouvrage s'ouvre sur un chapitre qui traite de *l'aspect* verbal, une caractéristique particulièrement intéressante et subtile de la conjugaison, sur le plan morphologique et sémantique. L'A. le définit ainsi : « L'aspect est une catégorie de la langue grecque antique qui se rapporte à la qualité de l'action, sans la placer, ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans le futur » (p. 12), et « la qualité de l'action, la façon dont elle se passait et ce que ressentait le locuteur à son égard » dans la Grèce ancienne (p. 20). S'il est donc bienvenu d'insister sur *l'aspect*, on souhaiterait que soit évitée toute inexactitude ou imprécision à ce propos, en signalant clairement, par exemple, que la valeur temporelle existe en grec à l'indicatif (ceci est certes relevé au passage [p. 22-23], mais n'est ensuite plus pris en compte dans l'exposé, où certains exemples sont même traduits de manière fautive). Et s'il est tout à fait juste de souligner que le système verbal grec ne s'intéresse pas prioritairement – voire peu – au *moment* dans lequel l'action a lieu, est-ce vraiment parce que les Grecs « étaient libres », alors que « nous sommes prisonniers » du temps (p. 11) ? et faut-il référer à « cette façon pure et antique de voir le monde, sans considérer le temps » (p. 15) héritée de l'indo-européen ? On retrouve ainsi çà ou là une vision idéalisante de l'indo-européen, davantage empreinte d'un certain romantisme que de rigueur scientifique. Dans le chapitre intitulé *Le silence du grec*, on lit de bonnes pages sur le peu d'accès – hélas – à la prononciation du grec et à son évolution : « Ses mots ne font plus de bruit : La prononciation d'origine est un autre fragment du monde de cette langue qui s'est perdu » (p. 43). L'A. relève à juste titre le mérite des Alexandrins, qui ont codifié dans l'écriture les accents, esprits et signes diacritiques et qui nous ont ainsi permis, « même si nos oreilles n'entendront jamais le grec ancien [...] de balbutier le grec, en nous évitant le silence éternel ». De même dans le chapitre *Trois genres, trois nombres*,

le lecteur francophone (ou italophone) sera intéressé à découvrir les concepts que peuvent exprimer les trois genres, dont le « neutre », à partir de l'opposition, héritée de l'indo-européen, entre les catégories de l'animé (le masculin et le féminin) et de l'inanimé (le neutre), même si un certain arbitraire, au fil de l'évolution de la langue, a pu déterminer les genres ; ainsi, contrairement à ce qui est affirmé (p. 65), « les concepts abstraits » ne sont pas caractérisés systématiquement par le neutre. Le nombre « duel », en grec, est abordé de manière approfondie, justifiée par la valeur sémantique très particulière de ce nombre, « qui arrive au grec ancien des greniers du sens linguistique indo-européen. Il s'agit par conséquent d'un nombre antique, pur » ; en grec, s'il est certes allé vers la disparition, l'attique classique le conserve. L'essai de le définir conceptuellement est intéressant : « Le duel exprimait [...] une entité double, *un plus un égale un, formé de deux choses ou de deux personnes liées entre elles par une connexion intime.* » Son usage est un choix expressif et non seulement le fait de certains dialectes ou évolutions historiques : « Le duel existe là où il est utile au sens, là où le locuteur en *ressent* la nécessité. » (p. 75). À propos du traitement des cas – un bon chapitre mettant bien en relation morphologie, syntaxe et sémantique –, l'A. écrit de manière pertinente : « Une connaissance inexpugnable de la grammaire, de l'analyse logique et de la phrase en italien ou en français est fondamentale pour apprendre non seulement le grec, mais n'importe quelle autre langue » et « L'étude d'une langue aussi synthétique que le grec [...] demande une connaissance de la morphologie, de la grammaire et de la syntaxe de sa propre langue. » (p. 99-100). Dans le chapitre consacré à l'*optatif*, l'A. souligne l'importance des modes verbaux dans la langue grecque, qui en a maintenu quatre (cinq si l'on compte l'infinitif, qui n'est pas à proprement parler un mode). Elle montre ainsi comment se distinguent avec finesse les degrés de réalité de l'action énoncée, selon des nuances que le français et l'italien conçoivent, certes, mais que leurs modes verbaux ne suffisent pas à rendre : le grec distingue ainsi clairement la *possibilité* de l'*éventualité*, par l'usage du mode optatif (possibilité) ou subjonctif (éventualité ou expectative). À noter que le mode verbal grec s'accompagne alors d'une *particule* *ἄν* indispensable à en préciser ces nuances de sens, ce que l'A. néglige d'abord de dire et que ne mentionne pas le tableau p. 111, même si elle y revient plus loin, p. 118-119. On citera encore un chapitre sur la traduction et ses difficultés, ainsi qu'un autre sur l'évolution de la langue grecque, pages à la fois informatives et émaillées d'anecdotes personnelles (sur la traduction et ses affres !), qui concluent ce « récit non conformiste de la grammaire grecque » (p. 62). Un ouvrage foisonnant qu'on lira avec plaisir et aisance, au fil de pages vivantes et pleines de saveur. Si ce livre s'est profilé comme un best-seller en Italie et semble en passe de le devenir en France et en Suisse romande, grâce à sa traduction chez Les Belles Lettres, on ne saurait que s'en réjouir. Mais il faut toutefois avouer que sa lecture est quelque peu décevante, après l'enthousiasme de découvrir un ouvrage qui vise à faire partager largement l'intérêt pour la grammaire grecque : des inexactitudes ou des approximations lui font perdre de sa valeur linguistique ; quel que soit le public visé, le non-spécialiste mérite la même précision que le spécialiste, ce d'autant que la précision ne peut être que plus éclairante que l'approximation.

MAURIZIO BETTINI, *Superflu et indispensable - À quoi servent les Grecs et les Romains ?*, Traduit de l'italien par Pierre Vesperini, Paris, Flammarion, 2018, 209 p.

Voilà un titre qui annonce une thématique certes souvent traitée, tant en France qu'en Italie, mais qui n'en est pas moins toujours aussi urgente aujourd'hui. L'A. ouvre la réflexion sur l'utilitarisme croissant de notre culture, que révèlent en particulier toutes les métaphores économique-financières qui envahissent le discours médiatique et politique contemporain : « Face à ce réseau d'images économiques qui cernent désormais la représentation de la culture [il faut se rappeler que] notre histoire plurimillénaire nous présente une image de la création intellectuelle à l'opposé de celle qui s'affirme de plus en plus dans les sociétés contemporaines. » (p. 39). Or, pour ne pas céder à son tour à ce champ métaphorique, l'A. se propose de reformuler son titre : « Que favorisent les Grecs et les Romains ? » (p. 41). L'Italie constitue certes un cas particulier – privilégié – de la mémoire culturelle de l'Antiquité, par les *monuments* (étymologiquement : *ce qui fait se souvenir*, p. 59) gréco-romains et ceux de la Renaissance, partout visibles, par sa tradition continue de la lecture des Classiques et de l'enseignement du grec et du latin, par la présence constante de ce que l'A. appelle le « patrimoine intérieur » : « Notre encyclopédie culturelle est donc marquée par une très forte contiguïté, et même continuité, avec la culture romaine. » (p. 73). Mais c'est aussi toute la civilisation européenne qui a été et continue d'être nourrie par cette « culture seconde » (p. 75) qu'est l'Antiquité, et qui, pour ne pas se perdre, exige « la pratique, la transmission et l'enseignement de ses contenus » (p. 81). L'A. met toutefois en garde contre une conception mémorielle qui n'irait que du passé vers le présent : « elle va aussi du présent vers le passé. La mémoire culturelle [...] a en effet une nature nécessairement reconstructive [...] ; chaque étape reformule les contenus culturels selon des formes contemporaines. » (p. 85). Loin de chercher à rendre les Grecs et les Romains « dangereusement familiers, semblables à nous » (p. 124) – ce que l'école actuelle a souvent tendance à faire –, il s'agit plutôt de croiser notre héritage culturel avec une lecture anthropologique qui mette en évidence l'« Altérité des Anciens » (titre de l'un des chapitres, p. 121) et vienne enrichir leur étude, selon une vision qu'on peut faire remonter à la Renaissance (p. 174), et qui a été largement développée par C. Lévi-Strauss et l'école anthropologique : « S'il y a un aspect de la culture antique qui la rend fascinante et digne d'intérêt, c'est bien sa différence radicale avec la nôtre » (p. 94-95). Le lecteur francophone retrouve là des thèmes mis en avant de longue date par les travaux des Vernant, Detienne et Vidal-Naquet en particulier. Il faut donc éviter de tomber dans le piège de « l'actualisation des Classiques », « qui finit par les rendre superflus » (p. 94) : ce serait « les supprimer en les privant de leur spécificité et altérité » (p. 94-95). En revanche, ce qu'il faut actualiser et renouveler, c'est leur enseignement dans les lycées, en suscitant l'intérêt et l'étonnement des élèves pour cette différence et altérité, au lieu de rabâcher toujours les mêmes textes grecs ou latins, avec pour seul objectif de tester la capacité de l'élève à traduire laborieusement un texte dont on ne lui demandera pas de réfléchir à son contenu ; à ce propos, on lira le chapitre « L'évaluation finale » (p. 195) sur l'examen qui couronne les années d'étude de grec et latin en Italie, du moins dans la majorité des lycées :

navrant, et hypocrite quant à l'évaluation des compétences réelles des élèves ! Sur ce point, je signalerai que le contexte suisse-romand, pour des raisons historiques, n'est le plus souvent pas concerné par les critiques que l'A. adresse, à juste titre, à l'école italienne et française, du moins dans leurs lignes majoritaires imposées par les ministres de l'Éducation ; mais il relève toutefois de nombreuses belles initiatives (souvent proches de ce qui se pratique en Suisse romande) et propose des « ἀφορμαί » (p. 113), c'est-à-dire des points de départ nouveaux, des ressources nouvelles pour relancer l'intérêt de l'étude des Anciens auprès des élèves, par des ouvertures vers la sociologie, le politique, le religieux, la psychologie, la valeur poétique des textes, etc. À propos d'un enjeu traditionnellement attribué à l'étude du latin, l'A. réfute quelque peu la valeur singulière qu'elle aurait dans l'apprentissage de « la logique » : beaucoup d'autres disciplines l'apprennent tout autant, et toute grammaire est une logique. En revanche, « si l'on étudie des langues "closes" comme telles (c'est-à-dire qui ne sont accessibles qu'à travers des textes écrits), l'attention se concentre sur la pratique *herméneutique* d'une médiation culturelle continue : c'est là que réside la valeur de perfectionnement cognitif, de terrain d'exercice intellectuel, qui caractérise l'étude des classes classiques » (p. 162). « Elles développent la capacité cognitive de réarticuler, à travers des outils linguistiques et culturels contemporains, des sens et des formes issues d'un contexte qui se perd dans un passé lointain. » (p. 164). C'est enfin un plaidoyer politique que propose l'A. à travers sa vision de la culture antique, déjà développée dans un livre précédent, *Contre les racines* (Flammarion, 2017) : réfutant la notion de « racines » ou d'« identité culturelle », trompeuse en ce qu'elle exclut « tous ceux qui ne "plongent" pas leurs "racines" dans le terrain de la culture dominante » (p. 206), il conclut ainsi son ouvrage : « J'ai toujours préféré parler de mémoire culturelle. Ni identité ni racines : seulement le choix, et même la décision, de maintenir vivant un patrimoine qui mérite de le rester encore longtemps. » (p. 208).

MADELEINE ROUSSET GRENON

Philosophie
Antique

HÉRACLITE, *Fragments recomposés, présentés dans un ordre rationnel*, Texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche, Paris, Presses universitaires de France, 2017, 155 p.

En 1986, Marcel Conche avait édité, déjà aux PUF, un livre intitulé *Héraclite, Fragments* (dont j'avais fait la présentation dans la *RThPh*120 [1988], p. 225-226), comportant 136 fragments, jugés « authentiques », en grec, avec leur traduction française, accompagnés d'un commentaire substantiel. En était résulté un ouvrage imposant de 496 pages. Dans cet ouvrage, l'A. s'était fixé les règles suivantes : renoncer à « reproduire plus ou moins exactement la disposition originelle des fragments » et suivre un ordre d'exposition « phénoménologique », dans lequel « l'entendement suit le chemin par lequel entrer le plus sûrement, prudemment, et progressivement, dans les profondeurs du système » (p. 13). Contrairement à d'autres interprètes d'Héraclite (p. ex. Bollack-Wismann dans leur *Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972), l'A. était déjà persuadé en 1986 que, loin d'être une collection d'aphorismes, et bien qu'il nous soit parvenu sous forme fragmentaire, le livre d'Héraclite devait, au départ, former un système : « il est clair », écrivait-il, « que les fragments ont entre eux une unité d'une tout

autre nature : ils forment système» (*ibid.*). Rappelons que Diels-Kranz, qui dans les *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 1951⁶ (cités DK par la suite) ne retiennent, pour Héraclite, que 126 fragments « authentiques », classent les textes de manière arbitraire, selon l'ordre alphabétique des sources ; pour Héraclite, elles vont d'Aëtius à Tzétzès, avec une exception : les fragments B1 et B2, cités par Sextus dans un même texte (*Adv. Math.* VII, 132-133), que les éditeurs placent en tête de leur liste. Ils s'appuient, pour ce faire, sur un passage de la *Rhétorique* d'Aristote (III 5, 1407b), dans lequel le Stagirite indique explicitement, après avoir constaté la difficulté de ponctuer les phrases d'Héraclite, que le texte dont il cite la première ligne se trouve « au début de son ouvrage ». – Dans ce nouveau livre, Conche veut reprendre ce qu'il avait laissé en plan dans le premier, à savoir, exposer cette fois le « système » (je souligne) héraclitéen, en se basant sur un « ordre rationnel » (p. 11). Par rapport à l'ouvrage de 1986, il y a des nouveautés : l'adjonction de dix fragments supplémentaires, portant le nombre total de textes à 146 ; des retouches dans la traduction de certains mots, pouvant aller parfois au-delà d'une simple nuance, et un commentaire synthétique des fragments qui mène l'A. « sur d'autres chemins » que ceux empruntés dans le premier ouvrage. Par ailleurs, les fragments ne sont cités que dans leur traduction française, malgré ce que suggère le titre ; pour le texte grec, il faut se reporter à l'édition de 1986. Mais la nouveauté essentielle consiste en la volonté de « mise en ordre des fragments d'Héraclite qui permet d'entrer de façon rationnelle dans le système » (p. 13). L'A. estime donc que les deux livres se complètent : le premier, plus classique dans sa facture, rassemble et discute les interprétations successives des fragments, alors que le second est davantage conçu comme ramassant « l'essentiel de ce qu'il faut avoir à l'esprit pour saisir la pensée d'Héraclite » (p. 12). Il est donc plus personnel et plus audacieux aussi que le premier. Le livre est divisé en deux parties intitulées : I. « Avant Héraclite » et II. « La vérité ». Dans la première sont rassemblés les textes critiques à l'égard des prédécesseurs, notamment Homère, Hésiode, Pythagore – raillé pour sa « polymathie » (DK 129), que l'A. traduit par « compilation érudite » (p. 24) – Xénophane ou Hécatee. Il y a cependant des sages, tels que Bias, dont « le *logos* dépasse celui des autres » (DK 39, p. 30), qui semble donc jouir d'une plus haute estime que d'autres penseurs. Malgré tout, « ce ne sont pas des philosophes. Car il n'y a pas plusieurs philosophes : il n'y en a qu'un, Héraclite » (p. 32). Héraclite critique également « les croyances traditionnelles », les dieux comme Dionysos (DK 15), tel qu'il est conçu dans la croyance populaire, ou les bacchants et les bacchantes qui accompagnent son cortège, fustigés dans l'expression d'« errants dans la nuit » (DK 14a, p. 43). « Il est naturel qu'Héraclite ait de l'animadversion pour les rites et les pratiques où règnent la passion, la frénésie, le délire ou le secret : dans la nuit des sens, symbole de la nuit de l'intelligence, le discours de vérité, le *logos* n'a pas sa place » (p. 44). Pour l'Éphésien, qui adopte une position rationaliste, « Apollon n'est qu'un être mythique », et les sacrifices sanglants « purifient en vain » (DK 5, cité p. 47), car « le sang n'a aucune vertu symbolique ou mystique » (p. 47). Dans la seconde partie, l'A. regroupe les textes dans lesquels Héraclite nous livre sa propre pensée. Ici, nous nous trouvons « dans l'élément du vrai » et « le mouvement va de l'abstrait au concret » (p. 12 ; curieusement, la quatrième de couverture indique le mouvement

contraire); Héraclite parle du *logos* toujours vrai que les hommes n'arrivent pas à comprendre, de la compréhension des lois fondamentales de la nature (loi du devenir, loi de l'unité des contraires), « enfin des choses concrètes : l'Englobant (le monde), l'âme, la cité » (p. 13). Héraclite est le premier, avant Socrate, à affirmer : « je me suis cherché moi-même » (DK 101, p. 54). L'A. commente : « Héraclite eut à inventer la philosophie. Il est, à ses yeux le premier philosophe, sans d'ailleurs employer encore le mot » (p. 54). Il existe pourtant une occurrence de *philosophos* (employé sous forme d'adjectif) dans le fragment DK 35, mais le terme n'est pas repris dans la traduction du texte : « Il faut, oui tout à fait que les hommes épris de sagesse (φιλοσόφους ἄνδρας) soient juges dans les affaires de la cité » (p. 144). Il est en effet probable que *philosophos* ne désigne pas encore le philosophe (au sens technique du mot), mais plutôt « celui qui aime le savoir ou la sagesse ». L'A. commente le fragment, en montrant que le texte ne peut pas vouloir dire que le philosophe doit être instruit en de nombreuses matières, car ailleurs Héraclite affirme spécifiquement le contraire (p. ex. DK 40). L'Éphésien veut dire que s'ils « sont “philosophes” (φιλοσόφους) » cela « signifie que non seulement ils connaissent les lois de la cité, mais qu'ils les comprennent à partir de la loi fondamentale de la nature » (p. 145). Être philosophe veut encore dire comprendre que « la sagesse-savoir (ἐν τῷ σοφόν) consiste en une seule chose : savoir que la droite raison (γνώμην) gouverne toutes choses à travers toutes choses » (DK 41, p. 62). Un autre fragment où l'on trouve l'expression ἐν τῷ σοφόν est le fragment DK 32, traduit ainsi : « L'Un, le Sage (τὸ σοφόν), seul, ne veut pas et veut être appelé du nom de Zeus » (p. 155). On voit ainsi que le même syntagme grec est traduit de deux façons. Le fragment DK 32 a été placé non pas avec le DK 41, ce qui eût paru naturel, mais dans la section intitulée « le philosophe » avec les fragments DK 78 : « Le caractère humain ne détient pas le savoir, que le divin [non le “devin”] a », et le fragment DK 83 : « Le plus savant des hommes par rapport au dieu : un singe pour la science ». Par ailleurs, la section intitulée « le philosophe » ne contient pas le seul fragment où le mot existe en toutes lettres (DK 35). Le fragment DK 1, qui se situait au début du livre d'Héraclite, comme Aristote l'indique, se trouve dans la section « la leçon » avec les fragments DK 17, 72, 122, A 9, 34, 19 et 87, alors que si l'on en croit Sextus, le DK 2 devrait en tout cas faire partie de la série, et les deux textes devraient être placés en tête d'une « reconstitution rationnelle ». Ces quelques exemples me semblent montrer le caractère assez arbitraire du regroupement des fragments par thématiques, ce qui rend quelque peu aléatoire le résultat de cette reconstitution du « système » d'Héraclite, si tant est, qu'un tel système ait jamais existé. J'ai relevé quelques coquilles : p. 24 : « Millet » pour Milet ; p. 32 : qu'[à] Héraclite ; p. 33 : l'épigramme suivant[e] ; p. 42 : *entheos* ; p. 99 : vivant[,] il touche au mort [;] ; p. 101 (bas) : sèches (non « sèchent ») ; p. 120 : on [n']aura ; p. 129 et 138, le texte du fragment n'est pas imprimé en gras ; p. 142 : *f[e]licitas* ; p. 153 : d[i]vin, au lieu de « devin », déjà signalé. Quant aux mots grecs, on corrigera, en laissant de côté les coquilles concernant les accents et les esprits : p. 38 : πρὸς δαίμονα ; p. 41 : ἐξηγηταί ; p. 42 : μίσει ; p. 93 : πάλης ; p. 118 : ἀσώματον ; p. 137 : ἡ κόπρος (fém.).

LUC BRISSON, *Platon: l'écrivain qui inventa la philosophie* (coll. « Qui es-tu ? »), Paris, Éditions du Cerf, 2017, 298 p.

L'A. dessine dans cet ouvrage un portrait de Platon, en décrivant à la fois l'arrière-plan historique du philosophe et la constitution progressive de ses idées. La thèse initiale de cette biographie est peut-être provocante, en tous les cas novatrice : l'A. affirme en effet que « jusqu'à Dante Alighieri, l'auteur de la *Divine Comédie*, Platon est le plus grand *écrivain* (je souligne) qu'ait connu le monde occidental » (p. 7). D'après lui, « on retrouve en Platon un poète, un fabricant de mythes et un orateur. C'est tout cela qui fait de lui un écrivain » (p. 93). Par son attachement au mythe, il reste au seuil de la philosophie : « Pour des raisons d'ordre politique, éthique et même métaphysique, Platon ne peut rejeter le *mûthos*, même s'il tend à y substituer un *logos* philosophique qui s'y enracine » (p. 97 et 120). Platon a encore besoin du mythe, ce « magnifique instrument de propagande » (p. 121) pour imaginer la constitution de la Cité idéale dans la *République* ou les *Lois*. Contrairement donc à la *doxa* qui fait souvent de lui le véritable fondateur de la philosophie, comme discipline autonome, Platon serait davantage un écrivain qu'un philosophe et « c'est dans le contexte de [son] œuvre littéraire que [...] prit racine ce que, depuis Platon, on qualifie de "philosophie" » (p. 102). Depuis quelques décennies déjà, l'utilisation du terme « philosophe » pour parler des penseurs « présocratiques » a été critiquée, notamment parce que le mot, et ses dérivés (« philosophie », « philosopher », etc.), sont employés de manière très parcimonieuse avant Platon (une dizaine d'emplois tout au plus), alors que Platon lui-même les emploie massivement (près de 350 occurrences), ce qui *a priori* fait de lui un bon candidat pour l'« invention » de la philosophie. Ce que l'A. veut montrer dans ce livre, « c'est précisément que ce qu'aujourd'hui on appelle "philosophie" fut "inventé" par un écrivain » (p. 8), en précisant qu'il « cherche à comprendre comment la vie concrète d'un auteur du IV^e siècle avant notre ère peut expliquer l'avènement de la "philosophie" » (p. 9). L'usage des guillemets vient du fait que ce que Platon désigne par *philosophia*, ne correspond peut-être pas, ou pas exactement, à ce que nous appelons « philosophie », pas plus que les « présocratiques » ne seraient de véritables « philosophes ». Le talent littéraire de Platon est bien sûr immense ; ses dialogues, que V. Goldschmidt appelait un « théâtre de la pensée », ont frappé de tout temps par leurs éminentes qualités d'écriture, par la vivacité des portraits de Socrate et de ses adversaires favoris, les sophistes, par la restitution des arguments de toutes sortes de penseurs, la création d'images, d'allégories et de mythes. Mais l'insistance de l'A. sur l'aspect littéraire de la pensée de Platon a également pour but de revenir à une conception précédant la lecture aristotélicienne de la philosophie (y compris celle qu'il fait de Platon). En effet les positions théoriques d'Aristote « s'accordent mieux avec le contexte philosophique actuel, fortement influencé par l'empirisme logique (issu du positivisme) qui s'abstient de chercher des causes aux choses qui nous entourent et qui se borne à définir des lois qui puissent décrire les faits et les prédire, les notions d'âme et de forme intelligible étant considérées comme des éléments étrangers à la philosophie, au motif qu'ils renvoient au mythe, à la religion, à la poésie » (p. 10). Il s'agit donc, pour l'A., de contester la lecture analytique et anhistorique de Platon, pour rattacher le penseur à son univers

familier, à son contexte historique, religieux, culturel et anthropologique. Ainsi, précise-t-il, par exemple, qu'il est impossible, « si l'on considère les choses d'un point de vue historique [...] de réduire l'âme à une activité, et les formes intelligibles à des concepts » (*ibid.*). – La rencontre inaugurale du jeune Platon avec Socrate a lieu « à l'âge de 20 ans » (p. 15) probablement. De Socrate, la Pythie a dit « qu'il n'y avait personne de plus savant » que lui en Grèce (*Apologie* 21a, cité p. 24). C'est ici que se révèle, selon l'A., l'origine divine de la philosophie pour Socrate (et pour Platon). Mais cette origine divine pose à son tour « le problème de l'autonomie de la philosophie » (p. 34) par rapport à la religion. Quoiqu'il en soit, « la pratique illustrée par Socrate s'identifie », pour Platon, « à la philosophie » (p. 24) et cette pratique, qui consiste à interroger les autres hommes sur ce qu'ils savent, se confronte vite au constat d'une double ignorance, puisqu'ils « ignorent qu'ils ignorent » (p. 25) ce qu'ils croient savoir. Pour arriver à cette constatation, Socrate, plutôt que d'édifier un système métaphysique, « pratique la réfutation (ἐλεγχος) » (*ibid.*). Platon adopte dans un premier temps cette méthode pour la recherche de la vertu : il partage avec son maître la conception de la vertu comme savoir (p. 26), la connaissance étant « la condition nécessaire et suffisante de la vertu » (p. 28). L'existence et la mort dramatique de Socrate, accusé par des rivaux sophistes, jouent un rôle décisif dans la formation de Platon et dans sa conception de la philosophie. À ses yeux, l'événement de « la mort de Socrate correspond à la naissance de la philosophie. [...] En mourant, Socrate témoigne du fait que l'âme, quel que soit le sens alors donné à ce terme, présente plus de valeur que le corps et par suite cette vie ne vaut pas d'être vécue si la pratique de la philosophie, entendue comme réfutation révélant la valeur d'un être humain, devient impossible » (p. 36). Ensuite, en s'appuyant entre autres sur la *Lettre VII*, l'A. analyse les rapports de Platon avec la politique, en particulier ses tentatives de mener les tyrans de Syracuse sur le chemin de la philosophie et de la vertu. Mais ces tentatives se soldent par un échec, car « philosophe et chef d'État ne peuvent collaborer. Le philosophe est l'homme de ce nécessaire que recherche la science et qu'impliquent les impératifs moraux, alors que le chef d'État, lui, est l'homme du possible où prédominent la force et la richesse » (p. 52). Puis l'A. examine les relations de Platon avec les autres penseurs et l'accusation qui lui a été faite d'avoir plagié les Pythagoriciens, Démocrite ou Protagoras (p. 63 à 69). Il conclut que celle-ci relève de la médisance. Platon écrivain manifeste son talent littéraire, comme on l'a vu, dans l'usage qu'il fait des mythes, en inventant parfois de nouveaux. D'un côté il critique les poètes qu'il rejette de la *Callipolis* (la « Belle cité »), car le mythe qu'ils utilisent avec prédilection est « un discours invérifiable et souvent assimilable à un discours faux » (p. 95), qui attribue parfois aux dieux des comportements immoraux, ce dont Platon s'offusque. D'un autre côté, même s'« il ne veut pas le récupérer en utilisant l'“allégorie” » (p. 95), il fait du mythe « un usage important [...] non seulement sur le plan de l'éthique et de la politique, mais aussi sur le plan métaphysique » (*ibid.*). Par exemple, pour parler de l'âme, cette « réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible » (p. 97), il fait appel au mythe, lorsqu'il en décrit les pérégrinations, l'origine des idées dans la réminiscence et le cycle de ses réincarnations. Mais c'est d'abord par le dialogue, puis, grâce à la dialectique, qui se veut « une méthode rigoureuse pour accéder à la réalité véritable » (p. 113),

que Platon va dépasser la conception mythique de l'âme. La dialectique « c'est la discussion menée à partir des exigences de Socrate qui soumet à examen le savoir de l'autre » (*ibid.*), découvrant à terme les noms permettant de définir véritablement ce qui est. C'est précisément par leur contestation de la possibilité d'accéder à ce qui est « véritablement » que les sophistes ont joué le rôle d'ennemis de Socrate et de Platon (et plus tard d'Aristote). Leur usage de la rhétorique a pour but non pas de dire le vrai, mais uniquement de « persuader la foule à l'Assemblée et au Tribunal » (p. 129), en faisant passer le vraisemblable pour le vrai, ce qui « est la source d'un relativisme des valeurs » (p. 130) inacceptable, aboutissant à terme au rejet pur et simple de la vérité. Or, il est possible, pour Platon, d'accéder à la vérité des choses car « si les questions sont bien posées, les gens expriment toute chose, d'eux-mêmes, telle qu'elle est en réalité » (*Phédon*, 73a-b, cité p. 139). Grâce à l'intellect, « une faculté de l'âme distincte de l'opinion » (p. 140), l'homme peut accéder aux formes intelligibles, à des « réalités immuables » (p. 141), avec lesquelles l'âme immortelle possède une parenté formelle. Les valeurs morales sont aussi des réalités immuables, ce qui supprime la distinction entre fait et valeur. Quant à la politique, Platon estime que la démocratie athénienne est responsable de la mort de Socrate ; il veut donc la remplacer « par un autre régime politique radicalement différent » (p. 151). Ce régime repose sur « une nouvelle conception de l'éducation qui permet de passer de l'illusion à la science » (p. 157). Une fois encore, il va recourir au mythe pour assurer la concorde dans la Cité. Il imagine la répartition des classes sociales, en en symbolisant chacune par un métal (*cf. Rép.* III, 414b-415d, cité p. 159), comme dans le mythe des races d'Hésiode. Les cités que décrivent la *République* et les *Lois* « obéissent à des lois connues de tous, et qui sont adossées à une tradition mythique immémoriale » (p. 171). Platon innove par rapport à la conception politique de son temps : il veut « mettre au pouvoir le savoir » (p. 176) ; il veut donner une nouvelle place à la femme (en particulier en l'enrôlant dans l'armée) et en faire l'égale de l'homme ; il imagine à l'inverse de notre société ouverte contemporaine « une société fermée dont l'ensemble des membres accepte les mêmes valeurs » (p. 177). Pour élaborer sa conception de la nature, Platon, dans un premier temps, « remonte aux poètes » et reprend le discours mythique, « mais par un autre biais, il est incroyablement novateur » (p. 180), lorsque dans le *Timée* il tente de réduire la complexité de l'univers « à un modèle assez simple pour devenir objet de connaissance » (p. 181). Il fonde la première cosmologie « qui utilise le langage des mathématiques » et aboutit à la conclusion que « le monde est un vivant, doté d'une âme et d'un corps » (p. 184). Contrairement à ce que l'on dit parfois, « Platon ne méprisait pas le monde sensible », mais il cherchait, dans sa description du monde, dans laquelle intervenaient les mathématiques, « une solution au problème de la participation du sensible à l'intelligible » (p. 192). Après la description du monde, Platon s'attaque à la question des dieux, dont il donne une « définition claire » qui ne variera pas : « un dieu est un vivant immortel » (p. 216), « pourvu d'un intellect parfait » (p. 217). Platon en vient à définir l'intelligible qui « est qualifié de divin » ; cet intelligible « est en soi et il peut de ce fait être tenu pour cause de son être » (p. 218). Le φιλόσοφος sera ainsi celui qui imitera « le dieu qui est savant (σοφός) » en cherchant « à tendre vers cette sagesse que confère la contemplation de l'intelligible » (p. 219).

Dans un des derniers chapitres, l'A. examine la question d'un supposé enseignement oral secret (ou ésotérique) de Platon, pour conclure que cette doctrine qui eut une influence considérable sur le moyen et le néoplatonisme « relève de l'idéologie et ne présente aucune vraisemblance historique » (p. 242). L'A. conclut que « dans ses dialogues, Platon soulève des questions fondamentales qui ne cessent de hanter l'être humain, et cela même si les solutions qu'il propose ne sont plus tenables » (p. 265).

STEFAN IMHOOF

PLATON, *Ion*, Esquisse sur la tradition textuelle du dialogue, texte critique et notes textuelles par Lorenzo Ferroni. Introduction, traduction et commentaire par Arnaud Macé, (coll. « Commentario »), Paris, Les Belles Lettres, 2018, 187 p.

Le corps central de ce livre est constitué du texte grec et de sa traduction française. Il est précédé d'une introduction et suivi d'un commentaire explicitant et développant les problématiques évoquées dans le texte. À la fin de l'ouvrage, le lecteur helléniste trouvera une section intitulée « Notes textuelles », dans laquelle L. Ferroni se propose de « justifier brièvement » les « choix éditoriaux concernant la constitution du texte critique de l'*Ion* » (p. 127). Dans l'introduction, A. Macé, après avoir retracé les éléments constitutifs des « dialogues socratiques », discute de l'authenticité du *Ion* en rappelant que le dialogue a fait « l'objet à l'époque moderne de sérieuses critiques » (p. XVIII), mais il finit par conclure à son authenticité, en s'appuyant, notamment, sur le commentaire d'Albert Rijksbaron qui « a effectué un travail considérable [...] pour éclairer les tournures de l'*Ion* par une comparaison avec le style des autres dialogues platoniciens » (p. XX). C'est avec ce même savant néerlandais que Ferroni se livre dans ses notes textuelles à un « dialogue [...] continu » (p. 127, n. 1). Macé estime que le *Ion* aurait été rédigé vers 390 (non 490 comme imprimé p. XXII !) à la même période environ que l'*Apologie*. Ion d'Éphèse est le nom d'un rhapsode, spécialisé dans la récitation de l'épopée homérique (le dialogue porte d'ailleurs comme sous-titre « De l'*Iliade* »), qui se présente en disant qu'il revient d'Épidaure, où il a remporté le prix à un « concours de rhapsodes » (530a, p. 7). La question centrale débattue par Socrate, qui soumet le rhapsode à l'ἐλεγχος, est celle de savoir s'il existe un art poétique universel et, si tel est le cas, quels sont ses critères généraux, ou s'il a raison de penser qu'il n'existe que des arts poétiques spécifiques à chaque poète (cf. 532a-b, p. 13), dont chaque rhapsode serait en quelque sorte le spécialiste exclusif. L'art de Ion consiste à déclamer les vers d'Homère, en étant capable de reprendre la récitation « à n'importe quel endroit du texte » (p. XXXVI) abandonné par son prédécesseur. Socrate veut comprendre les ressorts de sa τέχνη et c'est pourquoi il conduit son interrogatoire, en tentant d'une part, grâce à l'ironie, de rabattre la vantardise du rhapsode qui se complaît dans son rôle de connaisseur absolu d'Homère, qu'il présente comme l'auteur encyclopédique par excellence, source de tous les savoirs, dont il serait le magistral interprète. D'autre part, Socrate s'interroge sur l'existence d'une τέχνη générale sous-jacente à l'ensemble des disciplines poétiques et musicales – qui comportent la déclamation chantée, accompagnée de la cithare ou de l'*aulos* (flûte), du jeu de la cithare sans chant, du dithyrambe en l'honneur de Dionysos et du chant de parodie, propre à la

comédie. Ion reste persuadé que son art se limite à la seule déclamation d'Homère et qu'il est d'une nature différente de celui qu'utilisent les autres « déclamateurs » de poésie. Un rhapsode est capable de « “coudre” ensemble les “chants” comme un grand tissu continu, où chacun reprend exactement le fil là où le précédent l'a laissé » (p. XXXVI). Il est probable que des récitations complètes des épopées homériques avaient été instaurées durant les Panathénées – ces grandes fêtes en l'honneur de la déesse éponyme d'Athènes – au cours desquelles avaient lieu des concours qui voyaient « se succéder les rhapsodes venant l'un après l'autre, “coudre” un morceau d'épopée à celui qui venait d'être récité, afin de restituer son unité à l'œuvre récitée dans son entier. La couture du tissu complet de l'épopée serait ainsi à l'image de la grande robe présentée à la déesse à l'issue de la procession » (p. XXXVII). Le rhapsode ne se contente pas de réciter, mais il est aussi capable de fournir un commentaire encyclopédique de l'épopée. Il se spécialise, notamment, dans l'interprétation allégorique et est prêt, en outre, à répondre à des questions portant sur le lexique ou la grammaire homériques. À ses yeux les poèmes apparaissent comme « des encyclopédies totales » dont seul le commentateur chevronné possède les clés : comme « la poésie est recueil de toutes choses », « savoir commenter le poème, ce serait donc disposer d'un savoir universel » (p. XXXIX). C'est précisément cette prétention à la possession d'un savoir universel par le rhapsode que Platon va s'efforcer, à travers Socrate, de battre en brèche. Socrate va pousser Ion dans une impasse : le rhapsode prétend en effet, d'un côté, être le détenteur, *via* Homère, d'un savoir universel, mais il affirme simultanément qu'il n'est pas capable d'être « habile (δεινός) [...] aussi sur Hésiode et Archiloque » (531a, p. 9). Or, il arrive que Homère et Hésiode parlent des mêmes choses, comme, p. ex., la cosmogonie, et qu'il faut donc bien admettre alors que c'est une même « habileté » qui est à l'œuvre chez les deux poètes. Ainsi, au fil du dialogue, Ion devra concéder à contrecœur que, s'il est habile sur Homère, il devra l'être également « sur les autres poètes » (532c, p. 13), et que même s'il prétend ne pas pouvoir « se concentrer » « et se met à somnoler [...] lorsque quelqu'un parle de quelque autre poète » (*ibid.*), il doit bien exister quelque chose comme « un art poétique en général » (ποιητική ἐστὶν τὸ ὅλον, *ibid.*), de même qu'il existe un « art pictural » ou un « art musical » uniques. Cette faculté générale n'est pas, selon Socrate, propre aux rhapsodes et aux Homérides, mais relève d'une « puissance divine » (θεία δύναμις, 533d, p. 17) commune qui agit à la manière d'un aimant. Ainsi, « les bons poètes épiques disent tous ces beaux poèmes, non en vertu d'un art, mais parce qu'ils sont exaltés (ἐνθουοῦν) et possédés » (533e, p. 19), comme des corybantes ou des bacchantes. Ils ne parlent pas « en vertu d'un art » mais « par une faveur divine » (θεία μοίρα, 534c, p. 19) et cette faveur divine ne peut pas être différente en fonction de chaque poète, mais elle doit être unique et valoir pour tous. Les rhapsodes, « interprètes des interprètes » (ἐρμηνέων ἐρμηνῆς, 535a, p. 21) se trouvent pris dans la chaîne magnétique qui va des dieux, en passant par les poètes (« qui interprètes les choses qui viennent des dieux », *ibid.*), pour aboutir finalement aux spectateurs ou aux auditeurs des déclamations. S'esquisse ici la théorie de la double *mimésis* : si la poésie est imitation (de la réalité) la déclamation est imitation de cette première imitation. Cette définition de l'activité du rhapsode vient casser ses prétentions, affirmées avec une naïveté tonitruante au début du

dialogue. Le rhapsode n'est, dès lors, plus celui qui transmet la vérité en récitant cette encyclopédie totale qu'est l'épopée homérique, mais il est, plus modestement, celui qui transmet l'ombre de l'œuvre du poète. Son activité est aussi mise en perspective par rapport à celle du poète, alors que Ion ne semblait pas vouloir faire de distinction nette entre l'activité créatrice du poète à proprement parler et la récitation des vers par les rhapsodes. Dans la fin du texte (536d-541d), Socrate va tenter de montrer les « principes fondamentaux de la τέχνη et de l'ἐπιστήμη. La seconde ne peut être science que d'un objet spécifique, tout comme les arts ont pour objet l'œuvre, l'ἔργον » (p. XLIII). Il s'agit donc de montrer que la science véritable, à laquelle on peut accéder grâce à la méthode dialectique, est déterminée par la spécificité de son objet (538b, p. 31), auquel elle doit à chaque fois s'adapter. Ainsi, par exemple, même si Homère parle de stratégie, le bon rhapsode qui déclame des vers dans lesquels il est question de stratégie, ne devient pas *ipso facto* un bon stratège, comme Ion le prétend, parce qu'il l'a « appris des poèmes d'Homère » (541b, p. 39). Comme le souligne Macé dans son commentaire « Ion refuse d'appliquer le principe d'unité ontologique : les choses militaires, il ne saurait dire s'il les connaît par l'un ou par l'autre art, car ceux-ci sont un seul et même art, dit-il, indiscernables » (p. 120). Socrate passe les propos du rhapsode « au crible d'une réfutation fondée sur le principe de spécification ontologique des sciences » (*ibid.*). Se dessine ici la revanche pour ainsi dire, par anticipation, de la philosophie sur la déclamation rhapsodique (et peut-être, derrière elle, de la rhétorique des Sophistes), Socrate ruinant l'illusion de Ion que le rhapsode pourrait être celui qui connaît les « choses du monde [...] mieux qu'un autre savant » (p. 124), en suggérant que c'est là le travail propre au « philosophe ». – Il est dommage que la facture matérielle de cet ouvrage, intéressant à bien des égards et qui remet en lumière un dialogue peu étudié de Platon, soit à ce point négligée. Une relecture aurait été indispensable. Voici les coquilles relevées : p. XVIII, n. 24 ne peut être (sans trait d'union) ; p. XIX : l'activité des poètes ne *serait* ; p. XXII : 390 (non 490) ; p. XLIII : une *tout* autre pratique ; l'une de *ses* (non « ces ») premières expressions ; n. 117 : *Panathénaïque* ; p. 55 : trois *ou* quatre ; p. 56 dans *lequel* ; p. 58 : *telle* est la voie ; p. 65 : et finalement au plus original ; p. 80, n. 112 : effluves *émis* ; p. 83 : cette *inclination* à la spécification ; p. 109 et 110 πράγματα.

STEFAN IMHOOF

Philosophie
et Théologie
(Moyen Âge-
Renaissance)

ÉRASME, *Éloge de la folie, Illustré par les peintres de la Renaissance du Nord*, Traduction du latin et du grec par Claude Blum, Notes sur l'*Éloge de la folie* par Claude Blum, revues et complétées par Jean-Christophe Saladin, Direction scientifique de l'iconographie et commentaires des œuvres par Yona Pinson, Diane de Selliers éditeur, Paris, 2018, 350 p.

Si la grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable, comme l'a dit Pascal, il a toujours été nécessaire et utile qu'on le lui rappelle, avant le xvii^e siècle déjà et depuis lors, jusqu'à nos jours, sous une forme ou sous une autre. Érasme de Rotterdam qu'on se plaît à appeler « le premier Européen conscient, le premier combattant pacifiste et prince des humanistes », fut de ceux-là, veilleur infatigable et infatigablement lucide sur les ressorts cachés de la nature humaine, qui n'a cessé de fustiger les mille et une bassesses dont les hommes se rendent capables avec tant

d'ingéniosité. Publiée à Paris en 1511, l'*Éloge de la Folie* a fait le tour de l'Europe en quelques années. Traduite en plusieurs langues, constamment rééditée, elle est connue de tous, suscitant autant de rires que de fureurs. Connue de tous, mais guère entendue dans un siècle de violences politiques et religieuses inouïes, et encore moins comprise comme Dame Folie l'eût souhaité. Car Érasme savait mieux que personne que, pour dire certaines vérités, d'autant plus dures qu'elles sont vraies, il faut user d'un stratagème. Et cela évite de surcroît bien des ennuis ! Avec une devise comme la sienne : « Je ne fais de concession à personne », et pour étriller de manière égale, sur un ton tantôt narquois, tantôt moralisateur et sérieux, toutes les catégories de la société, hommes et femmes, jeunes et vieux, riches et pauvres, philosophes et théologiens, nobles et rois, évêques et cardinaux, jusqu'au souverain pontife et sans oublier l'auteur lui-même, il faut un maximum d'élégance et de prudence. L'astuce est aussi simple qu'efficace : « Puisque c'est la Folie qui parle, explique le préfacier Jean-Christophe Saladin, ce qu'elle dit n'est pas vrai. Or, les vices qu'elle dénonce sont vrais. Donc, la Folie n'est pas folle. Mais le lecteur comprend dès la première ligne que ce n'est pas la Folie qui parle, mais Érasme lui-même. Or, Érasme n'est pas fou, donc ce qu'il dit est vrai. Donc la Folie dit la vérité. Si c'était Érasme qui parlait directement, les victimes de ses sarcasmes pourraient se plaindre de sa partialité. Mais comme c'est la Folie qui parle – Érasme prend bien soin de l'annoncer en exergue –, ils ne peuvent s'en prendre qu'à elle, donc à eux-mêmes. Bien joué ! » (p. 20). Voilà qui est parfait. Et ce qui l'est encore davantage, et qui est encore moins bien compris, c'est qu'Érasme, progressivement, opère un retournement, adoptant un ton qui confine au sublime, citant la Bible et saint Paul, faisant de la « folie de la Croix » le comble même de la folie, et en même temps l'expression de la plus haute sagesse, d'une sagesse plus qu'humaine, puisqu'elle est celle du Christ, l'Homme-Dieu. C'est donc bien la « folie de la Croix » du Christ que les hommes doivent écouter pour revenir à la raison, et vivre de manière plus humaine. Cette édition de l'*Éloge de la folie* offre pour la première fois au lecteur un texte commenté proposant une vue d'ensemble sur les interprétations visuelles originales auxquelles elle a donné lieu, et qui furent transmises par les 82 dessins d'Holbein, d'une part, et les œuvres picturales inspirées par la pensée érasmiennne conçues dans le milieu anversoïse, d'autre part. Puisse Dame Folie user de ce nouveau stratagème de la beauté de cet ouvrage, accompagné de notes éclairantes, pour se faire entendre, sinon de tous, du moins de ceux qui prendront le plaisir de l'écouter de manière nouvelle. L'*Éloge de la Folie* ne serait-elle pas devenue prophétiquement la partition de la musique du monde postmoderne ? Après une première édition en grand format de luxe parue en 2013, nous saluons cette nouvelle édition en petit format et accessible à tous. Dans leurs introductions, intitulées *Le masque de la Folie* et *Le genre satirique au xvr^e siècle*, Jean-Christophe Saladin et Yona Pinson replacent tour à tour l'*Éloge* dans son contexte historique et politique, théologique et philosophique, littéraire et artistique. Ils montrent d'abord comment la notion de folie et la figure emblématique du fou, de marginales qu'elles étaient avant le xv^e siècle, ont pris de plus en plus d'importance dans la culture de la Renaissance du Nord de l'Europe ; et ensuite comment « l'arsenal stylistique sophistiqué d'Érasme provoque depuis toujours l'étourdissement du lecteur qui rit de se voir entraîné dans

ce tourbillon métaphorique comme dans un manège ou un labyrinthe. Mais il est une catégorie de lecteurs, ajoutent-ils, qui ne trouvent pas cela drôle du tout : ce sont les théologiens scolastiques pour qui la confusion volontaire du vrai avec le faux ne peut être que l'œuvre du diable». En annexe, J.-C. Saladin propose, avec une table analytique et l'origine de toutes les illustrations, deux tableaux récapitulatifs pour visualiser, le premier, les grands événements historiques, les auteurs et les artistes du XIV^e au XVII^e siècle, le second, les personnages marquants du temps de *l'Éloge de la folie*.

JEAN BOREL

NICOLAS DE CUES, *La Chasse de la sagesse et autres œuvres de philosophie tardive*, introduction, traduction et annotations de Jocelyne Sfez (Sagesses médiévales), Paris, Les Belles Lettres, 2017, 348 p.

Ce volume contient la traduction commentée de trois textes que Nicolas de Cues (1401-1464) a composés vers la fin de sa vie : Le dialogue à trois sur le Pouvoir-est (*Triologus de possest*, 1460), La Chasse de la sagesse (*De venatione sapientiae*, 1462), Le Compendium (*Compendium*, 1463-64) et la Cime de la contemplation (*De apice theoriae*, 1464). La traduction amplement annotée de ces textes est chaque fois précédée d'une brève présentation et le volume est enrichi non seulement par une vaste bibliographie, mais encore par de très utiles index (des noms, des choses et des citations bibliques, p. 331-346). Les quatre textes ont déjà été traduits en français (à propos des traductions françaises des œuvres du Cardinal, cf. la très utile présentation critique de J. Sfez, « Actualité de Nicolas de Cues. Publications francophones récentes », *Les études philosophiques* 107 [2013], p. 575-599 ; pour l'édition et la traduction annotée récentes de la *Chasse de la sagesse* par H. Pasqua, cf. le compte rendu de J. Borel dans la *RThPh* 144 [2015], p. 104-105). Il n'est pas possible de soumettre ici cette nouvelle traduction à un examen détaillé, mais il est opportun de relever quelques choix de traductions : en ce qui concerne les néologismes cusains, notons que la traductrice rend *possest* par *pouvoir-est*, *posse fieri* par *pouvoir-être-fait*, *posse ipsum* par *pouvoir-même* (cf. p. 288). D'autres choix me paraissent significatifs (*substrat* pour *subjectum*, p. 178 ; *talent* pour *ingenium*, p. 128 ; *pensée* pour *mens*, cf. p. 241) ; je voudrais notamment souligner la décision de traduire *intelligere* par *intelliger* « lorsque le verbe renvoie à l'acte propre de l'intellect » (p. 40). La traductrice situe les textes traduits dans l'évolution incontestable de la philosophie de Nicolas : ils « portent tous directement et explicitement sur le déploiement de la philosophie de la puissance qui constitue le cœur de la philosophie tardive du Cusain » (p. 22). Le *trialogue* développe une réflexion novatrice sur Dieu en introduisant le pouvoir-est qui est la coïncidence de l'acte et de la puissance, l'unité de la possibilité et de l'acte. Quant à la *Chasse de la sagesse* qui est un testament philosophique et une « récapitulation systématisante » de l'œuvre antérieure, elle entend réaliser cet effort de synthèse à travers dix champs appropriés à la chasse de la sagesse : ignorance, pouvoir-est, non-autre (*non aliud*), lumière, louange, unité, égalité, liaison (*conexio*), limite (*terminus*), ordre. Cet ouvrage est particulièrement important d'abord parce qu'il introduit deux nouveaux concepts pour pouvoir exprimer la coïncidence du pouvoir et de l'être : le *posse*

fieri et le *posse facere*, mais encore parce que le Cusain y engage une réflexion sur le langage en invitant le lecteur à prendre soin « d'examiner scrupuleusement la force des mots (*vim vocabuli diligenter perspicere*) » (p. 211). Pour ma part, je trouve singulièrement fascinante l'exploration cusaine de la métaphore de la chasse que Platon avait déjà employé pour parler de la philosophie : « les philosophes ne sont rien si ce n'est des chasseurs de sagesse, que chacun d'entre eux piste à sa manière à la lumière de la logique qui lui est innée » (p. 133 ; cf. l'analyse de la métaphore, p. 118-124). Alors que le *Compendium* explore surtout la dimension gnoséologique du *posse* (p. 236), le dialogue dans le *De apice theoriae* entre le Cardinal et Pierre d'Erkelenz, son secrétaire, propose une remarquable analyse de la vision intellectuelle qui « advient lorsque la pensée ou l'intellect ne connaît pas – mais voit » (p. 239). Selon la formulation du Cusain lui-même : « Ce pouvoir voir de la pensée (*posse videre mentis*), au-delà de toute force et de toute puissance de compréhension, est le pouvoir suprême de la pensée (*posse supremum mentis*), en lequel le *pouvoir-même* (*posse ipsum*) se manifeste le plus » (p. 294). Comme je l'ai déjà suggéré, l'annotation est très riche, je trouve particulièrement intéressantes les indications sur les sources de Nicolas (p. ex. Albert le Grand, p. 227s., Bonaventure, p. 264-266, Heymeric de Campo, p. 62, 147, Jean Scot Erigène, Maître Eckhart, Thomas d'Aquin). Indubitablement il s'agit ici d'une importante contribution qui rend possible l'accès à la philosophie tardive de Nicolas de Cues à un public qui ne maîtrise pas le latin. La signification philosophique de ces textes réside d'abord dans l'effort stupéfiant pour chercher une nomination adéquate de Dieu, mais encore dans la découverte d'une philosophie du pouvoir, qui, selon la formulation audacieuse de J. Sfez, « va initier une métaphysique de l'expression qui trouvera son plein développement chez Spinoza et Leibniz » (p. 23). Ce qui est incontestable est le fait que le Cusain est à la recherche – *venatio* – d'une nouvelle métaphysique.

RUEDI IMBACH

ANNE-ÉLISABETH SPICA, MARTA PEGUERA POCH, BRUNO MAES et CATHERINE GUYON (éd.), *Liberté des consciences et religion : Enjeux et conflits* (XIII^e-XX^e siècle), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, 321 p.

Publication des actes du colloque « Les sources religieuses de la liberté de conscience, XIII^e-XX^e siècles » (Nancy, 2015), cet ouvrage entend présenter la généalogie religieuse du concept de « liberté de conscience », abordant sa polysémie d'un point de vue diachronique en inscrivant ses évolutions dans la longue durée. Il s'agit d'interroger les liens, sur huit siècles (de libération ? de contrainte ?), entre fait religieux et liberté des consciences. Un triangle conceptuel définit alors ce que les auteur(e)s appellent liberté de conscience, qui lie entre elles la conscience du sujet, sa relation à la vérité et la place de l'autorité. C'est l'évolution de cette relation tripartite que l'ouvrage veut étudier au prisme des différentes contributions, relation qui irait, sur cette longue période, dans le sens d'une autonomisation du sujet par rapport à l'institution et à l'autorité. Les différentes contributions identifient autant d'étapes historiques et intellectuelles dans ce processus au long cours, en se fondant sur les sources religieuses (du judaïsme et du christianisme) de la liberté de conscience pour analyser et comprendre les évolutions du concept. L'ouvrage est divisé en

Histoire de la modernité et de la période contemporaine (religion, philosophie et littérature)

trois parties, bien équilibrées : une première aborde les enjeux théologiques que le concept soulève, une deuxième prend de la distance avec ce socle théologique et s'intéresse aux implications sociales et politiques de la liberté de conscience, quand la dernière s'ancre dans le monde contemporain pour comprendre comment la liberté de conscience moderne s'y actualise. L'introduction (J.-P. DURAND) commence avec une définition conceptuelle qui distingue finement des notions permettant d'analyser, d'un point de vue théologique, la « marche vers l'autonomie de la conscience » (p. 18) dans le cadre de confessions et de concepts chrétiens, du XIII^e au XX^e siècle. L'A. couvre l'éventail des notions de l'*épikie* (équité) catholique, avec ses évolutions chez Thomas d'Aquin (nourri d'Aristote) et du libre arbitre. Afin de poursuivre la constitution de ce socle théologique, la première partie aborde plusieurs jalons : Thomas d'Aquin commence la réflexion, et C. MICHON resitue cette théologie, en opposant la liberté de conscience à une possible justification de la liberté de religion. Comment la définition aquinienne de la liberté de conscience conduit-elle à un jugement particulier sur l'incroyance ? L'analyse du jugement de conscience est bienvenu, et l'A. consacre une partie de son propos à la conscience erronée. L'article suivant est le seul consacré à une compréhension théologique non-chrétienne de la conscience individuelle : J.-P. ROTHSCHILD s'attèle à la généalogie séfarade du concept en étudiant l'articulation entre la loi, le juge et la conscience individuelle (entre le Moyen Âge tardif et l'époque moderne). Puis, S. DELMAS traite de la conscience vue par les prédicateurs au XIII^e siècle, en constituant un corpus de sources pastorales (sermons, traités et recueils de distinction). La nuance conceptuelle est alors difficile à réaliser, chez ces prédicateurs, entre *conscientia*, *cor* et *anima*. Deux textes abordent ensuite la compréhension luthérienne de la liberté de conscience, illustrant l'importance du Réformateur sur cette histoire occidentale, que ce soit chez Luther même (M. GRANDJEAN) ou par l'exemple, un siècle après, de la théologie de Hans Michaël Moscherosch (L. JALABERT). Enfin, les deux dernières contributions s'intéressent au jansénisme : P. THOUVENIN explore la liberté de conscience telle qu'elle est, pour une fois dans cette histoire, définie par des femmes, les religieuses de Port-Royal, au sein de leurs « relations de captivité ». C'est dans les raisons soulevées par les sœurs pour résister à la signature du Formulaire contre Jansénius que l'on découvre leur conception : l'honnêteté est primordiale donc l'obéissance, pourtant fondamentale, passe après cette sincérité chrétienne. M. COTTRET montre également la défense de la liberté chrétienne lors de cet épisode de la controverse du Formulaire, avant d'analyser les évolutions de la théorie janséniste de la liberté de conscience, depuis ce moment, identifié comme fondateur, jusqu'à la Révolution française. En passant des idées et des interprétations théologiques à l'histoire sociale de la mise en pratique de ces concepts, la liberté de conscience est présentée par plusieurs études de cas, jalonnant une histoire longue qui s'étend, dans cette deuxième partie, de Jeanne d'Arc (C. GUYON) aux phénomènes de laïcisation en France au XX^e siècle (J. EL GAMMAL). La première contribution pose la question de savoir si Jeanne d'Arc est bien, comme l'historiographie et les représentations le proposent, une figure de la liberté de conscience. À partir des sources johanniques, l'A. montre que la piété de Jeanne d'Arc témoigne d'une démarche individuelle, représentative de la fin du Moyen Âge, mais qui relèverait davantage de l'autonomie que de

la liberté de conscience. M.-E. HENNEAU continue d'interroger cette histoire des femmes en lien avec la liberté de conscience par le biais des récits de vie des religieuses, dans lesquels on retrouve les notions d'autonomie d'agir et de penser, et ce, malgré la clôture. Au début du XVII^e siècle, les Annonciades de Gênes écrivent leur histoire, dans des recueils à destination de leurs consœurs, dans lesquels apparaît en fait un équilibre entre conscience collective et conscience individuelle. Les deux contributions suivantes utilisent les concepts de sciences sociales comme porte d'entrée pour étudier le concept clé de l'ouvrage. En questionnant, à l'aide du concept de « médiation » emprunté à Gauchet, la thèse des deux règnes de Luther et l'événement d'un roi anglican en Angleterre, B. Bourdin démontre l'émergence du lien entre autonomie de l'État et autonomie de l'individu. P.-A. FABRE, quant à lui, questionne la longévité des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, ouvrage dévoilant le lien entre individu et corps social, à l'aide de Foucault (en interprétant notamment la direction spirituelle comme une « technique de soi ») et de Lacan, qui inspira une partie des jésuites du XX^e siècle. Puis, S. MENANT questionne la définition voltairienne de la liberté de conscience, invitant à distinguer la liberté de penser, telle que définie par le philosophe, avec ce concept qui nous intéresse. De là, on passe à la question de l'éducation du prince : J.-F. GICQUEL interroge notamment la place de la droiture de la conscience dans l'éducation chrétienne du Dauphin pendant la Révolution française. La dernière contribution de cette partie est présentée par son auteur, J. EL GAMMAL, comme une « analyse parallèle », à savoir celle de l'utilisation dans le champ politique de la notion, en enquêtant sur sa présence dans la culture républicaine. Il identifie, sur ce sujet, un tournant majeur pendant les années 1870 et 1880, au prisme des positions républicaines autour de la question de la liberté de conscience. Ce dernier article, explorant le XIX^e siècle républicain, permet un saut chronologique vers la dernière partie du livre, qui traite des évolutions contemporaines de la liberté de conscience dans une mosaïque de situations centrées sur l'histoire de France et l'histoire occidentale, principalement au XX^e siècle. J.-M. TUFFERY-ANDIEU examine la liberté de conscience sur le lieu de travail à l'aune du cas du repos dominical pendant le XIX^e siècle. X. BONIFACE analyse le XX^e siècle avec l'étude des conflits de conscience des officiers français, étude qu'il prolonge jusqu'à la guerre d'Algérie et les cas de conscience liés à la torture. N. LEMAÎTRE propose, à partir de l'étude biographique d'Edmond Michelet (1899-1970), un cas de rencontre individuelle entre conscience chrétienne et engagement politique. Après la figure de Michelet, le lien entre les consciences individuelles et la Seconde Guerre mondiale, attendu pour ce sujet, est traité par T. NICKLAS qui s'intéresse au cas des Martyrs de Lübeck et des conditions de possibilité d'une résistance « spirituelle » contre le nazisme ; histoire qui marque d'ailleurs la vie politique allemande où le droit à la liberté de conscience devient un droit inaliénable. Dans la suite de ces articles abordant notamment les consciences dans la guerre, S. ROUSSEAU interroge les engagements chrétiens contre la guerre d'Indochine et du Vietnam : c'est la conscience, ce que l'historienne appelle l'« engagement de conscience », qui fonde l'opposition chrétienne à ces conflits. La dernière contribution (A. DESMAZIÈRES) fait le lien entre l'essor de la psychanalyse et l'étude des consciences en mettant en avant la relation entre Pie XII et les psychanalystes américains. L'A. explore les débats

opposant la confession à l'analyse, ainsi que les rapprochements qui naissent des discussions entre des psychanalystes et Pie XII. L'approbation des nouvelles normes éthiques de la discipline par le Pape sont fondamentales pour « la reconnaissance de la dignité et de la liberté des consciences en contexte catholique (p. 287). N. LEMAITRE termine l'ouvrage par une synthèse bienvenue qui récapitule les différents apports des contributions à la compréhension de « cet objet glissant qu'est la conscience » (p. 292). En somme, l'ouvrage éclaire plusieurs aspects de la relation entre fait religieux et liberté de conscience, au sein d'une définition diachronique de l'objet, qui s'illustre par la difficulté à le cerner et à le retrouver dans les sources. Ces éclairages ponctuels, souvent denses et complexes, se construisent à la croisée de la philosophie, de l'histoire et de la théologie et enrichissent lectrices et lecteurs d'apports conceptuels et d'exemples concrets. Notons que l'ouvrage s'intéresse essentiellement aux questionnements et à ses mises en pratiques au sein des confessions catholiques et protestantes, qu'il explore sur une durée de huit siècles et au moyen de dix-neuf contributions (la vingtième portant, seule, sur une autre confession), faisant ainsi une contribution à l'histoire chrétienne et occidentale (voire européenne) de la liberté de conscience.

ÉLÉNA GUILLEMARD

EMILY DICKINSON, *Correspondance complète*, Traduite de l'américain par Françoise Delphy, Paris, Orizons, 2018, 1512 p.

Considérée aujourd'hui comme l'un des plus grandes poétesses américaines, Emily Dickinson fait partie de ces rares écrivains dont l'importance et l'originalité ne se sont révélées en réalité qu'après leur mort. Et l'on peut dire d'elle ce que Saint John Perse disait de Jacques Rivière : « *Il ne fallait pas moins que la mort pour révéler cette présence. Il suffisait de la vie pour mesurer ce sacrifice* ». D'abord parce que seuls six poèmes, sur les 1 789 qu'elle a composés, ont été publiés de son vivant. Ensuite, parce que sa correspondance, second volet de son œuvre auquel elle a donné une ampleur sans précédent depuis l'âge de douze ans, ne pouvait logiquement être connue que de manière posthume. Malheureusement, seules 1 046 lettres nous restent, les 9 400 autres ayant disparu, égarées ou brûlées par la famille. Leur traduction intégrale constitue donc un événement éditorial exceptionnel, et nous félicitons Françoise Delphy, à laquelle nous devons déjà la traduction des *Poésies complètes* (Paris, Flammarion, 2009, 1471 p.), d'avoir relevé un tel défi avec autant de soin et de précision. Totalement marginalisée par la vie de recluse qu'elle avait délibérément voulue et choisie dès sa trentième année, en 1860, Emily Dickinson (1830-1886) s'est donc livrée, exclusivement, de nuit comme de jour, à une écriture poétique que l'on ne peut comparer à aucune autre, ainsi qu'à une correspondance très régulière avec les membres de sa famille et quelques amis privilégiés. « *Une lettre est toujours pour moi comme l'immortalité, car c'est l'esprit seul sans son ami le corps* » (p. 627), écrit-elle en juin 1869 à l'écrivain Thomas W. Higginson, de qui elle se sentit très proche et qui défendit toute sa vie la liberté des Noirs et le droit à la culture des femmes. Ce mot donne bien le ton et la hauteur désirée de chacune de ses lettres, depuis les premières, plus longues et descriptives de son milieu natal, familial et ecclésial dans la petite ville d'Amherst, dans le Massachusetts, jusqu'aux

dernières, qui deviennent plus brèves et denses, et dans lesquelles prose et poésie se promeuvent mutuellement dans un style de plus en plus elliptique et allusif. Ce qui frappe d'emblée dans l'écriture d'Emily Dickinson, c'est non seulement une sensibilité et une tension empathique à fleur de peau qui y transparaît à chaque ligne, mais aussi le caractère toujours extrêmement direct, et souvent abrupt, de la pensée qu'elle exprime à ses correspondants, exigeant d'eux de la comprendre avec la même intensité et au même niveau d'intentionnalité amicale et de pertinence spirituelle et métaphysique. Car l'intériorité de la poétesse ne s'embarrasse pas du superflu, l'Eden, le Paradis et l'immortalité sont les lieux de sa nostalgie, la pensée de la mort et la lucidité sa règle, l'absolu de l'amitié et de l'amour sa seule raison d'être. « *Peut-être riez-vous de moi ! dit-elle à ses amis le Dr. et Mme Holland, peut-être que tous les États-Unis rient de moi aussi ! Cela ne peut m'arrêter ! Mon affaire est d'aimer* » (p. 547). À un autre : « *Mes amis sont ma "richesse", pardonnez-moi l'avarice de les thésauriser* » (p. 437). Mais ce qui frappe encore davantage dans l'écriture d'Emily Dickinson, c'est la puissance et la variété des métaphores, qu'elles soient puisées dans sa contemplation de la nature, faune et flore, depuis sa fenêtre, dans sa lecture de ses poètes préférés comme Shakespeare, Keats, Ruskin, mais surtout dans sa méditation des Écritures, dont elle est complètement imprégnée depuis son enfance. La Bible est en effet présente à chaque page, le plus souvent non pas de manière explicite, mais implicite et secrète, cachée et purement allusive. Un mot, une expression suffit à mettre le lecteur au diapason de la Parole. « *Ce n'est pas la "Révélation" – qui sursoit, mais la vacuité de nos yeux –* » (p. 563). « *Je ne passe jamais devant un Lys sans être attristée pour Salomon...* » (p. 1188). « *Comme elles sont fragiles, les Dignes / Sur lesquelles pourtant notre Foi marche à grand pas – / Aucun Pont ici-bas n'est à ce point branlant – / Pourtant sur aucun ne se presse une telle Foule. / Il est aussi vieux que Dieu – / D'ailleurs – c'est lui qui l'a construit – Il a envoyé son Fils pour tester la Planche – / Qu'il a déclarée solide* » (p. 882). « *Jusqu'à ce qu'il ait aimé – nul homme ou femme ne peut devenir soi-même – De notre première Création nous sommes inconscients* » (p. 912). « *L'ange commence au matin de chaque vie humaine* » (p. 1188). « *Chéris la Puissance, écrit-elle à Susan Dickinson, Souviens-toi qu'elle se tient dans la Bible entre le Règne et la Gloire, car elle est plus sauvage que l'un et l'autre* » (p. 920). Et enfin à la même amie : « *Dans une vie qui aurait cessé de deviner, toi et moi ne nous sentirions pas chez nous* » (p. 923). Dans quels contextes précis apparaissent alors ces mots, voilà ce qu'il faudra mettre en lumière pour tenter de comprendre l'herméneutique des textes que Dickinson met en œuvre et l'orientation de sa vie spirituelle qu'elle cherche à partager avec les autres. Celle qui a dit : « *La vaillance dans l'ombre est le code de mon Créateur* » et « *J'habite le Possible, Maison plus belle que la prose* » est loin d'avoir dit son dernier mot, et son œuvre ne fait que commencer de susciter, aux États-Unis comme partout où elle est traduite, des recherches approfondies pour en percer le secret et la force d'attraction. En annexe, la traduction de 124 fragments en prose, aphorismes et brouillons de lettres, une liste complète des correspondants avec pour chacun d'eux une notice biographique et, enfin, une bibliographie des différentes éditions publiées, traductions françaises

partielles des *Poèmes* et des *Lettres*, biographies et études critiques font de cette édition complète un outil de travail indispensable et remarquable.

JEAN BOREL

BRIGITTE LEAL (éd.), *Dictionnaire du cubisme*, Paris, Bouquins/Robert Laffont, 2018, 853 p.

Qui n'a pas entendu parler une fois de « cubisme » à l'occasion d'une peinture de Pablo Picasso, Georges Braque, Fernand Léger ou Juan Gris ? Malgré cela, seuls quelques professionnels en connaissent réellement la signification et les origines, les intentions et les influences, la complexité de son évolution et l'ampleur de son rayonnement. À tous les débats passionnés auxquels le cubisme a donné lieu, à toutes les monographies particulières et catalogues d'expositions qui ont été publiés, il manquait encore à son histoire un panorama d'ensemble accessible au grand public et qui fasse fi des chapelles et des sectarismes, et puisse traiter de manière aussi précise, ouverte et complète que possible de tous les noms et de tous les aspects du continent cubiste. Pour ainsi mettre en lumière le langage de ce nouvel ordre pictural dont le programme formel sera la décomposition des formes en de multiples polyèdres et la progressive désarticulation de l'ordonnance perspective traditionnelle, cinquante-quatre collaborateurs ont su conjuguer la complémentarité de leurs compétences et nous offrent aujourd'hui, avec ce dictionnaire inédit, une référence de premier intérêt. Après une brève introduction resituant les quatre périodes principales du cubisme, cézannienne (1907-1909), analytique (1909-1911), collages (1912-1914), synthétique (1913-1917), deux cents quatre-vingt-dix entrées bien choisies initient le lecteur à la vitalité de ce mouvement d'art total et aux multiples liens qu'il n'a cessé d'entretenir avec d'autres arts que la peinture, comme l'architecture et la littérature, le théâtre et le cinéma, les arts populaires, la caricature et la photographie, la musique et la danse, l'histoire, la philosophie et les sciences. Il faut d'abord comprendre qu'en lui-même, le terme « cubisme » rend compte de la place centrale qu'occupe la « géométrie » et la fascination pour la simplicité des formes archaïques et extra-européennes, comme l'art nègre et l'art primitif en donnaient de multiples exemples. Après la dissolution impressionniste et néo-impressionniste, la stylisation devait alors définitivement supplanter le naturalisme. « Alors que le champ scientifique traversait à la même époque un complet changement de paradigme avec le dépassement de la physique newtonienne par le modèle relativiste et sa nouvelle conception de l'espace-temps, la révolution artistique du cubisme a bouleversé la représentation du monde » (p. 306). Côte à côte ou à distance, c'est ce qu'ont voulu les deux pionniers Braque et Picasso, et tant d'autres après eux, en accélérant le processus de fragmentation des motifs en facettes prismatiques émietées. On apprend aussi que la pensée de Bergson a considérablement nourri la réflexion des cubistes. Sa trace est perceptible dans leur manière d'intégrer les problématiques de la temporalité, notamment au moment de la « querelle du simultané » entre Barzun et Delaunay, mais aussi en ce qui concerne la question de la perception sensorielle et de la mémoire, de l'évolution créatrice et de l'élan vital, ou encore celle de l'art et de la science, s'accordant à l'opposition faite par le philosophe entre intuition et intelligence. Mais c'est aussi

au « comment » de la création que cherchent à se référer les artistes, d'où leur intérêt pour la théosophie et l'occultisme, l'ésotérisme et l'orphisme. « Apollinaire, dit un auteur, aura conduit Delaunay à assimiler le vocabulaire orphique de l'analogie, celui de l'unité intime des ordres entre macrocosme et microcosme. Et la « clarté », étroitement associée aux notions de « sublimité » et de « vision harmonique » devient non plus une simple valeur plastique, mais une authentique figure de dévoilement, métaphore nietzschéenne de l'éveil de la conscience. Là s'inscrit véritablement le rôle fédérateur d'Apollinaire dans le regroupement des forces artistiques d'avant-guerre. Il aura permis d'effacer le divorce spirituel/matériel qui empoisonnait le dialogue franco-germanique en lui substituant la figure orphique du Créateur ; il aura aussi, par effet collatéral, exhumé les ascendants plus cosmiques du futurisme » (p. 553). Une petite notice sur chacun des collaborateurs et un index des noms de personnes achèvent de faire de ce *Dictionnaire du cubisme* le miroir d'une époque inquiète et mouvementée, dans lequel nous déchiffrons la rupture définitive entre nature et peinture.

JEAN BOREL

LÉON BLOY, *Essais et pamphlets*, Édition établie et présentée par Maxence Caron, Paris, Bouquins, 2017, 1536 p.

Quelle que soit la manière d'aborder Léon Bloy, la lecture de ses œuvres reste aujourd'hui encore un émerveillement, mais également une épreuve. En effet, aucun lecteur, qu'il soit admiratif ou critique, ne peut prétendre qu'il n'est pas lui-même sur le banc des accusés. Le radicalisme de Bloy est tel, la véhémence qui le nourrit de page en page est si virulente qu'il n'est aucune échappatoire pour se retrancher ou se cacher derrière une simple objectivité littéraire. « Tout homme qui possède au-delà de ce qui est indispensable à sa vie matérielle et spirituelle est un millionnaire et par conséquent un débiteur de ceux qui ne possèdent rien » (p. 449). Si tout Bloy est dans ce mot tiré du *Sang du pauvre*, tout homme se sent aussi jugé par lui, et chacun sait bien qu'il est juste, et juste jusque dans son extravagance. Saint Augustin n'avait-il pas déjà dit : « Si tu donnes ton bien, ce serait largesse, mais si tu donnes le bien qui est à Dieu, c'est une restitution » ? En rassemblant ainsi en un volume les principaux *Essais* et les *Pamphlets* dans lesquels Bloy n'a cessé, par la critique acerbe des bourgeois et des riches, de la société de bourse et de salariat de son époque, de vouloir prendre au nom de l'évangile la défense des pauvres, la puissance de la pensée de l'écrivain apparaît sous un jour nouveau, dans ses intentions les plus originales. S'appuyant sur l'affirmation répétée dans la Bible que tout est image et symbole, que tout événement, tout être, toute chose « signifie », Bloy a désespérément cherché à « déchiffrer les signes » et à interpréter l'histoire humaine. À travers la diversité des thèmes explorés aussi bien dans les romans que les essais critiques, c'est une vision du réel et du sens ultime de la vie qu'il veut mettre en lumière. La souffrance, la révolte, l'impatience, l'attente et le rêve d'une apocalypse non seulement déterminent le style et l'esthétique qui lui sont propres, mais suggèrent dans sa profondeur cette « présence du mystère » auquel Bloy fut toujours attentif. « Personne n'a dit que je suis un poète, rien qu'un poète, que je vois les hommes et les choses en poète tragique ou comique et que par là tous mes livres sont expliqués. Je vous livre ce secret ».

Inclassable autant qu'inimitable, Bloy le restera toujours. Et ce qu'il nous presse de faire à chaque page de ses écrits, au travers de la démesure et de l'outrance excessive qu'il met en œuvre, c'est de comprendre que la justice et le bien ne peuvent prendre leur origine et leur sens que dans l'absolu et la violence du feu que Jésus-Christ est venu « jeter et allumer sur la terre ». Avec quelques pages de repères biographiques précis et complets, les différentes notices que Maxence Caron a rédigées au sujet de chacun des ensembles de textes rassemblés sont importantes par la manière dont elles recontextualisent sur les plans historique, littéraire et biographique ces écrits de combat. L'excellente préface d'Augustin Laffay offre un portrait remarquable de Léon Bloy et des intentions théologiques et spirituelles, éthiques et littéraires qui l'ont guidé toute sa vie.

JEAN BOREL

ALBERT CAMUS, MARIA CASARÈS, *Correspondance 1944-1959*, Texte établi par Béatrice Vaillant, Paris, Gallimard, 2017, 1300 p.

Le 4 janvier 1960, le monde littéraire est sous le choc. Albert Camus est tué sur le coup dans un accident de voiture à Villeblevin, sur la route de Montereau en Yonne. Il roulait avec Michel Gallimard, qui meurt cinq jours plus tard. Le même jour, René Char va prendre dans l'appartement de Camus le sac dont il savait qu'il contenait toutes les lettres que Maria Casarès lui avait adressées afin de les rendre à son auteure. Maria Casarès, à son tour, quelques années avant son décès, donne à Catherine Camus les 865 lettres qu'elle et son père se sont adressées de juin 1944 au 30 décembre 1959, jour où Camus écrit à Maria ces mots prémonitoires : « Bon. Dernière lettre. Juste pour te dire que j'arrive mardi, par la route, remontant avec les Gallimard. [...] Disons en principe, pour faire la part des hasards de la route – et je te confirmerai le dîner au téléphone. » (p. 1265). Ce n'est donc pas sans une extrême émotion que l'on tient aujourd'hui entre nos mains auxquelles elles n'étaient pas destinées cette correspondance dont personne n'avait connaissance, même si la liaison entre Albert Camus et l'actrice Maria Casarès était bien connue de tous les amis et spécialistes de l'écrivain. Tout commence le 6 juin 1944. Maria Casarès et Camus se rencontrent chez Michel Leiris, jour du débarquement allié. Elle a vingt et un ans, il en a trente. « Je suis si heureux, Maria, lui écrit Camus quelque jours plus tard. Est-ce que cela est possible ? Ce qui tremble en moi, c'est une sorte de joie folle. [...] Si tu m'aimes comme tu l'écris, il faut que nous obtenions autre chose. C'est bien notre temps de nous aimer et il faut que nous le voulions assez fort et assez longtemps pour passer par-dessus tout » (p. 12). Albert Camus, alors séparé de sa femme Francine Faure par l'occupation allemande, était engagé dans la Résistance. En octobre 1944, lorsque Francine peut rejoindre son mari, Maria et Albert se séparent. Mais le 6 juin 1948, ils se croisent boulevard Saint-Germain, se retrouvent et ne se quitteront plus. De jour en jour, et parfois plusieurs fois par jour, ils s'écrivent pour se dire sur tous les tons de la gamme le désir toujours plus intense qu'ils ont l'un de l'autre, dans les aléas des enthousiasmes et des moments difficiles, mais aussi ce qu'ils font l'un et l'autre, Maria comme actrice, Albert comme écrivain : « Ce que chacun de nous fait dans son travail, sa vie, il ne le fait pas seul, lui dit-il, une présence qu'il est seul à sentir l'accompagne ». C'est ainsi tout un pan de

la vie des arts et des lettres de cette époque qui défile sous nos yeux. D'un côté la vie des comédiens de la Comédie-Française et du Théâtre National Populaire, Michel Bouquet, Gérard Philippe, Serge Reggiani, Jean Vilar que Maria aime et côtoie constamment ; de l'autre, le travail acharné de l'écriture, les doutes et la solitude de Camus, mais aussi leurs rencontres, leurs lectures et leurs nombreux voyages. « Je t'en supplie, mon amour chéri, quoi qu'il arrive, ne me quitte jamais », écrit-il à Maria le 10 février 1950. « Le lien qui me noue à toi est désormais celui de la vie même. S'il se coupe, *c'est l'agonie et la folie*. Je te souligne ceci que je t'écris très froidement, avec la certitude de ceux qui ont expérimenté ce qu'ils disent. [...] Je ne suis rien sans toi – qu'un égoïsme désespéré et désormais stérile. Tu es la vie et ce qui me rattache à elle. Je te dois un nouvel être en moi ou plutôt celui que j'étais vraiment et qui n'est jamais arrivé à naître. C'est pourquoi *tu m'appartiens absolument et pour toujours*. [...] Ne me crois pas fou. C'est le fond de mon cœur longtemps comprimé qui éclate » (p. 346). « Je t'aime plus que jamais », lui répond-elle le lendemain, « Ah ! Tu ne sais pas à quel point ! Mon amour, je suis brûlante, les tempes me font mal, j'ai du feu aux paumes et la gorge sèche » (p. 349). Et l'on connaît ce mot délicieux qui condense toute l'admiration que Maria voue à Camus lorsqu'elle lui dit : « Tu me vertiges ! » Par ce qu'elles dévoilent des sentiments les plus intimes de Maria Casarès et de Camus au jour le jour durant quinze ans, ainsi que des joies et des difficultés de leurs vies d'artiste et d'écrivain, ces lettres obligent désormais à repenser non seulement leur biographie respective, mais également les œuvres de Camus écrites durant toutes ces années. Quelques bostols et cartes sans date, ainsi qu'un ou deux projets de lettres pour Maria Casarès ont été joints en annexes. Deux index complets des noms et des œuvres cités font de cette édition un document de travail exceptionnel. Il est à mentionner enfin qu'un splendide enregistrement a été réalisé en 2018, dans les studios Novaspot, avec un choix de 70 lettres – 44 d'Albert Camus et 26 de Maria Casarès – lues par Lambert Wilson et Isabelle Adjani sur un CD MP3 (durée d'écoute 5 h 30) pour la collection « Écoutez lire », qui paraît chez Gallimard. Un vrai régal pour apprécier la qualité littéraire et l'intensité sentimentale de cette correspondance unique en son genre.

JEAN BOREL

BENJAMIN FONDANE, *Devant l'histoire*, éd. Monique Jutrin, (Philosophie et théologie contemporaine), Paris, L'Éclat, 2018, 238 p.

Si l'on se souvient surtout de l'A. comme d'un grand poète de la Bible et de la condition juive (voir notamment les recueils réunis par M. Jutrin elle-même, *Le Mal des fantômes*), on ne doit pas oublier l'envergure de son œuvre « philosophique ». Sa révolte, d'abord exprimée uniquement littérairement par une adhésion au dadaïsme, trouvera son véritable vecteur dans la rencontre de Chestov et la lecture de Kierkegaard. En découle son ouvrage peut-être le plus important, *La Conscience malheureuse* – ainsi qu'une myriade de textes de moindres dimensions, mais développant toujours cette enquête existentielle. Les textes recueillis dans *Devant l'histoire*, pour n'être pas strictement philosophiques ni théologiques (hormis peut-être les notes intitulées « Eaux-mères », qui devaient servir de matière à différents essais sur l'Histoire vécue), constituent toutefois de précieux documents

éclairant ce pan de son œuvre, nous montrant l'auteur engagé dans les polémiques de son temps et tâchant, malgré l'incertitude de ces années, y prendre place. Divisé en deux sections, l'ouvrage contient des textes roumains inédits en français (1913-1922), qui nous renseignent notamment sur la naissance d'une inquiétude existentielle chez le jeune écrivain, face aux courants dans lesquels se débat l'époque (notamment la montée de l'antisémitisme en Roumanie); et des textes rédigés en France, où il vit dès 1923, traitant des événements de la vie intellectuelle (quelques recension d'ouvrages marquant de l'époque, débats sur le communisme, prises de position des intellectuels, tension révolutionnaire des années 1930) considérés d'un point de vue existentiel. Les théologiens liront avec intérêt les pages consacrées à *Parole de Dieu et parole humaine* de Karl Barth, témoignage intéressant de la réception de cet ouvrage important.

JONATHAN WENGER

DANIEL MARGUERAT, *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, Genève-Montrouge, Labor et Fides-Bayard, 2018, 443 p.

Cet ouvrage se situe dans le prolongement de *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, publié par D. Marguerat en 1999 (Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides). Il est le fruit de près de 20 ans de recherches et réunit 16 articles parus et un article inédit. Daniel Marguerat les a rédigés en parallèle de son commentaire sur les Actes des apôtres. Cet ouvrage traduit l'érudition, la rigueur et la finesse argumentative de son auteur. Chapitre après chapitre, le lecteur est pris en main dans un voyage à la (re)découverte du premier récit sur les origines du christianisme. Solidement construit et suivant un fil conducteur transparent, cette publication trouvera de la valeur auprès des historiens et des théologiens, mais aussi auprès du grand public. Le style déployé est celui d'un vulgarisateur scientifique. Pour celles et ceux qui souhaitent approfondir un domaine particulier, ils pourront se reporter aux notes de bas de page et à la bibliographie générale. Dans cet ouvrage, Daniel Marguerat y développe plusieurs thèses importantes : i) l'auteur des Actes des apôtres est le premier historien du christianisme ; ii) le Luc historien cohabite avec le Luc théologien ; iii) l'histoire et la théologie se rencontrent par l'annonce de la résurrection. L'ouvrage est subdivisé en trois parties : *Histoire et théologie – En suivant Luc-Actes – Paul selon Luc*. La première partie débute par un chapitre consacré à l'auteur de Luc-Actes. Le rédacteur de l'Évangile de Luc et des Actes des apôtres est un Grec, informé de l'appareil judiciaire romain et grand connaisseur de la culture juive, appartenant vraisemblablement au milieu des craignant-Dieu. Les chapitres 2 à 4 se poursuivent sur la dimension historiographique de Luc. Marguerat met bien en évidence comment les Actes, reprenant les débuts de la Genèse, sont un « récit de fondation » (p. 65). L'étude des procédés narratifs de Luc permet *in fine* d'éclairer la visée théologique de Luc. Loin d'être un théologien confus, comme l'affirme la recherche historique et exégétique entre la fin du XIX^e siècle jusqu'au début des années 1960, l'analyse littéraire des Actes nous permet de découvrir quel est l'Auteur caché des événements racontés : il s'agit de « Dieu et de sa main puissante » (p. 60). La théologie lucanienne est narrative et non argumentative. Le récit des Actes cherche à construire une mémoire collective, à la suite de la disparition

des témoins historiques de Jésus. Ces derniers garantissent la mémoire de Jésus d'une double manière : par leurs paroles et dans leurs actes. Le chapitre 5 est consacré à l'importance de la résurrection dans le récit des Actes. Les Actes déploient, selon lui, une véritable « rhétorique de la résurrection » (p. 101). La résurrection est en effet associée de très près à l'annonce universelle de l'Évangile. Le discours de Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie (Ac 13,16-41) annonce la rémission des péchés à ceux qui croient en Jésus que Dieu a réveillé d'entre les morts. Par le biais du récit de guérison d'un boiteux de naissance (Ac 3,1-10) est prédit la délivrance eschatologique d'Israël annoncée dans les Écritures par les prophètes. La deuxième partie de l'ouvrage approfondit plusieurs thématiques développées dans les Actes (la question de la richesse, la proclamation de l'universalité du salut, le partage du pain, la place de l'Esprit Saint, la fonction de Moïse en Luc-Actes, l'importance du témoignage, la question de l'évangélisation dans la culture gréco-romaine et le portrait du judaïsme synagogal chez Luc). Ces différents chapitres éclairent sous de multiples angles l'œuvre lucanienne et son projet théologique. Il permet au lecteur de saisir les enjeux, mais également les préoccupations et les tensions rencontrées par l'auteur des Actes. Après avoir mis en évidence une éthique de l'argent, souligné l'universalité du Dieu chrétien comme le fruit de Pâques, l'analyse se concentre sur la maison, le lieu de restructuration de l'identité chrétienne. La 3^e partie – *Paul selon Luc* – cherche à rendre compte du portrait lucanien de Paul. Le Paul lucanien a sa cohérence et sa logique propre. D. Marguerat défend une réception triple de la figure paulinienne : une réception « documentaire » (il s'agit du travail de rassemblement des lettres de Paul), « doctorale » (illustrée par les écrits Deutéro-pauliniens et les Pastorales) et « biographique » (option prise par Luc dans sa présentation de Paul). Luc a restitué la figure de Paul à partir de différentes sources et de nombreuses traditions autres que les lettres de Paul. À son époque, les lettres de Paul circulaient dans différents groupes mais n'étaient pas encore constituées et regroupées de manière définie sous forme de canon. Le dernier chapitre s'arrête sur la fin des Actes et son silence sur la mort de Paul. D. Marguerat invoque des raisons à la fois historiques, littéraires et théologiques à cette surprenante absence, en préservant la part de mystère des dernières pages des Actes.

MICHAËL STECK

DENIS GUÉNOUN, *Des verticales dans l'horizon*, Genève, Labor et fides, 2018, 180 p.

Des verticales dans l'horizon offre un parcours éclatant entre philosophie et théologie à travers six problématiques (l'être, l'autre, le temps, l'histoire, le mythe, la religion) qui constituent les six chapitres du livre. L'ouvrage se lit facilement grâce à l'écriture fluide et entraînante de son auteur. Sous des allures de vulgarisation, il pose des questions fondamentales pour la réflexion théologique à différents niveaux (ontologique, éthique, biblique, linguistique) en relisant des auteurs à la croisée de la philosophie et de la théologie (Levinas, Augustin, Bultmann, Bonhoeffer). Le parcours commence par la question de l'être. S'appuyant sur la conception heideggérienne, D. Guénoun déplace la question vers une conception d'inspiration biblique (Levinas) où l'être est fondé dans une altérité qui sollicite en

tant qu'« instance du bien » qui « *transcende* tout ce qui est ». Le lecteur est ainsi invité à se demander si l'éthique – entre l'être et le néant – ne serait pas plus originaire que l'être. En prolongement, le deuxième chapitre s'arrête sur cette question éthique. D. Guénoun propose une lecture accompagnée d'une page de Levinas abordant l'idée de l'infini et le visage d'autrui. Il y questionne l'accès à Dieu qui ne se fait dans ce texte que dans et par la présence infinie d'Autrui. Le troisième chapitre propose une analyse du livre 11 des *Confessions* de saint Augustin, chapitre consacré à la question du temps qui présente une « transcendance intérieure » au plus profond de nous. Les hypothèses de lecture de D. Guénoun se concluent à nouveau ici sur la question de l'altérité radicale sollicitant et instaurant notre identité profonde. Dans le quatrième chapitre, l'auteur envisage la confrontation entre le concept théologique de révélation et la notion philosophique d'histoire. Conjuguant magistralement l'une et l'autre, D. Guénoun pose finalement l'hypothèse que, par leur imbrication étroite, révélation et histoire ne font qu'un et se déploient conjointement. Le cinquième chapitre présente la grande entreprise de démythologisation de Bultmann comme une œuvre constamment à reprendre et à poursuivre. D. Guénoun ose notamment s'attaquer au mot « Dieu », qui participe selon lui de la vision ancienne et mythique du monde. L'auteur nous plonge dans une véritable remise en question linguistique de la transcendance comprise comme instance personnelle. Le chapitre conclusif interroge l'idée de religion en convoquant Bonhoeffer dans un questionnement sur le rapport entre religion et « suivance » du Christ. L'ensemble des chapitres pointe vers cette thèse finale que soutient D. Guénoun : le divin et le monde ne sont plus séparés depuis l'incarnation. Ainsi, D. Guénoun nous livre son appréciation personnelle d'un horizon du monde qui demeure marqué par des appels verticaux de transcendance logés dans le rapport aux altérités qui nous entourent. Réussissant ce tour de passe-passe consistant à nous mener de manière simple et précise à travers des problématiques parfois très pointues et complexes, le présent ouvrage permet à la théologie un déplacement. Déplacement renforcé par la perspective extérieure de son auteur – une approche philosophique rigoureuse doublée d'une foi vivante – qui questionne de manière vivifiante certains fondements de la théologie. Occasion donc pour tout théologien de remettre en question ses bases grâce à cet ouvrage qui ne manquera pas de mettre en mouvement. Et pour les personnes qui ne seraient pas versées dans la théologie, cet ouvrage en constitue une très bonne introduction !

ALESSANDRA MAIGRE