Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 151 (2019)
Heft: 3

Buchbesprechung: Bibliographie

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

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

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

Download PDF: 14.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 151 (2019), P. 285-311

BIBLIOGRAPHIE

PATRICE FAURE, NICOLAS TRAN, CATHERINE VIRLOUVET (éds.), *Rome, Cité universelle, De César à Caracalla* (Mondes anciens), Paris, Belin, 2018, 871 p.

Histoire de l'antiquité (classique)

Cet ouvrage nous fait comprendre pourquoi et comment la cité de Rome a pu devenir le centre d'un aussi vaste empire et tendre à l'universalité. En effet, comment a-t-il été possible de soumettre et faire tenir ensemble des populations aussi différentes que celles qui s'étendaient de l'Écosse et du Danube au désert africain, de l'Atlantique au Proche-Orient, et d'établir cette domination de manière assez durable pour marquer en profondeur l'histoire de tous ces territoires ? La réponse tient en un mot : par une conception tout à fait originale et ouverte de la citoyenneté. Afin de venir à bout des troubles de la Guerre sociale qui, depuis une vingtaine d'années, opposait Rome à une partie de ses alliés italiens, le pouvoir comprit qu'il avait intérêt à redéfinir son rapport à l'Italie. C'est à la faveur d'un recensement organisé en l'an 70 avant notre ère que tous les hommes libres de la péninsule formèrent alors le *Populus Romanus*. Trois siècles plus tard, grâce à l'Édit de Caracalla de 212, ce statut fut généralisé dans tout l'empire. Entre ces deux dates, les autorités publiques diffusèrent progressivement la citoyenneté romaine, comme un bienfait récompensant les plus fidèles sujets de l'empire. Et c'est ainsi que des hommes de toute origine ethnique et culturelle, vivant sur trois continents, considérèrent la cité de Rome comme leur « commune patrie ». « L'universalité de la *civitas Romana* durant cette période résida dans un dépassement exceptionnellement large de l'horizon local, qui distingua Rome de toutes les autres cités antiques ». C'est la cohérence de cette construction impériale, dont nous sommes encore les héritiers, que les différents auteurs de cet ouvrage mettent remarquablement en lumière.

JEAN BOREL

ABRAHAM SCHMUELOFF (éd.) *La Bible hébraïque lue et enregistrée sur 65 CD*, Atelier du Carmel de Saint-Sever-Calvados.

Bibles (histoire, édition et commentaire)

Le projet d'enregistrer en totalité, sur CD, le texte hébraïque de l'Ancien Testament, est aujourd'hui terminé et c'est une réussite. Pour tous les hébraïsants, qu'ils soient amateurs ou plus avancés, il sera désormais possible d'entendre le texte biblique tel qu'il nous a été transmis dans sa langue originale. Cet enregistrement a été remarquablement exécuté par un natif de Jérusalem, Abraham Shmueloff, l'un des co-fondateurs de la Fraternité chrétienne Saint-Isaïe. Sobriété, équilibre et puissance sont les trois mots qui montent spontanément à l'esprit à l'audition de cette lecture à haute voix des récits de l'histoire d'Israël, des prophéties et des psaumes de David. Le plus beau compliment que nous puissions lui faire est celui-ci : grâce à une excellente diction, articulation et prononciation de l'hébreu biblique, ce n'est plus son art propre de lecteur que nous écoutons, mais bien le texte biblique

lui-même, dans toute sa beauté et sa force originelles. En effet, se vérifie ici cette loi de l'humilité que plus le lecteur se retire, plus il permet à la Parole de se dévoiler. À notre avis, la lecture silencieuse, le plus souvent encore déchiffrée avec peine, voire ânonnée de l'hébreu, empêche de goûter les richesses rythmiques et prosodiques propres à cette langue. La possibilité de les entendre, non seulement leur donne vie, mais nous replace aussi de manière intéressante dans la situation historique d'avant leur rédaction. Les récits, ne l'oublions pas, ont été longtemps racontés avant d'être écrits. Et nous savons que les prophètes, en tous les cas c'est clair pour Jérémie, dictaient leurs prophéties, comme Paul ses lettres. Après 23 années de prophéties orales, Jérémie a reçu l'ordre de les mettre par écrit (Jr 30,2), et c'est à Baruch qu'il les a dictées à deux reprises, puisque la première rédaction a été brûlée par le roi au fur et à mesure de la lecture qui lui en était faite. (Jr 36). Cet enregistrement sera donc pour tous les hébraïsants en herbe, ainsi que pour les étudiants de l'Atelier Romand de Langues Bibliques, l'occasion de découvrir l'oreille, et pas seulement l'œil, comme moyen privilégié de recevoir et de s'approprier les beautés inépuisables du texte hébraïque de la Bible, et nous ne pouvons que féliciter les Ateliers du Carmel de nous offrir cette possibilité d'écoute et du soin qu'ils ont mis à la réaliser en deux versions : 65 CD ou CDMP3. Pour toute information, il suffit de consulter leur site internet : Atelier du Carmel de Saint-Sever-Calvados. Il est aussi possible de s'adresser directement aux Ateliers du Carmel, L'Hermitage, F-14380 Saint-Sever-Calvados, tél. : 00.33.231.66.20.95 / Fax : 0033.231.66.20.98 / e-mail : carmel.saint-sever@wanadoo.fr

JEAN BOREL

AMBROGIO M. PIAZZONI, FRANCESCA MANZARI (Éds.), *Les Bibles, De l'Antiquité à la Renaissance, Bibliothèque apostolique vaticane*, Paris, Imprimerie nationale, 413 p.

Dans les trésors qu'elle possède, la Bibliothèque apostolique vaticane est l'une des bibliothèques au monde qui conserve quelques-uns des plus anciens manuscrits de la Bible. Mais elle dispose également d'une collection très importante de bibles complètes ou partielles, rédigées dans différentes langues dans lesquelles les Écritures ont été traduites dès les premiers siècles. Cela représente plusieurs milliers de codex manuscrits, pour la plupart enluminés, et quelques cinq mille trois cents livres imprimés, auxquels il faut ajouter des volumes de textes liturgiques et commentaires bibliques en tous genres, rédigés depuis la fin du II^e^ s. à nos jours. Le but que poursuivent dans leur ouvrage Ambrogio Piazzini, Francesca Manzari et chacun des spécialistes dont ils ont demandé la collaboration, est d'initier les lecteurs à l'intérêt et à la beauté de ces témoins privilégiés des écrits bibliques. « En concevant ce livre, disent-ils, nous avons tenté de trouver un équilibre entre une narration chronologique, permettant de définir les lignes de développement, et la nécessité de traiter des différentes langues considérées dans leur aire géographique propre » (p. 10). Pour ce faire, un choix devait être opéré, et c'est la raison pour laquelle ils se sont limités aux manuscrits de l'Antiquité à la Renaissance en accompagnant leur texte d'un grand nombre d'illustrations, toutes plus magnifiques et parlantes

les unes que les autres, « illustrations qui sont de toute façon accessibles dans leur intégralité sur le site de la Vaticane » (*Digital Vatican Library*, à partir du site *vaticanlibrary.va*). Si ce parcours peut ainsi s'ouvrir avec le *Papyrus Hanna 1 (P75 Mater Verbi)*, qui est actuellement le plus ancien témoin, presque complet, des évangiles de Jean et de Luc, écrit en Égypte entre 180 et 220 ap. J.-C., il se termine avec la plus ancienne édition sur vélin de la Bible dite « à 42 lignes » de Gutenberg, publiée à Mayence en deux volumes de 1452 à 1455. Elle est ornée d'initiales décorées *a tempera* rehaussées d'or. Entre les deux, c'est un merveilleux voyage dans les différentes cultures dans lesquelles la Bible a été très tôt diffusée et traduite : des premières versions grecques de la *Septante* et des versions latines peu à peu supplantées par la *Vulgate* de saint Jérôme, elle s'est implantée parmi les communautés coptes et arabes du Proche-Orient, éthiopiennes, arméniennes, géorgiennes et syriaques. Et c'est alors l'expansion rapide et extraordinairement féconde dans les deux aires géoculturelles byzantine et occidentale où l'habileté, l'imagination, la foi et les capacités techniques des scribes et des artistes n'ont cessé de rivaliser de génie pour donner aux Écritures tout l'éclat qu'elles méritent. L'art de l'ornementation et des enluminures prend alors un essor inouï. En témoignent les bibles de l'âge carolingien, ottonien, roman et enfin gothique. Chacune de ces bibles a ses caractéristiques propres tout en étant apparentées les unes aux autres parce qu'elles étaient produites dans un même milieu monastique, et souvent à la demande des rois et des empereurs. Enfin, c'est un bel aperçu que nous donnent les auteurs sur les formes et les usages particuliers du texte biblique, à partir des lectures de la Bible dans les liturgies chrétiennes. Apparaissent en effet au fil des siècles les « bibles commentées », souvent divisées en plusieurs volumes de format réduit, jusqu'au moment où les commentaires eux-mêmes devinrent des livres autonomes, pour aboutir peu à peu à des éditions de la Bible complète à usage personnel et maniable de petit format. Sans qu'ils puissent faire l'objet d'une présentation dans cet ouvrage au cadre historique limité, mentionnons pour terminer l'existence à la Bibliothèque Vaticane du manuscrit de la Bible le plus récent, la *Saint John's Bible*, une bible illustrée en sept volumes et réalisée à Collegeville, entre 1998 et 2012. La technologie proposant chaque jour de nouvelles découvertes, la dernière en date est alors, « dans un format analogique et non numérique, le texte latin de la *Nova Vulgata*, la traduction latine officielle pour l'usage liturgique de l'Église catholique. Produite avec une technique de pointe, dite *5D optical data* dans les laboratoires de l'Université de Southampton, cette bible se présente sous la forme d'un disque quartz fondu, d'un diamètre de 25 millimètres, censé traverser le temps sans se détériorer pendant des millions d'années, d'où son titre *Holy Bible preserved for eternity* ! En annexe, une excellente bibliographie fournit les références de toutes les bibles manuscrites et imprimées connues et les travaux d'érudition qui s'y rapportent, une liste des abréviations, un index des manuscrits cités et un index des noms de personnes.

JEAN BOREL

ANDRÉ PAUL, *Biblissimo, L'Antiquité judaïque par les livres et par les textes*, Paris, Cerf, 2019, 480 p.

Dans cet ouvrage, fruit de cinquante années de recherches passionnées et qui se présente à la fois comme un outil de référence, de travail et de culture, André Paul nous plonge dans le « superlatif » de l'espace producteur, porteur et diffuseur d'un foisonnement de traditions et de textes en rapport avec la Bible, mais dont il ne reste qu'un nombre limité de témoins, souvent sous la forme de traductions, citations ou fragments auxquels il réussit magnifiquement à redonner vie et sens. Cette prolifération littéraire sur laquelle d'innombrables enquêtes archéologiques et travaux philologiques ont permis de remettre la main au cours du XX^e^ s., et qui s'étend du III^e^ s. avant notre ère jusqu'aux premiers temps de notre Moyen Âge, permet aujourd'hui de replacer le corpus biblique des deux Testaments, comme on n'avait jamais pu le faire jusqu'ici, « à la croisée multidirectionnelle des courants d'images et d'idées, de créations et d'écritures qui ont nourri sa gestation et sa postérité ». Rédigés et collationnés par des générations de copistes, commentateurs et traducteurs, lecteurs et compilateurs en langues hébraïque, grecque, latine, syriaque, copte, ge'ez, arabe, arménienne, géorgienne et un éventail de dialectes slaves, ces écrits, dans le foisonnement de leur diversité, « corrigent, amplifient et souvent imaginent les gestes et les paroles de grandes figures bibliques, ancêtres primordiaux, personnages mythiques ou légendaires, pères fondateurs, héros nationaux ou éponymes, prophètes, sages, et jusqu'aux archanges célèbres ». La plupart, dans leur version originale, datent d'une époque où la Bible comme telle n'était encore ni réellement constituée ni moins encore nommée. Comme l'écrit André Paul, « la somme de ces traditions représente pour l'époque autant de façon de lire et d'interpréter le texte des livres saints, mais aussi de le compléter en l'actualisant, voire de l'amender sinon le suppléer ». Certaines figures auxquelles la Bible ne consacre que quelques lignes, comme Hénoch ou Melchisédech, y trouvent des développements du plus grand intérêt. L'a. distribue sa matière en deux parties principales. Dans la première, intitulée *La production littéraire du judaïsme ancien*, il propose la revue exhaustive de l'efflorescence littéraire des sociétés judaïques antérieures au christianisme. C'est donc, d'abord, l'ensemble des écrits qu'on appelle « pseudépigraphes », attribués fictivement à de grandes figures de l'Ancien Testament comme Hénoch, Abraham, Moïse, Élie ou Job, et que l'on doit aux auteurs judaïques anciens. Chapitre après chapitre, l'a. expose ensuite la fructueuse récolte et le bilan que l'on peut faire aujourd'hui des révélations que nous ont apportées les manuscrits de la Mer Morte, décrit l'avènement et la fortune extraordinaire de la première traduction grecque de la Loi de Moïse et des Prophètes qui a été faite au III^e^ s. av. J.-C. (la *Septante*), les nombreuses et importantes traductions qu'elle a très rapidement suscitées dans tout le Moyen-Orient et qui ont ouvert la connaissance des Écritures à d'autres peuples que le peuple d'Israël. Il révèle alors en une synthèse de traits fort significatifs les enseignements essentiels des commentaires qu'Aristobule et Philon d'Alexandrie ont fait de la *Septante*, les premiers développements historiographiques dont Flavius Josèphe est l'un des principaux témoins, l'origine et l'épanouissement de la poésie judaïque, la culture

florissante des apocalypses et des testaments littéraires. C'est également à l'immense corpus rabbinique que l'a. introduit le lecteur : la *Mishnah* d'abord, le *Talmud,* les *Midrashim* et la riche collection des *Targumim* conservés, sans oublier les premiers développements des courants mystiques de la *Merkavah* et de la gnose. Dans la seconde partie, intitulée « Les figures bibliques dans une galaxie de légendes », André Paul répartit en trente chapitres de longueur variable les matériaux légendaires les plus signifiants qu'il a rassemblés sur quarante-six figures bibliques dans l'ordre de leur apparition dans la Bible : Adam et Ève, Caïn et Seth, Hénoch, Noé et Sem, Abraham, Isaac, Melchisédech, les douze fils de Jacob, Moïse, Jéthro, David et Salomon, Élie, Ésaïe, Jérémie, Manassé, Sophonie, Job et bien d'autres encore. Pour chacune de ces figures, il recourt de manière méthodique et didactique à toutes les sources disponibles, traditions, citations ou livres qu'il replace chaque fois dans leur contexte littéraire propre. Nous disposons là, pour la première fois, d'un éventail vraiment fascinant de textes dont le but est chaque fois la tentative, raisonnée ou désespérée, de s'approprier le sens des narrations bibliques et des nombreux mystères qu'elles recèlent, et qui ont nourri la vie intérieure de tous ceux qui les ont méditées, commentées, traduites. En annexe, nous trouvons tous les mots et formules grecs et hébraïques en transcription phonétique, les écrits judaïques cités ou mentionnés, un index thématique et pluridisciplinaire, un index des auteurs de l'Antiquité classique et des textes cités du Nouveau Testament. Nous ne pouvons que féliciter André Paul du soin qu'il a apporté dans la conception de cette somme, du talent pédagogique, de la clarté du texte et de sa mise en page avec lesquels il introduit le lecteur dans le dédale, à la fois déroutant et fascinant, de ces littératures religieuses si riches et si diverses dans leurs intentions et leurs réalisations.

JEAN BOREL

ADIN STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud, L'Édition Steinsaltz, Chabat 4*, Commenté par le rabbin Adin Steinsaltz (Even Israël), (Vol. XXXV), Jérusalem, Institut israélien des Publications talmudiques/Biblieurope, 2017, 343 p.

ADIN STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud, L'Édition Steinsaltz, 'Erouvin 1*, Commenté par le rabbin Adin Steinsaltz (Even Israël), (Vol. XXXVI), Jérusalem, Institut israélien des Publications talmudiques/Biblieurope, 2017, 341 p.

ADIN STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud, L'Édition Steinsaltz, 'Erouvin 2*, Commenté par le rabbin Adin Steinsaltz (Even Israël), (Vol. XXXVII), Jérusalem, Institut israélien des Publications talmudiques/Biblieurope, 2018, 343 p.

Il n'est pas exagéré de dire que l'édition en cours du *Talmud de Babylone* en langue française, dans la version si soigneusement présentée et annotée par le rabbin Adin Steinsaltz, n'est pas seulement un événement éditorial de premier

plan, mais elle ouvre l'accès, pour la première fois à des non juifs, à la principale source de la pensée théologique et philosophique, mystique et juridique juive. Et même si la compréhension du *Talmud*, malgré sa traduction, demeure un exercice exigeant et difficile, nécessitant une initiation rigoureuse à sa méthode interprétative des textes bibliques et à son langage, il ne sera désormais plus possible, sinon par malveillance et déloyauté intellectuelle, de dire n'importe quoi à son sujet. Dans un précédent dossier de critique bibliographique, nous avons déjà recensé les trois premiers volumes, soit les quinze premiers chapitres du long traité *Chabat* (*cf. RThPh* 2017/III-IV, p. 417s), dans lequel les rabbins ont voulu consigner et discuter l'ensemble des lois relatives au « jour de repos et de sainteté » ordonné par Dieu au peuple d'Israël. Que faut-il faire lorsqu'un incendie cause des dégâts matériels et met en péril des vies humaines ou animales le jour du *chabat* ? C'est ce dont traite le seizième chapitre du quatrième volume, où sont analysées de manière aussi attentive et complète que possible les dérogations permises pour sauver des flammes ce qui doit et ce qui peut l'être, et quelles attitudes il faut adopter pour respecter le commandement biblique. Le jour du repos n'impliquant ni l'immobilisme ni l'inactivité, il s'agit de déterminer ce qu'il est possible de faire dans l'esprit du *chabat*, les exemples ayant toujours une double valeur réelle et symbolique : prendre un marteau pour casser des noix, déplacer des matériaux bruts ou remettre les portes d'un bahut. Plus importantes encore, les dérogations apportées pour soulager une vie humaine ou animale – la Torah interdisant de faire souffrir une bête ou même de rester passif devant sa souffrance. En effet, lorsqu'un patient est en danger, tous les travaux nécessaires à sa guérison doivent être exécutés. Même dans le cas où les médecins affirment que la maladie n'est pas mortelle, si elle risque de le devenir à cause de l'angoisse ou de la panique subjective du patient, il est permis de préparer des remèdes pour le rassurer et le soulager. C'est ce dont traitent les dix-septième et dix-huitième chapitres. Suivent les règles s'appliquant à une circoncision pratiquée un *chabat* ou un jour de fête, ce commandement étant le seul, à part celui des sacrifices, pour lequel tous les interdits sont levés. Au cours des discussions concernant les préparatifs alimentaires et autres problèmes liés à la nourriture, la règle générale suivante se dessine : « Tout acte ne faisant pas partie des travaux interdits par la Torah peut être effectué pour une nourriture destinée aux hommes quand elle est déjà consommable telle quelle ». Les deux derniers chapitres traitent de l'interdiction d'effectuer une transaction commerciale d'intérêt personnel le jour du *chabat*, et cependant du droit de conclure des accords pécuniaires ou de se préparer à effectuer un travail sans que cela soit considéré comme une profanation. Le traité *'Erouvin* suit et complète le traité *chabat* en ce qu'il apporte, en dix chapitres structurés, les directives qui concernent non pas seulement l'interruption des travaux créatifs, mais « l'obligation de s'abstenir de tout transfert du domaine d'un particulier au domaine public ou vice versa, et de tout déplacement important au sein même du domaine public ». D'où une distinction serrée qui fait l'objet de mille considérations d'ordre juridique, dans le détail desquels il n'est pas possible d'entrer, entre quatre domaines bien distincts : le domaine privé, le domaine public, le domaine semi-privé et le domaine d'exemption. « Cette notion d'*Erouvin*, dit Adin Steinsaltz, marque de surcroît, d'une certaine manière, le passage d'une

démarche simple et concrète à une conception plus abstraite et plus moderne des délimitations entre objets (pays, domaines publics et privés) qui ne dépendent plus de démarcations physiques mais de symboles ou modes conceptuels d'identification. Sont ainsi envisagés les débats théoriques et pratiques sur la nature des frontières en tant que telles». Sur le plan historique, dès l'époque du premier Temple, «les Sages avaient en effet jugé nécessaire de renforcer l'observance du *chabat* par la création du «*territoire du chabat*», lequel délimite le secteur où l'on est autorisé à marcher en ce jour, et par les interdictions de porter des objets ; ce qui les obligea, au cours de l'évolution et de l'agrandissement progressif des villes, à trouver des solutions logiques et raisonnables à des situations réelles et fictives toujours plus complexes. Chaque volume contient un index des auteurs et des ouvrages cités. Rappelons également le soin avec lequel Adin Steinsaltz a vocalisé le texte hébraïque de la *Michna* qui se trouve au centre de chaque page, le rendant ainsi lisible à tout lecteur de la Bible hébraïque, et qu'il traduit au fil des discussions rabbiniques disposées à l'entour, comme le veut l'usage traditionnel de l'édition du *Talmud*.

JEAN BOREL

AVICENNE (IBN SĪNĀ), *Commentaire sur le livre Lambda de la* Métaphysique *d'Aristote* (Chapitres 6-10), Édition critique, traduction et notes par Marc GEOFFROY, Jules JANSSENS et Meryem SEBTI, (Études musulmanes XLIII), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2018, 119 p. Philosophie et Théologie médiévale

Plusieurs types de recension de cet ouvrage sont envisageables. Puisqu'il s'agit de l'édition critique d'un ouvrage qui est le reliquat d'une œuvre perdue du philosophe arabe Avicenne (980-1037), la philologie arabe devra évaluer la qualité de cette édition établie à partir des deux manuscrits qui transmettent cet extrait du *Kitab al-Insaf* (*Livre du jugement équitable* ; A. Badawi avait fourni en 1978, sur la base d'un seul manuscrit, une première édition de ce texte nouvellement édité). Selon le propre témoignage d'Avicenne, le *Livre du jugement équitable* devait comporter «à peu près vingt-mille questions» et notamment fournir des commentaires clairs de passages difficiles d'Aristote. Le présent ouvrage publie l'édition et la traduction des *excerpta* de ce texte concernant la deuxième partie du Livre XII (Lambda) de la *Métaphysique* aristotélicienne, extraits où l'on reconnaît l'intervention d'un tiers. Cette brève recension voudrait rendre attentif à l'importance de cette publication pour l'histoire de la philosophie, puisque cette traduction commentée met à disposition d'un public averti un texte capital pour la compréhension de la réception d'un des livres majeurs de la *Métaphysique* aristotélicienne. Les remarques d'Avicenne représentent un moment significatif de la longue histoire de la réception et de l'interprétation de ce texte capital pour la théologie philosophique en particulier. Il est d'abord intéressant de noter que l'ouvrage dont le texte édité et traduit est un extrait fait partie de ce que l'on appelle la «période orientale» d'Avicenne (c'est ainsi que l'on désigne la période tardive de l'activité du philosophe persan). L'interprétation que les trois éditeurs proposent de cette phase du travail d'Ibn Sīnā mérite d'être relevée : ils rejettent explicitement la dimension «mystique» que certains, comme Henry Corbin, attribuent à cette

phase. Selon eux, une lecture attentive des écrits du philosophe persan montre que l'expression « période orientale » désigne « une fiction, sans doute à caractère symbolique, l'Orient figurant comme image d'une « sagesse » comprise dans un sens purement rationnel, philosophique » (p. 22). Le vocabulaire parfois inhabituel qu'Avicenne utilise dans cette période ne représente pas une rupture nette avec la pensée précédente : « Ces formules ne modifient pas le fond de la pensée d'Ibn Sīnā, qui pose Dieu, l'Être nécessaire en soi, comme Premier Principe dont émanent tous les êtres, selon un mode de création par médiation qui exclut toute participation à l'essence divine » (p. 22). Cela n'exclut aucunement qu'Avicenne, dans ces remarques sur le livre Lambda, identifie certains problèmes que la pensée théologique d'Aristote pose à un philosophe musulman qui a fréquenté la pensée néoplatonicienne (en particulier à travers le *Livre des causes* et le pseudépigraphe intitulé *La Théologie d'Aristote*). Avicenne n'hésite donc pas à formuler des « critiques substantielles contre l'autorité suprême « d'Aristote » (p. 23). Selon notre avis, cette prise de distance qu'effectue le philosophe musulman (qui connaît d'ailleurs la *Paraphrase* du texte aristotélicien par Thémistius) rend ce texte particulièrement intéressant et fascinant pour l'histoire de la philosophie occidentale. Ibn Sīnā, qui sait distinguer cependant l'exégèse des commentateurs et la pensée du Stagirite lui-même, reproche à une certaine interprétation d'Aristote d'ignorer « Dieu comme cause de l'être et de ne donner de son existence qu'une démonstration physique » (p. 19). Selon lui, certains interprètes d'Aristote « se sont contentés de mentionner qu'(Aristote) avait établi qu'Il est un moteur, et non qu'Il est le principe de l'existant » (p. 48). Il est donc insuffisant de vouloir atteindre Dieu par le seul biais du mouvement. Les éditeurs rappellent que pour la plupart des falāsifa « Aristote a bien conçu le Premier comme cause de l'être » (p. 88). Avicenne insiste donc sur le fait qu'il est insuffisant de poser Dieu seulement comme moteur : « au contraire, c'est lui qui procure l'être à toute substance capable de se mouvoir » (p. 54). Toutefois, il est digne d'être relevé qu'Avicenne reconnaît que certaines explications d'Aristote sont équivoques ou pas assez claires. Cela concerne notamment certains aspects de la connaissance divine, lorsque Aristote affirme que Dieu connaît son essence (1074b,33-34). Le Stagirite n'a pas expliqué la solution avec assez de clarté : « S'il voulait dire, en revanche, que l'intellection (de Dieu), en premier lieu, est celle de son essence, et qu'en outre Il intellige les choses à partir de Son essence, non à partir d'elles [...], alors il est dans le vrai : Mais il aurait dû indiquer cela au lieu de le passer sous silence. » (p. 70). Toute l'interprétation du chapitre 9 du livre Lambda – chapitre où Aristote traite de l'auto-contemplation divine et qui a été âprement débattu par les interprètes chrétiens, mériterait bien entendu une analyse approfondie (en particulier p. 66-72). Il suffit cependant de noter qu'Avicenne affirme sans détour qu'il n'est pas satisfait du texte aristotélicien : « Que Dieu intellige les choses à partir de Son essence, il n'en a pas parlé » (p. 70). Selon les éditeurs, on peut résumer l'intention des pages ici éditées comme suit : « pallier les faiblesses intrinsèques du livre Lambda afin de le soustraire à des interprétations qui l'affaibliraient encore davantage, et le reconduire dans le sein de la vraie philosophie » (p. 21). Il appert donc que ce volume, qui offre une édition critique d'une œuvre d'un des philosophes islamiques les plus importants, contribue également de manière avantageuse non seulement à la connaissance de

l'histoire de la théologie philosophique, mais encore enrichit le dossier de l'histoire complexe de l'aristotélisme.

RUEDI IMBACH

THOMAS D'AQUIN, *L'âme humaine, Ia, Questions 75-83*, Nouvelle édition, traduction, notes explicatives et notes philosophiques par François Putallaz, Cerf, 2018, 777 p.

La nouvelle traduction que François Putallaz nous offre ici des questions que saint Thomas d'Aquin a consacrées à l'âme humaine dans la *Somme théologique (Ia Q.75-83)* est remarquable à tous points de vue. Par son exigence de clarté, par les notes explicatives historiques, doctrinales et pédagogiques qui l'accompagnent, cette traduction veut d'abord permettre au lecteur moderne de « percevoir la vibration de sainteté de l'intelligence du Docteur angélique ». Et c'est une réussite. S'ouvre alors, au fil d'une argumentation dont l'Aquinate avait le secret et la maîtrise parfaite, une vision de la dignité humaine tout à fait exceptionnelle. Créé à l'horizon du monde angélique et du monde matériel, le privilège et la grandeur de l'homme n'est pas seulement d'être un tout unitaire par l'union de l'âme et du corps, mais justement de pouvoir exercer les plus hautes activités intellectuelles tout en animant une matière. Et comme l'âme, pour saint Thomas, « a besoin du corps pour être ce qu'elle est, la substance de l'homme, ce n'est pas son âme, ce n'est pas non plus la matière organique, mais c'est l'un par l'autre : le corps faisant partie intégrante de la personne humaine ». Fondamentalement équilibrée à cet égard, la doctrine anthropologique de Thomas d'Aquin rejoint et satisfait par avance, si l'on peut dire, toutes les requêtes et toutes les démarches holistiques, de nature philosophique et scientifique, médicale, sociale et religieuse de la modernité. L'affectivité et les passions humaines, l'intellect et la raison, la volonté et le libre arbitre prennent alors tout leur sens dans une complémentarité effective extraordinaire dont l'harmonie a la vocation sublime de pouvoir s'élever jusqu'à l'union avec Dieu lui-même.

JEAN BOREL

MOSHE IDEL, *Mystiques messianiques, De la kabbale au hassidisme, XIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Éditions Allia, 2018, 639 p.

Cet ouvrage de Moshé Idel, dont l'excellente traduction française par Cyril Aslanov constitue un événement éditorial de première importance, est passionnant pour trois raisons : par la méthodologie phénoménologique qu'il met en œuvre sur ce thème polymorphe du messianisme, par les développements et la précision des analyses faites sur la base de références manuscrites encore inédites et, enfin, par les perspectives originales qu'il offre sur un aspect du messianisme que n'avaient pas abordé de manière spécifique les études précédentes bien connues de G. Scholem, J. Greenstone, J. Sarachek, A. Z. Aescoly, T. Werblowski, L. Baeck et M. Buber, c'est-à-dire sur la « dimension proprement messianique de la mystique juive ». Il ne s'agit donc ni d'une histoire du messianisme dans le judaïsme en général, ni d'une approche sociologique du messianisme juif, mais d'une étude de cas précis

« où l'expérience mystique constitue le noyau le plus intime de la conscience d'être le Messie » (p. 16). À ce qu'il appelle le « diachronisme monochromatique » des recherches précitées, l'a. propose ici un « polychromatisme synchronique », lequel insiste sur la multiplicité des conceptions et des événements messianiques – qui s'avèrent être en effet d'une variété de conceptions et d'une complexité redoutable – tout en tentant de « chercher une typologie qui ne prend pas seulement en considération la diversité durant une période bien définie, mais s'efforce de regrouper le très vaste éventail des textes et des faits au sein de catégories et de modèles plus unifiés » (p. 42). La vraie question qui se pose pour moi, dit M. Idel, est celle de savoir quel type de conscience de soi et quelles expériences spirituelles ont pu induire quelques-uns à enfreindre la norme et à se démarquer des conventions sociales dans l'attente d'un bouleversement de l'histoire (p. 20). Il distingue ainsi trois modèles principaux qui permettent d'approcher de manière plus typique le messianisme au sein de la mystique juive : le modèle théosophico-théurgique, le modèle extatique et le modèle magique. Après une introduction sur les diverses sources auxquelles la conscience messianique a puisé et les influences nombreuses auxquelles elle a été confrontée, comme le christianisme, la pensée grecque et l'islam, dont il s'agit de tenir compte, Moshé Idel aborde en un premier temps les formes juives de messianisme avant la kabbale, les modèles bibliques des figures messianiques, la conception du messie dans la littérature rabbinique et la littérature des palais, la kabbale ancienne et l'eschatologie chrétienne médiévale (en particulier le joachimisme) et la place des éléments apocalyptiques dans les discussions messianiques. Il nous fait entrer ensuite dans l'expérience spirituelle et l'existence d'Abraham Aboulafia, qui est l'exemple le plus marquant d'une synthèse profonde entre la kabbale et le messianisme, et le premier kabbaliste à se considérer explicitement et publiquement – aussi bien devant ses compatriotes juifs que devant les chrétiens – comme le Messie. Le but des différentes phases de son expérience extatique, où la connaissance des noms divins au moyen de pratiques kabbalistiques lui permit de s'affranchir des liens du monde matériel et des interprétations liées à la gématrie à laquelle il conférait une importance primordiale, fut l'union avec l'Intellect agent qu'il identifiait avec le Messie, conçu à la fois comme source de révélation et de toutes les actions intellectuelles de l'homme. C'est à ce Messie ontologique et transpersonnel qu'Aboulafia a cherché à s'unir pour recevoir de lui les révélations et « perdre son principe d'individuation de façon à être capable de devenir le sauveur d'autrui ». L'expérience d'Aboulafia, dit l'a., doit être interprétée à deux niveaux. Au premier apparaissent des visions plastiques qui consistent à interpréter des événements extérieurs d'un point de vue eschatologique. Le second consiste en l'interprétation allégorique qu'il donne de la vision et de sa lecture eschatologique. Dans cette perspective, il n'est question que de processus spirituels intérieurs, c'est-à-dire des rapports qui se jouent entre l'intellect humain et l'Intellect agent » (p. 187). Les conceptions du Messie aux XIII^e^ et XIV^e^ s. et les formes théosophiques de la kabbale sont l'objet d'un troisième chapitre dans lequel l'a. examine les différentes manières dont plusieurs kabbalistes théosophes ont voulu identifier le Messie avec l'une ou l'autre des dix *séphirot*, ce qui « corrige l'idée reçue selon laquelle la kabbale zoharique aurait été foncièrement séparée des ferments

de l'effervescence messianique » (p. 253). Un nouveau type d'activité messianique apparut alors au XV^e^ s. en Espagne, que l'a. étudie ensuite et qu'il appelle le *modèle magico-kabbalistique ou kabbale pratique*. Selon ce modèle, l'avènement du Messie ne doit être provoqué ni par l'accomplissement des commandements bibliques ni par la perfection de l'intellect humain, mais plutôt par des procédés magiques mis en œuvre par un groupe de kabbalistes censés interrompre la continuité historique en provoquant des changements radicaux dans l'ordre de la nature. La littérature qui est née de ce courant est à la fois polémique et technique. Polémique par la diabolisation intense du christianisme, de la philosophie et de la science médiévale de l'époque à laquelle elle donne lieu, technique par la révélation d'incantations magiques visant à obtenir le triomphe contre ce que ces kabbalistes considéraient comme le royaume du Mal. « La mystique est considérée ici comme un moyen d'atteindre, puis de transmettre une information magique pour anéantir les puissances maléfiques et faire advenir la rédemption. Ce modèle magique est structuré autour de l'idée que le temps du Messie est fixe, qu'il est imminent et que le seul obstacle à son avènement final est la présence des forces du mal » (p. 261). Après la *reconquista* et l'expulsion des juifs d'Espagne, la cité galiléenne de Safed devint l'un des principaux centres de méditation kabbalistique et d'effervescence mystico-messianique où, comme le dit l'a., « convergèrent toutes les artères de la vie spirituelle juive » (p. 324). Moïse Cordovero, Hayyim Vital, Isaac Louria, Joseph Caro en furent les figures de proue les plus influentes et suscitèrent, outre leurs propres écrits, une efflorescence de recherches et d'expériences mystiques aussi originales qu'exceptionnelles. À chacune de ces fortes personnalités, ainsi qu'à la conscience de leurs prétentions messianiques, l'a. consacre quelques aperçus du plus haut intérêt. Pour n'envisager que la kabbale lourianique, qui est « l'un des systèmes intellectuels les plus complexes qui aient jamais été produits par un auteur juif », dit-il pour reprendre l'appréciation de Scholem, il est fascinant de comprendre comment elle a su systématiser et combiner à la fois les préoccupations messianiques et « tous les niveaux des processus théogoniques et cosmogoniques, depuis les dynamiques primordiales touchant à la divinité jusqu'à la rédemption, et un réseau d'interprétations recouvrant de façon exhaustive tous les aspects de la vie juive » (p. 339). Le messianisme mystique de Sabbataï Zévi et de son idéologue Nathan de Gaza représente à lui seul un chapitre décisif du thème messianique, auquel Scholem avait déjà accordé toute son attention dans le gros ouvrage qu'il lui avait consacré. Moshe Idel reprend à nouveaux frais la recherche pour mettre en lumière non seulement l'importance décisive que son messianisme entretient avec les expériences mystiques en tant que telles, mais également pour tenter de démontrer, contre Scholem, que ce Messie mystique devrait être considéré non pas comme faisant partie de la kabbale lourianique, mais comme un adepte d'autres formes bien antérieures de kabbale. Le dernier chapitre expose enfin la nature des visions et des expériences d'ascension céleste que relate le maître et fondateur du hassidisme, Israël ben Eliezer, dit Ba'al Shem Tov, et celles de l'un de ses plus fameux disciples Menahem Nahum de Tchernobyl, lesquelles révèlent la coexistence de modèles variés, mystique, talismanique et théosophico-théurgique. Leur influence n'a cessé de susciter chez leurs émules une intensification maximale de la pratique

religieuse sur le plan existentiel et a fait du hassidisme l'un des mouvements les plus influents et vivants du judaïsme moderne. Dans son magistral chapitre de conclusions, Moshé Idel brosse, avec un sens remarquable des nuances qu'il faut toujours avoir dans les analyses qu'on doit faire sur des sujets aussi délicats et des comparaisons que l'on peut suggérer à titre d'hypothèse avec le christianisme, le bouddhisme ou l'islam, un panorama remarquable des problèmes que posent la prolifération de tous ces modèles de messianisme mystique et leur situation par rapport à la tradition, leur utopie et la hantise de pouvoir recréer l'unité brisée de l'Adam primordial et provoquer ainsi la rédemption des temps messianiques dans l'histoire. Une bibliographie des sources primaires hébraïques et des sources secondaires consultées font de ce volume une référence unique et incomparable.

JEAN BOREL

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

INGO MEYER, *Georg Simmels Ästhetik. Autonomiepostulat und soziologische Referenz*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2017, 394 p.

Aussi étonnant que cela puisse paraître à propos d'un auteur que l'on tient parfois pour un « esthète » ou un « impressionniste » et dont les essais esthétiques, régulièrement retraduits et publiés, figurent parmi les textes les plus connus, il n'y avait pas, jusqu'à l'ouvrage d'Ingo Meyer, de véritable monographie consacrée à l'esthétique de Simmel (1858-1918). On trouve bien sûr de nombreux articles consacrés à tel ou tel aspect de l'esthétique ou de la philosophie de l'art simmélienne (voir par ex. O. RAMMSTEDT, « La "littérature de l'anse" de Georg Simmel. Une approche de l'essai », in *Sociétés*, n° 101, 3/2008, p. 7-22 ou F. Thomas, *Le Paradigme du comédien. Une introduction à la pensée de Georg Simmel*, Paris, Hermann, 2013), et la dimension « esthésiologique » de sa sociologie et de sa critique du moderne suscite régulièrement l'intérêt (voir par ex. le volume de H. Böhringer et K. Gründer (éd.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende : Georg Simmel*, Francfort, Klostermann, 1976, et plus récemment B. CARNEVALI, « Social Sensibility. Simmel, the Senses, and the Aesthetics of Recognition », *Simmel Studies*, 21/2, 2017, p. 9-39). Il a aussi été tenté de lire l'ensemble de son œuvre et de décrire sa méthode à partir du prisme esthétique (D. FRISBY, *Sociological Impressionism : A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Londres, Heinemann, 1981). Mais il manquait une étude critique exhaustive de l'ensemble des productions de Simmel relevant de ce champ et – chose toujours particulièrement difficile concernant Simmel – de leur réception et influence.

L'ouvrage d'Ingo Meyer se compose de deux parties principales. La première dresse le « profil esthético-philosophique de Georg Simmel ». Après des remarques introductives sur la « domination » des lectures « socio-esthétiques » et un fort chapitre consacré à la place de Simmel dans le « discours du moderne », l'a. consacre deux chapitres à l'« esthétique du social et du monde vécu » d'une part et aux « concepts fondamentaux de la philosophie de l'art de Simmel » d'autre part, ceux-ci étant séparés par un excursus sur « la marginalisation de l'esthétique dans la Sociologie de 1908 » (p. 29-41 ; 42-136 ; 137-183 ; 203-271 ; 184-202). La seconde partie porte sur les « influences » de l'œuvre, successivement dans le champ

de l'« histoire de l'art », dans sa « réception conservatrice » et dans le champ de la « théorie critique » (p. 275-287 ; 288-294 ; 295-328).

L'ouvrage est d'une très grande richesse et extrêmement documenté. L'a. profite à plein de la publication des *Œuvres complètes*, dont le dernier volume a paru en 2015 (*Georg Simmel Gesamtausgabe*, 24 vol., O. Rammstedt (éd.), Francfort, Suhrkamp, 1989-2015), se déplaçant de manière alerte entre les grandes monographies et les marges du corpus, les essais maintes fois commentés et des textes rares ou posthumes, les notes de cours et la correspondance. La littérature secondaire employée est ample, tant dans le champ des études simméliennes que dans celui de l'esthétique contemporaine, de l'herméneutique et de la critique littéraire. Cette littérature a toujours une fonction de contrepoint et de contraste, ou permet de clarifier la position de l'auteur dans un débat théorique ; elle n'est jamais commentée pour elle-même ni n'entrave le mouvement, particulièrement vigoureux, de l'écriture. On se trouve ainsi face à un texte extrêmement érudit mais aussi singulièrement libre et personnel, dont le ton contraste de manière réjouissante avec le gros de la production académique. On pense à une manière plus « américaine » d'écrire la philosophie et les sciences humaines, mais avec plus d'ironie que de *coolness*, et moins de cette prudence qui confine parfois à la bien-pensance. L'auteur préfère par exemple traiter avec une ironie mordante des textes de Simmel ou d'Adorno sur la question du genre plutôt que de les assortir de mises en garde moralisantes. Cet alliage de liberté et de science est remarquable mais assez exigeant : il faut savoir se repérer – ou admettre son ignorance ! – parmi les suggestions, clins d'œil ou formules à double-fond. On apprécierait aussi, en quelques lieux, que les thèses de l'auteur soient plus nettement exposées – par exemple dans l'entreprise de distinction entre « esthétique sociologique » et « sociologie esthétique » (p. 176-183) et dans la détermination de la notion d'« intensité de signification » (p. 233-235). L'« épilogue », toutefois, ramasse de manière concise et efficace les résultats de la recherche (p. 342-352). C'est en tout cas toujours avec bonheur que l'a. formule les problèmes dont il est question, à commencer par l'« aporie centrale de la philosophie de l'art de Simmel », qui défend « l'autonomie radicale du sens » de l'œuvre d'art en même temps qu'une esthétique de l'effet qui voit dans l'intensité « le noyau de l'expérience esthétique ». « Avec le rejet de toute esthétique de la référence et la rupture de tous les liens avec le monde extérieur, on se demande d'où peut bien provenir la puissance effective de l'œuvre » (p. 19-22). Simmel chercherait à faire tenir ensemble une « esthétique de l'œuvre » dans sa « vérité » (issue de Hegel) et une « esthétique de l'effet » et de l'intensité (issue de Kant puis de Nietzsche) (p. 229) – ceci à partir de descriptions sémantiques de l'œuvre, mais sans convoquer de modèle linguistique : l'œuvre agirait par « intensité de signification » (*Bedeutungsintensität*). C'est sur une voie métaphysique que Simmel résout ou atténue cette tension. S'inscrivant dans la lignée du premier romantisme, il voit dans l'art la « face visible de la métaphysique » (p. 344) – métaphysique ne renvoyant pas ici à une réalité suprasensible, mais à une « fonction formatrice de monde dans la forme du comme-si » (p. 344 ; 346). Cette ouverture vers un monde enveloppé sensiblement dans l'œuvre n'est ni une image ou un reflet ou un symbole d'un supposé monde réel, mais s'impose dans sa radicale autonomie. Il révèle cependant, par homologie de structure et de manière sensible,

la capacité formatrice (de monde) de la vie. Ces développements semblent faire tout à fait abstraction des déterminations historiques et sociologiques de la production artistique, ce qui peut étonner ou décevoir chez l'un des fondateurs de la sociologie et un auteur tenu pour l'un des analystes les plus lucides des formes concrètes de la vie moderne. Ne peut-on pas articuler cette métaphysique de l'art avec la sociologie esthétique et l'esthétique sociologique que Simmel développe par ailleurs ? L'a. répond par la négative, sans user de la facilité qui consiste à faire se succéder des positions, en distinguant une période dite « sociologique » puis une période dite « métaphysique » dans l'œuvre de Simmel : « Dès le début, Simmel poursuit deux voies dans le champ de l'esthétique » ; dès le début, il distingue nettement l'analyse de la dimension esthétique du social et l'enquête ontologique sur la nature de l'œuvre d'art et de l'expérience esthétique qu'elle engendre. Ces deux voies « n'ont *pas* de racine commune » (p. 40 ; l'auteur souligne). Ce n'est qu'au « niveau très abstrait de l'équivalence fonctionnelle » que l'on pourra relier les deux démarches : dans la prégnance du schème de la forme, commun au sociologue et à l'esthéticien. « Si l'esthétique du monde vécu se soucie de l'intégration sociale [i.e. de la constitution de formes sociales], la philosophie métaphysique de l'art met en lumières des formes exemplaires de constitution du monde » (p. 350). Cette stricte coupure entre deux pans de l'œuvre, qui ne s'effectue pas en raison d'une méconnaissance ou d'une considération partielle mais est solidement étayée, constitue une thèse très forte destinée à marquer le champ des études simméliennes. C'est au reste un bon exemple de l'honnêteté intellectuelle de l'auteur, qui ne recule devant aucune thèse potentiellement déceptive et entretient avec son objet un rapport toujours lucide, peut-être parfois un rien cynique, en tout cas sans aucune inutile révérence : « Ich bin kein *leidenschaftlicher* Simmel-Fan » (p. 9 ; c'est la première phrase de l'ouvrage). Ces deux grandes thèses que nous avons souhaité présenter, ne résument en rien tout ce que l'on pourra trouver dans l'ouvrage. On évoquera pour finir et donner un aperçu de sa richesse : l'analyse du jeu dialectique *Formung/Entformung* dont les pôles sont le paysage et la ruine (p. 110-113) ; l'effort pour déterminer la singularité de Simmel là où il mobilise les *topoi* les plus éculés de la bourgeoisie cultivée – dans les portraits de Rome, Florence et Venise par exemple (p. 141-145) ; la justification de l'usage du concept galvaudé d'âme (*Seele*) (p. 224-227) ; l'analyse brillante et si plaisante du poème de Simmel « Nur eine Brücke » (p. 238-242) ; la mise en perspective de la métaphysique simmélienne de l'image à l'aide des travaux plus récents de Gottfried Boehm ou Max Imdahl (p. 250-262). À ce titre, il faudrait aussi mentionner toute la seconde partie consacrée à l'influence de Simmel, massive dans de nombreux domaines, mais toujours si difficile à établir dans le détail, en raison de la difficulté à ramasser l'œuvre dans des thèses définitives et à y trouver les prémisses de programmes de recherche. L'a. se penche entre autres sur les cas de Carl Einstein, auteur d'une *Negerplastik* en 1915, de l'historien de l'art Max Raphael ou encore sur celui du critique libéral-conservateur José Ortega y Gasset, auteur en 1929 d'une *Révolte des masses* qui connut un grand succès (p. 277-279 ; 280-287 ; 291-294). Mais nous retiendrons surtout le très réussi « finale » de l'ouvrage, qui présente le roman de Siegfried Kracauer, *Ginster* (1928) comme le « roman de la tragédie de la culture

achevée », le terme et la floraison tragique de la *Klassische Moderne* dont Simmel fut l'observateur sceptique le plus avisé (p. 327-342).

MATTHIEU AMAT

MATTHIEU AMAT, *Le relationnisme philosophique de Georg Simmel : Une idée de la culture*, Paris, Honoré Champion, 2018, 490 p.

Sociologue, épistémologue, essayiste, longtemps considéré comme un esthète de la modernité, Georg Simmel (1858-1918) reste encore négligé en tant qu'auteur d'une œuvre philosophique originale. C'est tout le mérite de l'ouvrage de Matthieu Amat de réintégrer Simmel dans les différents débats auxquels il a pris part, et de considérer sa position proprement philosophique. Chose assez rare pour être soulignée, l'a. parvient à joindre ensemble une exhaustivité dans le traitement du corpus de Simmel et une thèse forte de lecture permettant d'articuler et de systématiser les différents thèmes de l'œuvre simmélienne. Pour le dire en quelques mots, l'a. interprète le « relationnisme » de Georg Simmel comme le fondement épistémologique de toute l'œuvre, permettant d'établir une théorie de la valeur, de la vérité et plus généralement un programme philosophique qui assume et achève le tournant moderne de la substance vers la fonction sans tomber dans un relativisme dissolvant toutes les formes de l'objectivité. La lecture de l'a. comprend trois grandes parties traitant respectivement de l'objectivité et de la valeur (I), du monde de la culture comme esprit objectif en son rapport à la vie individuelle (II), enfin de la vocation pratique et régulatrice du concept de philosophie de la culture (III). Genèse et validité des significations objectives de la culture, constitution et corrélation entre objet de culture et vie individuelle, devenir pratique du relationnisme et métaphysique de l'immanence – malgré une telle diversité des thèmes, l'a. parvient heureusement à traverser et unifier le corpus de Simmel avec rigueur et clarté. L'a. propose de comprendre ce relationnisme comme une philosophie de la culture. Il considère l'apport de Simmel et sa position dans le champ de ce qui s'est nommé *Kulturphilosophie* dans l'Allemagne des années 1910. Loin d'en rester au concept classique de la culture, comme *Cultura Animi,* dans la seule considération des apports moraux et de l'épanouissement des productions objectives de la civilisation, Simmel hérite, avec Kant, le néokantisme de Lotze et Rickert entre autres, d'une réflexion sur le fondement, la genèse, le mode d'être et la validité des objets de culture. Comme le dit l'a., chez Simmel le discours sur la culture est d'emblée discours critique de dévoilement des tensions ressenties par la vie dans l'imposition toujours accrue de formes objectives (p. 32). L'enjeu est de comprendre comment Simmel, loin d'en rester à une simple critique de la validité des objets de culture ou à leurs apports effectifs pour l'individu, considère la modernité comme l'élaboration d'un monde objectif de la culture ou la forme culturelle apparaît directement aux prises avec la vie. Il s'agit alors de déterminer ontologiquement et axiologiquement la relation entre culture et vie, en amont d'une simple ontologie des objets de la culture et en aval d'une *Kulturkritik* qui s'en tiendrait à la mise au jour des mécanismes d'aliénation portés par la culture.

La première partie, intitulée « Objectivité et relativité de la valeur », est composée de deux chapitres. Le premier, consacré à l'œuvre de Simmel avant la *Philosophie*

de l'argent, observe la manière dont Simmel pose le problème de la valeur, en relation avec le néokantisme de Lotze et de Rickert, mais aussi avec Nietzsche – un dialogue s'installera plus tard avec Marx. Il considère aussi les multiples fonctions du concept d'action réciproque (*Wechselwirkung*), cardinal chez Simmel. Suit un second chapitre où l'a. en vient plus précisément à la théorie relationniste de la valeur à travers l'ouvrage clef de la *Philosophie de l'argent* (1900). On y apprend comment la valeur émerge dans l'échange, non comme fait subjectif mais comme forme relationnelle objective ; ce qui explique que la valeur d'échange économique serve à Simmel de paradigme définitionnel. Mais comme le montre l'a., le traitement simmélien du problème de la valeur reste préparatoire. Malgré sa conception relationniste de l'objectivité de la valeur, celle-ci ne peut délivrer une théorie de la valeur culturelle tant qu'elle laisse en retrait un pôle déterminant de la relation : la vie. L'a. précise alors l'abandon progressif du concept de valeur, au profit de celui d'esprit objectif repris à Lazarus et Hegel, mais considérablement modifié.

C'est dans la deuxième partie, intitulée « L'esprit objectif et ses configurations individuelles », que l'a. présente ce passage de la problématique néokantienne de la valeur à celui de l'objectivité de la culture et de sa relation problématique avec l'âme. Car Simmel conteste toute réduction du culturel au social ; l'esprit objectif est un concept axiologique et polarisant permettant de comprendre la relation avec la vie tout en préservant une irréductibilité ontologique. C'est ce qui introduit la dualité foncière de la culture et le concept clef de « tragédie de la culture » (p. 195-218). Selon la distinction entre sujet et objet, signification intentionnelle et objective, la signification culturelle échappe toujours à la volonté du producteur et le dépasse. Le sujet ne saisissant jamais la signification d'un objet, mais actualisant uniquement la potentialité d'une série infinie le dépassant inéluctablement, les objets de culture apparaissent en leur objectivité et leur transcendance, dans une sphère qui ne cesse de s'autonomiser et de s'éloigner du sujet. L'a. observe plus particulièrement dans le cas de la connaissance historique et de la relation pédagogique la genèse de ce conflit nécessaire entre la vie et l'esprit objectif ainsi que les voies de son atténuation. En mettant à jour le refus simmélien de la synthèse, l'a. montre comment le relationnisme permet de comprendre la contradiction entre les objets de culture et la vie comme une situation à part entière, éminemment positive, ouvrant le champ à une pratique de la philosophie qui ne se réduirait pas à une philosophie de la finitude. Au contraire, la mise en place des concepts fondamentaux du « relationnisme » permet l'ouverture d'un champ analogique et pratique.

La troisième partie, « Le relationnisme dans son "concept cosmique" et sa vocation pratique », décrit la relation entre la vie et l'esprit objectif en termes cosmologiques, comme problème de position et d'orientation dans le monde. Tout d'abord, la réciprocité constitutive entre sphère objective et subjective détermine les individus à la fois comme parties du Tout culturel et porteur d'une totalité immanente (p. 333). C'est ainsi que les figures de Goethe et de Kant ont destin lié chez Simmel et représentent le parcours de la vie dans sa polarité immanente. L'idéal d'une loi de l'individuel et le concept goethéen d'objectivation du sujet rompent à la fois avec l'universalisme abstrait et avec l'apologie d'une vie libérée à titre de pure activité. Il s'agit plutôt de laisser l'objectivité s'intégrer à l'être individuel, pour à

son tour la faire vivre et agir (p. 353). Ni aliénation ni appropriation complète, mais plutôt intégration, corrélation et relation qui articulent ensemble Kant et Goethe, législation de l'entendement et objectivation de l'intériorité vivante. On comprend alors pourquoi Simmel a pu voir dans la mystique et le discours théologique autre chose qu'une fuite du monde et un refus du social, mais plutôt, dans l'inhérence du macrocosme dans le microcosme, une formulation fondamentale du relationnisme (notamment sous la forme de la *coincidentia oppositorum* héritée de Nicolas de Cues). Mais bien loin d'une simple apologie de la modernité, en reprenant le concept kantien d'un devenir cosmique de la philosophie, Simmel réinscrit de fait la culture dans le champ de la vie, en redonnant à celle-ci une responsabilité intellectuelle et morale.

L'intérêt de l'ouvrage est ainsi de proposer une lecture globale de l'œuvre de Georg Simmel et, plus généralement, de rouvrir la réflexion ontologique dans l'ordre de la philosophie de la culture. On pourra en effet comprendre dans le syntagme de « métaphysique de l'ici-bas », par lequel Simmel résumait sa philosophie dans une lettre de 1917 à Gundolf, l'annonce liminaire d'une théorie de l'Être et des principes de toutes formes d'objets culturels propres à nos sociétés contemporaines. Mais plus qu'une simple ontologie des objets de culture, Simmel a cherché à fonder, dans la forme d'une métaphysique fonctionnelle, régulatrice et critique, un genre de science première permettant d'établir la position, la valeur et le rapport qu'entretiennent les objets de culture avec la vie. Cette science, l'a. l'explore derrière le concept générique de « relationnisme », qui lui permet, pour reprendre ses mots, « de stabiliser une pensée exceptionnellement mobile » (p. 47). Une telle rigueur, la volonté de toujours contextualiser dans le champ philosophique les concepts simméliens et la capacité à croiser ensemble la majorité des ouvrages du corpus et des périodes de la carrière de Simmel, font de l'ouvrage de Matthieu Amat une monographie philosophique majeure dans la découverte de cet auteur clef pour la philosophie et la pensée contemporaines.

FÉLIX CALMON

JÜRGEN HABERMAS, *Parcours, tome premier. Sociologie et théorie du langage. Pensée postmétaphysique (1971-1989)*, édition établie par Christian Bouchindhomme, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, revu et actualisé par Frédéric Joly, Paris, Gallimard (NRF essais), 2018, 572 p.

JÜRGEN, HABERMAS, *Parcours, tome second, Droit cosmopolitique, monde vécu et religion. Pensée postmétaphysique (1990-2017)*, édition établie par Christian Bouchindhomme, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme, Frédéric Joly et Valéry Pratt, Paris, Gallimard (NRF essais), 2018, 649 p.

Ces deux tomes forment un tout, dont la présente recension rend compte dans son ensemble. L'immense travail éditorial effectué depuis des années par Christian Bouchindhomme, traducteur, introducteur et commentateur de l'œuvre de Jürgen

Habermas, trouve ici un nouvel aboutissement, qui cette fois reconstruit la pensée du philosophe et sociologue allemand d'un point de vue diachronique (de 1971 à 2017) et systématique (sociologie et théorie du langage, droit cosmopolitique, monde vécu et religion, pensée postmétaphysique, éthique de la discussion). L'idée d'un tel parcours semble remonter à une intuition éditoriale, celle, sans doute, de Bouchindhomme lui-même. Il est évidemment impossible, dans le cadre d'une simple recension, de retracer dans ses moindres détails le cheminement philosophique considérable d'un auteur aussi profond et complexe. Nous allons donc nous limiter ici à trois points : 1) La progression systématique de la pensée (de la sociologie à la philosophie, de l'éthique de la discussion au droit cosmopolitique et à la politique). Dans la vie même de Habermas, sociologie et philosophie s'enchevêtrent. Mais plus la pensée s'approfondit, plus la raison communicationnelle et postmétaphysique se fait architectonique et synthétique, reprenant les différentes couches de la réalité et du langage. Il importera à cet égard de prêter une attention soignée aux relectures de Husserl et de Wittgenstein proposées ici par Habermas ; 2) le passage de la critique de la métaphysique à la pensée postmétaphysique. Ici, la discussion principale est menée avec Dieter Henrich, dont la haute figure, aux yeux de Habermas, trône quasiment à la même hauteur que celles de Hans-Georg Gadamer et de Karl-Otto Apel ; 3) le chemin de la critique de religion à la verbalisation du sacré et à l'élargissement de la rationalité. Le tome premier est ouvert par un texte fort intéressant de 2004, reproduisant la conférence tenue par Habermas à Kyoto (voir l'écho qui en est donné dans la biographie de Müller-Doohm). Le philosophe, en réponse à la demande expresse de son hôte japonais, formule quatre éléments centraux au sujet des liens entre sa vie et son œuvre : les opérations de la lèvre palatine subies dans son enfance ; les problèmes de communication rencontrées à la suite de cet événement, avec notamment la préférence accordée par le professeur à l'écrit sur l'oral ; le choc et le tournant représentés par l'année 1945 ; la distinction indispensable entre l'intellectuel privé et l'intellectuel public (ou le professeur). La suite du volume se focalise sur la sociologie et la philosophie du langage – on notera ici, non sans un certain étonnement, le primat du langage et de la communication avec autrui, qui semblent plus fondamentaux que la simple écriture (cela explique peut-être la plus grande proximité finale de Habermas avec Derrida et son dialogue moindre avec Ricœur). L'éthique de la discussion (dialogique et visant l'entente) résulte d'une critique de la rationalité (monologique la plupart du temps) et d'une théorie originale du langage, conférant au tournant linguistique une fonction pragmatique dans l'espace public et en imprégnant la théorie critique tout entière. L'étude de plus en plus intensive de la postmétaphysique culmine étonnamment dans une reprise de la catégorie de la signification (Edmund Husserl, Ludwig Wittgenstein, John R. Searle, John L. Austin), dans une thématisation de l'individuation par la socialisation inspirée de George H. Mead et dans une enquête passionnée au sujet des liens entre philosophie et littérature (Hans Blumenberg, Italo Calvino et des allusions à Jacques Derrida). La synthèse intermédiaire (éditoriale, du moins) s'opère en fin de premier tome avec un épilogue, le texte sur la « Souveraineté du peuple comme procédure » (1989), antérieurement traduit en version courte par Mark Hunyadi. Le deuxième tome reprend les questions du premier, en les faisant défiler dans une

nouvelle séquence chronologique. Les rapports architectoniques entre l'éthique de la discussion et le droit cosmopolitique y sont approfondis, dans le sillage de Kant et non sans influence de Hegel. Cinq projets de monographies sont énoncés, allant de la théorie et de la sociologie du langage à la critique de la raison en passant par l'éthique de la discussion et la théorie politique. La question de la pensée postmétaphysique fait l'objet d'une reprise et d'un renouvellement. La religion passe au premier plan, ainsi que le politique. L'espace pluraliste des raisons vient délier les articulations classiques de la rationalité. La fameuse « verbalisation du sacré » (*Versprachlichung des Sakralen*) devient une catégorie centrale, nouant en quelque sorte l'ensemble des nouveaux thèmes abordés par Habermas.

Ces deux volumes sont denses, passionnants, mais aussi touffus. La construction systématique proposée par l'éditeur semble avoir pour intention première d'offrir un parcours diachronique et synchronique permettant avec pédagogie de saisir la structure profonde de la pensée du philosophe allemand. Cela est louable et utile. On se demande cependant, au fil de nos sondages, si la reconstruction ici tentée correspond réellement à la pensée mais aussi au style rédactionnel de Habermas.

DENIS MÜLLER

STEFAN MÜLLER-DOOHM, *Jürgen Habermas. Une biographie*, traduit de l'allemand par Frédéric Joly, Paris, Gallimard (NRF), 2018 [2014], 650 p.

Il est passionnant de lire et de consulter cette biographie assez monumentale, en relation avec les publications qui ne cessent d'affluer sous la signature de Habermas (voir en particulier les deux volumes *Parcours* également recensés ici). Le lecteur est renvoyé de manière constante aux interventions publiques et scientifiques ainsi qu'aux publications très nombreuses du philosophe de Francfort. Un appareil précis de notes et d'appendices l'aide à s'y retrouver dans la jungle d'une œuvre complexe, très commentée, interprétée et discutée. L'a. signale avec probité les réticences que Jürgen Habermas et son épouse Ute ont annoncées et maintenues tout au long de la gestation d'une telle biographie. La crainte était très grande chez le couple établi à Starnberg de devoir faire face à des investigations par trop intimistes ou indiscrètes. À notre avis, le biographe a su tenir avec élégance et finesse une juste distance entre la curiosité malsaine et l'intellectualisme abstrait. Le philosophe (c'est sous ce label que le sociologue et penseur allemand est le plus souvent évoqué) est situé dans son parcours personnel et familial ; l'importance de sa femme y apparaît sans cesse, de manière forte et même croissante au fil des années ; l'attention portée aux enfants et aux petits-enfants est également très prégnante. On sent bien que Habermas vit, pense et progresse au fil d'amitiés choisies, ce qui rend d'autant plus douloureuses les ruptures fracassantes qui ont pu se produire (ainsi avec l'écrivain Martin Walser, qui fut son ami, mais dont il ne toléra pas la relativisation de l'Holocauste). On découvre l'extraordinaire générosité personnelle et intellectuelle d'un philosophe dédié à la rencontre et au dialogue, mais aussi certains traits de caractère plus problématiques : l'esprit polémique, la capacité de se mettre en colère ou de ne pas tolérer d'autres pensées que la sienne. Certes,

le portrait qui est ainsi dressé ne provient pas du seul fait et du seul agir d'un intellectuel brillant et mondialement célèbre ; il émane aussi des descriptions et des polémiques conduites par ses adversaires, dans des controverses parfois saignantes (par exemple, sur les questions du positivisme des historiens, de l'histoire allemande, de l'Holocauste, de la démocratie, de l'Europe, de la fin des États-nations). Soit en nous rappelant des choses déjà bien connues, soit en mettant en avant des aspects moins connus de la vie et de l'œuvre du philosophe, cette biographie a l'immense mérite de souligner des points philosophiques et théologiques essentiels. La pensée de Habermas surgit et se développe au contact de la pensée des autres, de ses maîtres et de ses amis les plus éminents. La figure de Theodor W. Adorno est ici évidemment centrale. Fondateur de l'École de Frankfort avec Max Horkheimer, Adorno n'a pas seulement été le penseur de la dialectique négative, essentielle dans la pensée critique de Habermas, il a aussi écrit sa thèse sur Kierkegaard. Chez Habermas, l'intérêt pour le religieux en général et les rapports entre judaïsme et christianisme d'autre part, n'occupera que progressivement une place significative. En passant, on notera qu'une des seules rencontres avec un islamologue a eu lieu en 2008 avec un certain… Tariq Ramadan ! Rencontre mémorable, nous dit le biographe ; Habermas s'est montré « impressionné » par les exposés de l'islamologue d'origine égyptienne ; il lui a semblé que « la culture majoritaire chrétienne-séculière » avait au contraire beaucoup de peine à se comporter avec tolérance envers les autres religions (p. 431). Mais c'est surtout avec les théologiens catholiques et protestants que Habermas a discuté ; son fameux dialogue avec le cardinal Ratzinger à Starnberg fut plus positif, pour lui, que le discours de Benoît XVI à Ratisbonne. Il fut notamment en contact avec Johann Baptist Metz, Wolfhart Pannenberg et Friedrich-Wilhelm Graf. Son œuvre a été aussi discutée par Trutz Rendtorff, que Müller-Doohm semble par contre ignorer. – L'œuvre et la carrière internationale de Habermas furent marquées par autant d'auteurs prestigieux : Adorno, dont il fut l'assistant, Gadamer, qu'il admire intensément, par-delà tout ce qui les sépare : il est frappant de voir à quel point le concept et la pratique herméneutiques sont omniprésentes chez Habermas, alors qu'on a souvent tendance à opposer l'École de Francfort et l'herméneutique. Très importants furent aussi l'amitié et le dialogue avec Karl-Otto Apel. Le thème transcendantal du fondement ultime, cher à ce dernier, trouva chez Habermas non seulement un écho critique très vif, mais aussi des prolongements philosophiques singuliers ; ni le tournant linguistique, ni le tournant pragmatique ne parvinrent à éteindre la flamme (quasi) fondationnelle, comme en atteste l'insistance habermassienne sur la philosophie postmétaphysique. Habermas n'a jamais cessé de dialoguer avec Gershom Scholem sur les thèmes entrecroisés du judaïsme, du sionisme et de la religion. Ses rencontres avec Rawls ont été malheureusement assez rares, malgré la proximité assez grande de leurs philosophies. Leur unique rencontre semble avoir été féconde. L'amitié et le dialogue avec Richard Rorty ont été très intenses. Des auteurs majeurs comme MacIntyre ou Walzer sont nettement moins présents ; un dialogue avec le premier aurait pu constituer une mise à l'épreuve féconde sur le thème de la métaphysique ; quant au deuxième, son intérêt pour le judaïsme et pour les socialismes présente certaines analogies avec le « protestantisme de gauche » de Habermas. En fait, Habermas se contente d'éloigner d'un revers de

la main des collègues aussi monumentaux que MacIntyre, Walzer, Charles Taylor et encore Hans Jonas, les réduisant à des positions caricaturales (communautaristes pour les trois premiers). Faut-il attribuer ce travers à un des effets du provincialisme de la philosophie allemande (ce qui relèverait d'une autre forme de caricature) ou à un reflet du schématisme dominant en Europe occidentale ? Parmi les thèmes politiques dominants, on notera une fidélité inconditionnelle envers Israël, ponctuée de plusieurs voyages dans ce pays. Un fait divers assez significatif est l'appel lancé par le collègue de Kyoto Kazuo Inamori : « parlez-nous de vous ». Le philosophe de l'intersubjectivité et de la communication ne se dérobe pas entièrement à la demande et insiste sur ses opérations successives de la voûte palatine, sur son handicap dans la communication orale et sur son expérience adolescente de la fin de la guerre. Les sept questions des étudiants italiens, posées à Habermas et au pape nous valent une réponse en sept points tout aussi brefs (2007). « Il n'y a pas de vérité au singulier » (p. 471).

En lisant cette biographie, qu'on pourrait presque appeler un essai bibliographique au long cours, on se pose, comme lecteur francophone, cette question : pourquoi le biographe parle-t-il si peu des traductions de Habermas en français et, corrélativement, de la réception et de la discussion de l'œuvre habermassienne en français ? Cela est-il dû à la faible intensité de cette réception (indéniablement plus rare que celle en allemand ou en anglais) ou à un manque d'attention à son égard ? Pourquoi la thèse de doctorat de Jean-Marc Ferry (*L'éthique de la communication*, PUF, 1987) n'est-elle ni citée ni utilisée ? Pourquoi les autres travaux de Jean-Marc Ferry et les contributions remarquables d'un Mark Hunyadi ne sont-ils pas discutés et exploités ?

DENIS MÜLLER

MICHAEL JAKOB (éd.), *Des jardins et des livres*, Genève, MétisPresse/Fondation Bodmer, 2018, 462 p.

C'est une exposition tout à fait exceptionnelle par le choix du thème et l'importance des ouvrages exposés qui a été organisée par le professeur Michael Jakob à la fondation Martin Bodmer du 28 avril au 9 septembre 2018. Il s'agissait en effet de rassembler, dans une perspective historique, les écrits majeurs consacrés à l'art des jardins, et rédigés aussi bien en Occident qu'au Proche-Orient, en Chine et au Japon. Et comme cet art, depuis l'aube des temps, fait appel par essence et par définition à tous les domaines de la vie et de la réflexion humaine, chaque œuvre nous met en rapport d'une manière unique non seulement avec les théories scientifiques et les traités de jardinage de leur époque, mais également avec les désirs et les rêves de plaisirs esthétiques et poétiques, avec certains concepts décisifs que les religions et les philosophies des civilisations envisagées ont élaboré sur le sens spirituel du jardin comme espace de sens privilégié, avec les épopées, l'imagination visionnaire et les littératures que toutes ces cultures de la beauté et de l'agrément n'ont cessé de susciter. Le livre qui accompagne cette exposition est à lui seul un événement éditorial de haute tenue, d'abord par l'intérêt des contributions de la première partie, et ensuite par la qualité des explications qui sont données pour

présenter 174 chefs-d'œuvre sur les 250 que de grandes bibliothèques publiques et privées ont bien voulu prêter pour la première fois. Comme le dit Michael Jakob en introduction, c'est ce dynamisme de « la relation ininterrompue entre l'écriture et le jardin, la page et la terre bien agencées » qui doit être mis en lumière, tant il est vrai que, sous quelle que latitude que l'on se trouve, « la littérature au sens large s'impose en tant que reflet du jardin, et que le jardin se concrétise en puisant dans les sources littéraires » (p. 9). Ce principe s'illustre de manière exemplaire en Chine, et c'est à Yolaine Escande, traductrice des plus anciens traités chinois de la peinture de paysage, d'ouvrir les perspectives en montrant justement de quelle manière écriture et jardin ont toujours été inséparables pour les chinois. Pour eux, en effet, la culture du paysage en général, et celle des jardins en particulier, constituent une catégorie sociale, historique, artistique, philosophique, esthétique, littéraire, idéologique si importante que l'on peut « affirmer qu'il n'est point de jardin sans écriture. [...] C'est ainsi que, plongé dans la découverte des jardins comme dans la lecture d'un livre, le promeneur se perçoit comme le chaînon d'une longue lignée, relié à son passé historique, ce qui le rassure et le conforte dans son mode de vie et ses croyances » (p. 21). La seconde contribution, de Denis Ribouillault, évoque l'*Hortus academicus*, les académies de la Renaissance et le jardin comme lieu idéal, construit sur le modèle de l'Académie de Platon, et propice à la quête et à l'enseignement de la philosophie et de toutes les autres connaissances, des mathématiques à la météorologie, en passant par l'astronomie, la rhétorique, la géographie, l'histoire, la grammaire, etc. Nous repartons pour le Japon avec Nicolas Fiévé qui nous initie aux contenus particulièrement sophistiqués des *Livres de savoirs et de techniques sur l'art des jardins*, œuvres datant du XVII^e^ s. et résultats d'une longue histoire de l'habitat des élites qui a reposé, depuis la période ancienne (593-1185), sur une spatialité dans laquelle non seulement l'individu faisait partie intégrante de l'environnement naturel, mais qui a été profondément nourrie de mythes et de légendes, de cultes primitifs de shinto et de courants de pensées véhiculés par le bouddhisme et les conceptions taoïstes de l'univers. La précision avec laquelle on a pensé là les règles et dressé les croquis sur les dispositifs des pierres et de l'emplacement des éléments constitutifs d'un paysage artificiel, dont la vocation est de toujours devoir être en relation harmonique avec le macrocosme, est remarquable. Jacques Berchtold nous fait ensuite revenir sur les terres de Grande-Bretagne, pour nous expliquer les réalisations et théorisations des *Livres jardiniers du 18^e^ siècle*, chez les auteurs desquels s'est imposé un nouveau style de jardin expressif, irrégulier, dé-géométrisé et pittoresque, qualifié justement d'anglais ou d'anglo-chinois, en opposition au style régulier, géométrique, cérébral et classique du siècle précédent. Ces jardins renvoient à un vaste dispositif d'allusions savantes, et « apparaissent à celui qui entreprend de les parcourir comme des sortes de bibliothèques-labyrinthes dispersées dans l'espace naturel du parc, dont chacun des "rayons" ou des "départements" trouverait un abri ou un cadre symbolique dans une fabrique de style approprié » (p. 79). Impossible de parler de jardin sans aborder les développements et l'essor que la botanique et la connaissance curative des herbes ont connus à partir de la Renaissance, et qui ont donné lieu à d'importants et superbes herbiers et catalogues de plantes, poursuivant à leur tour le travail de pionnier qu'avaient commencé les moines du

Moyen Âge. C'est ce que mettent en valeur les deux exposés de Lucia T. Tomasi et Alessandro Tosi. Dans le même ordre de préoccupation, impossible de ne pas se pencher sur le modèle rousseauiste de la méditation dans la nature, « par opposition à la sociabilité mondaine autour d'une lecture à haute voix » (p. 74). Michel Delon dégage ainsi la manière dont Rousseau « emprunte à la tradition mondaine de la réunion extérieure l'idée d'une intimité qui s'établit cette fois entre la nature et l'individu. S'étendre par terre, s'accouder sur un rocher, c'est rechercher un contact direct, s'intégrer aux cycles de la végétation et à la rondeur du paysage. Ce qui rapproche les lectures, libertine et mystique, c'est le rôle du texte pour ouvrir un espace imaginaire » (*ibid.*). Que le jardin des Lumières se définisse plus que jamais comme indissociable de la littérature, c'est ce que montre encore Monique Mosser, puisque c'est là que « sont nés, selon Jean-Marie Morel qui fut l'un de ses théoriciens, différents genres, tels que *le poétique, le romanesque, le pastoral et l'imitatif* » (p. 84). Et la première partie de se terminer avec un aperçu original sur les développements de surfaces définies comme jardins en Suisse, qui prennent leur source dans la culture paysanne empirique et l'exemple des jardins monastiques, comme celui de Saint-Gall. En effet, dit Anne-Marie Bucher, « les jardins de campagne, tels qu'on les trouve encore dans des régions rurales d'Emmental jusqu'en Suisse orientale, sont nés de la séparation d'un lopin de terre – d'une surface agricole sinon exploitée en coopérative – pour la culture privée de légumes et de condiments » (p. 89). Et, pour revenir à l'essor que les jardins pittoresques expressifs ont pris dans l'Europe du XVIII^e^ s., il n'est pas indifférent d'apprendre qu'une grande part de cette tendance peut être attribuée à la Suisse selon Hans-Rudolph Heyer, car « la révolution de l'art des jardins est encouragée par des textes influents écrits par des auteurs helvétiques. Sans oublier l'exemple de l'Ermitage d'Arlesheim, un jardin paysager aménagé avant la Révolution française : inauguré en 1875 à Waldtal près d'Arlesheim, il révèle l'accomplissement de ce nouvel idéal qui prône une nature inaltérée, libre et se passant de tout embellissement artificiel » (p. 92).

La seconde partie est donc consacrée à la description de 174 chefs d'œuvre, qui nous font passer du *Livre des morts du prêtre égyptien Inpehefnakht* et d'un discours de Nabuchodonosor en 595 av. J.-C., d'un exemplaire de l'*Odyssée* publié à Florence en 1488 et de la *Bible polyglotte d'Anvers* (1572) à *Modern Mature, The Journals of Derek Jarman* (1942-1994), réalisateur, scénographe, écrivain et jardinier, où s'entremêlent rêveries bachelardiennes, récits personnels et « cascades de citations » littéraires sur la botanique, l'histoire des plantes et des jardins. Entre ces deux extrêmes défilent de magnifiques volumes de Théophraste, Caton, Varron, Palladius, Strabon, Horace, Pline et Plutarque. Nos yeux découvrent ensuite avec émerveillement le traité du chrétien nestorien Ibn Butlan, né à Bagdad au II^e^ s., lequel constitue une synthèse unique de la médecine et de la botanique médiévale arabe ; les évocations de jardins enchantés dans les *Dits du Genji* japonais ; les descriptions des vergers dans *Érec et Énide* de Chrétien de Troyes et le *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris. Pétrarque, Dante, Boccace, Christine de Pisan, Alberti, ainsi que les théoriciens protestants à l'art des jardins comme Olivier de Serres, Salomon de Caus, Claude et André Mollet, et de nombreux auteurs moins connus sont au rendez-vous de ce parcours passionnant qui nous confronte avec toutes les

façons de considérer le rapport de l'être humain avec lui-même et la nature, via la culture d'un jardin public, communautaire ou personnel. « Le paradis de Francesco Pona, par exemple, représente l'idéal aristocratique d'un jardin éternel, le rêve de porter entre les murs de la ville (et dans les pages du livre) un souffle de la Nature divine et un résumé de la culture humaine, dans lequel la botanique pratique et l'érudition historico-littéraire vont de pair » (p. 231). Avec le *Thresor des parterres de l'univers* de Daniel Loris, le *Traité du jardinage selon les raisons de la nature et de l'art* de Jacques Boyceau de La Barauderie, l'*Architectura recreationis* de Joseph Furttenbach ou encore le *Traité du jardin* de Ji Cheng, nous mesurons à quel point la réflexion préscientifique se joint à la méditation philosophique et métaphysique ; combien il est important de relier les données les plus techniques de construction et de décoration transmises oralement et secrètement, avec une vision idéale, picturale et poétique du jardin et, à travers lui, une vision du monde. Chaque siècle se fait ainsi le témoin de ces exigences et de ces nostalgies, et notre XXI[e] s. n'échappe pas à ce même effort. Il se doit d'être à la fois l'héritier des précédents et l'inventeur de nouvelles formes d'espaces de vie, qui soient des espaces de sens, d'harmonie et de repos, dans un monde urbain de plus en plus compact, contraignant et polluant. Cet ouvrage devrait être un livre de chevet obligé pour faire ce travail d'avenir absolument nécessaire, et propre à protéger l'humanité de la déshumanisation et la nature de la dénaturalisation croissante à laquelle l'industrie et la technologie la livrent sans merci.

JEAN BOREL

Philosophie et théologie contemporaine

STEVEN PINKER, *La part d'ange en nous. Histoire de la violence et de son déclin* [2011], trad. de l'anglais (États-Unis) par Daniel Mirsky, Paris, Les arènes, 2017, 1 040 p., préface de Matthieu Ricard (1).

STEVEN PINKER, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York, Viking, 2018, XIX + 556 p. (2)

Professeur à l'Université de Harvard, l'a. est le rédacteur de bestsellers volumineux et limpides, qui lui valent une réputation internationale et presque populaire. Son livre le plus important vient de paraître en français (1), muni d'une préface éclairante et enthousiaste de Matthieu Ricard. J'ai mis la main dans une librairie publique de l'aéroport de Genève sur son ouvrage le plus récent (2), qui énonce les fondements optimistes de son anthropologie : l'appel aux Lumières et la raison, la défense de la science, le plaidoyer pour l'humanisme et le progrès. Si nous nous intéressons d'abord au volume plus ancien (1), c'est surtout en fonction de sa méthode et de sa conception de la violence et du mal. La méthode est d'abord clairement quantitative et statistique. À l'aide de nombreux graphiques, l'a. démontre, de manière apparemment irréfutable, le déclin de la violence. Contrairement aux préjugés répandus, notre monde actuel est bien moins violent que les mondes et les sociétés d'antan. Cela implique aussi des analyses fort subtiles de la médiatisation intense typique de notre temps, médiatisation qui induit des illusions d'optique. Mais le point de vue de l'a. implique aussi une éthique et une anthropologie. Autant je suis impressionné par

la démonstration puissante et optimiste de ce livre, avec ses exemples infinis, autant je m'interroge, d'un point de vue plus philosophique et plus théologique, sur la conception de la violence et du mal qu'il véhicule, et donc aussi sur son anthropologie normative. Je n'ai rien à redire sur son plaidoyer pour moins de violence, y compris dans le discours et dans la pratique des religions. L'intention, à n'en pas douter, est louable et bonne. La méthode de l'a. est non seulement quantitative et statistique, elle relève aussi d'une psychologie des comportements. Mais la bonté de la visée justifie-t-elle une certaine naïveté quant à la volonté de l'être humain et à son penchant au mal? L'a. parle plus de violence que de mal, un thème qui paraît extérieur à son champ de pensée. La référence à Kant, encore plus fortement soulignée – et finalement critiquée – dans le volume plus récent (2), doit-elle se réduire à un rationalisme, à un scientisme et à un progressisme, sans penser, au cœur même de l'humanisme envisagé, la possibilité actuelle et morale du mal, fondement du passage à la violence? Et penser ce lien anthropologique et ontologique du mal et de la violence signifie-t-il nécessairement un appui idéologique apporté à la morosité et à la négativité? Faute de différencier l'approche statistique et l'approche normative, ces deux ouvrages nous laissent une impression d'optimisme insuffisamment critique et dialectique. Le deuxième volume nous semble souffrir d'un déficit philosophique considérable. L'éthique déontologique y est démolie sans nuance, sans que cette critique se tienne au niveau de la pensée kantienne et de sa réception (notamment chez Ricœur, complètement ignoré ici). Quant à l'opposition entre l'humanisme et le théisme, elle est utilisée de manière presque grotesque. Malgré ces réserves, qui obligent à n'utiliser la pensée de l'a. qu'avec prudence, il ne fait guère de doute que la foule de données et d'analyses proposées nourrissent notre réflexion morale de ressources à la fois utiles et provocantes. Ce sont donc des livres à lire de toute urgence, avec le recul critique essentiel à toute éthique et à toute métaphysique contemporaines.

DENIS MÜLLER

BERNARD HORT, *Gérard Siegwalt. Un protestantisme inclusif*, Bruxelles, Academic and Scientific Publishers, 2017, 115 p.

Un petit livre. Profond et théologiquement perspicace. Qui doit faire réfléchir chacun. Dû à la plume de Bernard Hort, professeur de théologie systématique à la Faculté protestante de Bruxelles depuis un quart de siècle, ressortissant du Canton de Vaud et ayant été formé à Lausanne. Comme l'indique son titre, le livre est consacré à Gérard Siegwalt, qui a longtemps enseigné la théologie systématique à la Faculté protestante de Strasbourg. Il en suit l'œuvre, pour en dégager les « axes thématiques » et la « portée civile et sociale », à commencer par sa monumentale *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne* en cinq parties, chacune en deux volumes, parue entre 1986 et 2007. À quoi s'ajoutent notamment cinq recueils, *Le défi interreligieux* (2014), *Le défi monothéiste* (2015), *Le défi scientifique* (2015), *Le défi ecclésial* (2016) et *Le défi humain* (2017). On le voit, l'horizon est large: données anthropologiques, réalités socioculturelles, déploiement des sciences, œcuménicité. Et comme l'annonce Hort, le travail se

veut « inclusif », au meilleur sens, visant une unité interne, pour ce qui touche tant la personne humaine que le monde et la culture, une unité à chaque fois plurielle et en travail, hors tout monolithisme. Le titre de la dogmatique de Siegwalt l'indiquait, c'est une « catholicité » qui est visée, et le sous-titre en signalait la modalité, une « mystagogie ». On est là, avec Siegwalt comme avec Hort alors en résonance, dans une veine autre que celle qui fut majoritaire dans le XX^e^ s. protestant, au moins continental, marqué par les héritages de la théologie dialectique. La présence des Pères et du Moyen Âge y est plus forte, le profil du coup à la fois plus traditionnel, *in meliorem partem* (réfléchie et travaillant en « profondeur »), et en débat décisif, voire constitutif, avec le contemporain et ses rationalités mondaines, philosophie comprise. Hort souligne qu'on est ici loin des replis et autres privatisations « banalisantes » du contemporain (p. 23), et hors aussi bien d'un évangélisme « radicalisé » que d'un libéralisme « purement adaptatif » (p. 19). On aura à mon sens avantage à être attentif à plusieurs des « axes thématiques » suivis : l'Église, assignée à mettre en perspective et à éclairer les épisodes qui font nos vies individuelles et collectives, y reprenant les « lieux centraux de la socialité humaine » (p. 26 *sq.*) ; le refus d'un « rétrécissement "acosmique" » (p. 33) symptomatique d'une posture occidentale et singulièrement protestante dommageable (d'où, chez Siegwalt, une reprise du romantisme, de Jung, de Drewermann, de traditions ésotériques [*cf.* p. 63 *sq.*], à l'encontre d'approches « fragmentaires et mécanistes » [p. 40], sans compter la présence de Tillich en arrière-plan) ; un accent décisif mis sur l'itinéraire, le cheminement, la maturation (p. 37 *sq.*) ; une christologie « traversée d'un *double mouvement*, descendant *et* ascendant » (p. 69), dont l'oubli au profit du seul descendant vaut effectivement test du devenir du christianisme en modernité, et christologie inscrite au cœur des réalités humaines de la création, à l'encontre de toute « "christolâtrie" » (p. 71) ; un plaidoyer pour une critique mutuelle des instances mondaines et de la théologie (p. 80 *sq.*), en vue de constructions toujours à reprendre, selon « décentrement », « discernement » (p. 50), et sur fond pluriel et sapiential. Au total, l'ensemble vise à proposer une alternative à l'« égotisme » contemporain (p. 101 *sq.*), lié à un social vidé de sa substance.

PIERRE GISEL

Éthique

FRÉDÉRIC ROGNON (éd.), *Penser le suicide*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg (Chemins d'éthique), 2018, 251 p.

« Penser le suicide » est le résultat d'un travail brillamment orchestré par Frédéric Rognon réunissant les actes du colloque international et interdisciplinaire tenu à Strasbourg en 2016. Cet ouvrage offre une lecture très complète et actuelle sur la réflexion du suicide au travers d'un large spectre de disciplines tant anthropologique, psychologique, philosophique, sociologique, légale, théologique que spirituelle. Les auteurs appréhendent avec délicatesse et profondeur des thématiques encore peu abordées dans notre société dans le domaine du suicide, que ce soit l'axe sociologique appuyé par Camus et Durkheim, la dimension religieuse et éthique avec saint Augustin, Thomas d'Aquin, Martin Luther ou encore Dietrich Bonhoeffer, les questions relatives au domaine professionnel ou à la dimension carcérale, les

endeuillés par suicides, les interrogations relatives au suicide assisté ou encore sur la dimension spirituelle sur la vie elle-même. Bien que le sujet du suicide reste une énigme de notre humanité, le livre est un réel complément de lecture pour approfondir la réflexion autour de ce sujet et, comme l'a relevé Camus, « juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie ». Au travers de ces pages, le lecteur est invité à repenser ses positions par rapport à sa propre compréhension du suicide au travers d'une lecture passionnante, riche en références et en exemples. Les différentes questions autour du suicide assisté et de l'euthanasie sont abordées et invitent à une réflexion sur les concepts d'autonomie, de dignité et de liberté dans une société où l'homme cherche de plus en plus à maîtriser la mort. Au-delà des perspectives interdisciplinaires que nous offre ce manuel, il présente également une dimension préventive à la recherche sur la question du suicide. En effet, mieux connaître le suicide, c'est aussi permettre de mieux en parler, sans le condamner, en libérant la parole liée à la souffrance.

Mélina Andronicos