

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 152 (2020)  
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Bibliographie

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 10.02.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

ANDRÉ VAUCHEZ, JEAN-ROBERT ARMOGATHE (éds), *Dictionnaire des saints et grands témoins du christianisme*, Paris, CNRS Éditions, 2019, 1 414 p. Histoire du christianisme

Si l'on ne sait plus très bien ce que représente aujourd'hui la sainteté chrétienne, ce dictionnaire viendra merveilleusement pallier à cette forme d'inculture. Et, disons-le d'emblée, la perspective œcuménique de ce dictionnaire, aussi généreuse que bienveillante, en fera une référence de consultation utile et appréciée par les chrétiens de toutes appartenances ecclésiales, comme pour ceux qui ne se disent membres d'aucune confession. Nous ne saurions donc assez remercier André Vauchez et Jean Robert Armogathe de l'ouverture qu'ils ont voulu donner à leur ouvrage, en incluant des hommes et des femmes dont le témoignage a marqué l'histoire de leur Église et, plus largement, du christianisme en général, et favorisé le rayonnement de l'Évangile, sans pour autant avoir été canonisés de manière officielle par le magistère catholique au rang des saints que l'on peut alors invoquer sur les autels. À cet égard, il est remarquable que la première phrase qui ouvre ce trésor affirme que « la sainteté n'est pas une marque déposée, qu'elle est une vocation commune à tous les fidèles et que le nombre des saints n'est pas épuisé par les listes des calendriers liturgiques ! » Ce n'est certainement pas ce que l'on aurait commencé par dire si l'on avait rédigé un dictionnaire des saints au XVII<sup>e</sup> siècle ! N'oublions pas que la sainteté chrétienne et la vénération des saints a une très longue histoire, et qu'elle s'origine dans le martyr et les persécutions sanglantes que beaucoup de croyants des premières générations ont subis de la part des Romains, puisqu'ils étaient alors considérés par les autorités comme appartenant à une « religion illicite ». Garder et respecter la mémoire de celles et ceux qui ont eu le courage de confesser jusqu'à la mort leur foi en Jésus-Christ est donc bien la moindre des choses que l'on puisse attendre des vivants qui leur ont succédé, et la Bible, en premier, par le soin que les différents rédacteurs ont eu de rappeler les hauts faits de Dieu par l'intermédiaire de ceux que Dieu avait appelés, nous conduit sur cette voie de la mémoire vivante, car c'est bien elle qui nous engage à nous considérer comme faisant partie d'une longue chaîne de témoins dont chacun n'est qu'un petit maillon. Sans qu'il nous soit possible de faire droit à chacun des 380 noms que les deux auteurs ont retenus, et sur lesquels ils ont rédigé des notices biographiques suffisamment précises et documentées pour donner du sens et du poids aux actes d'hommes ou de femmes dont la foi et l'exemplarité de vie ont été attestées et reconnues par les autres, qu'il nous suffise de mentionner non pas les plus célèbres d'entre eux que l'on connaît déjà, mais ceux dont la présence dans ce dictionnaire, qui a été conçu par deux historiens et théologiens d'obédience catholique, est nouvelle, bienfaisante et sera féconde dans l'esprit des lecteurs. Si la sainteté des premiers apôtres n'a jamais fait problème, ni celle des premiers témoins de Jésus-Christ qui ont suivi, ni celle des Pères de l'Église et des Pères du désert comme Macaire, Pachôme, Paul l'Ermite, qui constituent pour toutes les Églises les racines qui nous portent, cela fait plaisir de trouver parmi eux, selon l'ordre alphabétique, des saints orthodoxes comme Tikhon de Zadonsk (1724-1783), Serge de Radonège (1314-1392), Séraphim de Sarov (1759-1833), Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) et Syméon Stylite l'Ancien (400-459), Athanase l'Athonite (925-début du XI<sup>e</sup> s.) et Grégoire Palamas (1296-1359). Quant aux croyants réformés, ils seront heureux de rencontrer, dans ce concert de la sainteté multiforme, Karl Barth (1886-1968) et Jean Calvin (1509-1564), Dietrich

Bonhoeffer (1906-1945) et Jean Arndt, (1555-1621), Oscar Cullmann (1902-1999), Martin Luther (1483-1546) et Alexandre Vinet (1797-1847) et, puisque nous sommes suisse, Nicolas de Flüe (1417-1487). Nous sommes également gré aux auteurs de ne pas avoir oublié les martyrs de Chine (1648-1930), d'Espagne (1934-1939), du Mexique (1926-1937) et les martyrs de la Seconde Guerre mondiale. Bien sûr, le corps principal du dictionnaire est fait de tous les saints que l'Église catholique a toujours vénérés au cours de ses liturgies quotidiennes, et qui donnent à l'histoire des siècles qui nous précèdent une densité de don de soi et d'amour de Dieu qui donne le vertige. Mais l'intérêt de ce dictionnaire se poursuit dans le fait qu'il offre aussi le calendrier journalier des fêtes des saints et des bienheureux, ainsi que les « Patronages » que leur a décernés l'Église, et les différentes et nombreuses « Protections » (épreuves et maladies diverses, accouchements difficiles, calamités ou malheurs publics, catastrophes climatiques, objets perdus ou volés, maladies psychiques, mort accidentelle, causes désespérées, coups et blessures, infestations, animaux domestiques ou venimeux) pour lesquelles les fidèles peuvent invoquer leur intercession. Dans leur substantielle introduction générale, les auteurs brossent une brève, mais solide histoire de la sainteté et des critères qu'elle implique, aussi bien pour le magistère catholique que pour les Églises orthodoxes d'Orient et les Églises issues de la Réforme. Ce qui ressort de la lecture de ces notices, c'est l'extraordinaire diversité que la sainteté chrétienne a pu prendre au cours de l'histoire, ce qui nous invite inévitablement à la reconnaissance des multiples dons que l'Esprit Saint accorde à ceux qui l'invoquent en vérité.

JEAN BOREL

TANIA VELMANS, *L'Orient chrétien. Art et croyances*, Paris, Picard, 2017, 247 p.

Personne mieux que Tania Velmans ne pouvait écrire cet ouvrage d'initiation à la compréhension des croyances et des arts des chrétiens orientaux, aujourd'hui soumis à des vexations et persécutions destructrices toujours plus violentes. Dans son impuissance, le public occidental, qui ne peut que suivre de loin les événements, reste malheureusement dans la méconnaissance de leur histoire multiséculaire et de l'originalité de leurs cultures religieuses et artistiques. « Or », dit Tania Velmans, « cette originalité riche de sens existe, et il est d'autant plus urgent de le reconnaître que les monuments, livres illustrés, icônes et objets liturgiques qui en témoignent pourraient ne pas résister à la folie des hommes » (p. 7). Avec une vitalité et un dynamisme exceptionnels, et dans l'effervescence spirituelle des premières communautés chrétiennes, les arts de l'Orient chrétien, dès la fin du III<sup>e</sup> s., se sont en effet épanouis dans le vaste espace qui recouvre aujourd'hui la Géorgie, l'Arménie, la Cappadoce, la Syrie, le Liban, Israël, l'ancienne Palestine, l'Égypte copte, la Nubie et l'Éthiopie. Et si toutes ces régions ont été tributaires des influences de la civilisation de Byzance, elles n'ont cessé de vouloir aussi constituer des identités à part sur le plan des différents arts et surtout de l'iconographie. C'est pour nous les faire apprécier à leur juste valeur que les analyses de Tania Velmans sont éclairantes et précieuses. Même si les neuf dixièmes du dense réseau d'églises et de monastères que l'Orient a connu jusqu'au XV<sup>e</sup> s. est détruit, ce qu'il en reste permet à l'auteur de montrer la profonde cohérence architecturale et iconographique qui l'animait, en rapport avec les doctrines théologiques et religieuses auxquelles ils ont toujours voulu rester fidèles. Les illustrations ont été reproduites avec le plus grand soin pour respecter autant que possible les nuances des couleurs des fresques ou des icônes. Les deux index des noms de personnages et de lieux sont aussi très utiles pour se familiariser

avec une nomenclature étrangère difficile à retenir et retrouver les différents passages où ils apparaissent dans l'ouvrage.

JEAN BOREL

*Écrits spirituels du Moyen Âge*, édition établie par CÉDRIC GIRAUD, Paris, Philosophie et Théologie médiévale  
Gallimard (La Pléiade, n° 643), 2019, 1 264 p.

Le Moyen Âge occidental a connu une efflorescence de textes spirituels à nulle autre pareille. Ce nouveau volume de La Pléiade veut aujourd'hui rendre accessible les plus importants d'entre eux à un public de lecteurs aussi large que possible. Mais comment choisir dans la richesse de cet héritage ? Deux critères simples et logiques ont été mis en œuvre : il s'agissait d'abord de regrouper et mettre en valeur les écrits les plus diffusés au cours du Moyen Âge, c'est-à-dire ceux dont la tradition manuscrite atteste le succès et, parmi eux, ceux qui furent considérés et conseillés comme faisant autorité en matière de vie spirituelle. À la croisée de l'histoire doctrinale et de la sociologie de la lecture, ces deux critères ont permis de retenir une quinzaine d'auteurs qui furent parmi les écrivains les plus significatifs de la production spirituelle entre le <sup>x</sup><sup>e</sup> et le <sup>xv</sup><sup>e</sup> s. « Preuve en est », dit très justement Cédric Giraud en introduction, « l'influence considérable que ces textes exercèrent sur toutes les strates de la société, notamment à travers les nombreuses traductions médiévales en langues vernaculaires dont les ouvrages ici même traduits ont été l'objet » (p. xviii). Avec les *Prières et méditations* d'Anselme de Cantorbéry, les *Méditations* du Pseudo-Bernard de Clairvaux et les *Soliloques* du Pseudo-Augustin, la première section rassemble ainsi les trois œuvres les plus caractéristiques de la spiritualité médiévale, composées entre la fin du <sup>x</sup><sup>e</sup> et le début du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> s. « Leur succès », dit l'éditeur, « illustre la dialectique subtile que les auteurs spirituels instaurent entre l'écriture et l'expérience personnelle » (p. xix). Les auteurs de la deuxième section sont les représentants de l'essor extraordinaire que l'école des Victorins, l'ordre cistercien et l'ordre des chartreux ont connu au cours du <sup>xii</sup><sup>e</sup> s. Hugues et Richard de Saint-Victor, Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry et Guigues II le Chartreux demeurent pour toujours les écrivains spirituels qui auront élaboré avec un équilibre remarquable les voies de la contemplation mystique et de l'union à Dieu sans jamais les séparer de l'impératif d'une théologie et d'une pratique de la charité. Dès le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> s., une exigence nouvelle se fait jour. La spiritualité est appelée à sortir des cloîtres où elle était née et cherche à conquérir l'ensemble des fidèles, hommes et femmes. C'est ainsi que Bonaventure, Thomas d'Aquin, Henri Suso et le chancelier Jean Gerson se sont consacrés à transmettre les mystères de la vie intérieure et les conditions de la connaissance expérimentale de Dieu, ainsi que la voie de l'imitation du Christ comme le moyen par excellence pour revenir à Dieu. Enfin, c'est avec les trois chefs de file de la « dévotion moderne » du <sup>xv</sup><sup>e</sup> s. que s'achève cette anthologie. Thomas à Kempis, Denis le Chartreux et Jean Mombaer, fuyant toute abstraction, proposent à leur tour de la vie intérieure une version qui se veut encore une fois la plus accessible au plus grand nombre et d'orientation toute pratique. La place centrale qu'y occupe l'imitation du Christ et la piété du cœur en est la marque didactique. Il est important de relever et de comprendre que, hormis le prêtre séculier Jean Gerson, tous les auteurs spirituels du présent recueil vécurent un engagement régulier dont se ressent leur production littéraire. Comme le dit très justement Cédric Giraud, « ces auteurs, engagés dans la vie religieuse et partageant fréquemment la même sensibilité, écrivent dans la dépendance les uns des autres et forment une famille spirituelle à laquelle ils ont conscience d'appartenir. Malgré des solutions différentes et d'inévitables inflexions

qui confèrent à chaque auteur sa physionomie propre, la citation des mêmes passages scripturaires, la reprise de thématiques apparentées et la méditation d'identiques problèmes contribuèrent à créer un certain *continuum* doctrinal» (p. xxviii). Une question pourtant se pose devant ces textes, tous ancrés dans une tradition et un cadre ecclésiologique bien établis : comment peuvent-ils être lus et compris dans une époque comme la nôtre où l'individualisme spirituel et le développement personnel, sans référence à la transcendance, sont devenus la norme ? Il n'y a pas de réponse unique et il en va de leur lecture comme de celle des Écritures, auxquelles leurs auteurs font sans cesse allusion : seule la grâce divine peut faire qu'ils touchent le cœur du lecteur et lui ouvre cette voie spirituelle que Richard de Saint-Victor a si bien exprimée : « Revenir à soi sert à sortir de soi pour aller vers Dieu par oubli de soi ». Mis à part les textes tirés des *Sermons sur le Cantique des cantiques* de Bernard de Clairvaux, de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin et de la *Roseaie des exercices spirituels et des saintes méditations* de Jean Mombaer, tous les autres textes ont été intégralement retraduits sur la base du texte de l'édition de référence. « Nous avons privilégié », écrit Cédric Giraud, « la lisibilité du texte français plutôt qu'une fidélité absolue à la syntaxe originelle que nous avons modifiée lorsqu'elle semblait un frein à la lecture. En contrepartie nous avons été sensibles aux figures de style et aux jeux de sonorités que nous nous sommes efforcés de conserver autant que possible » (p. xlv). L'éditeur a pris soin de rassembler en fin de volume de remarquables notices biographiques sur chacun des quinze auteurs choisis, ainsi que des notes diverses, historiques, théologiques ou littéraires pour préciser soit telle ou telle notion utilisée, soit des questions de traduction, soit encore le genre littéraire des textes retenus. Dans ce sens, cette anthologie a une valeur pédagogique méritoire qui n'est nullement secondaire et qui doit faciliter la méditation actuelle de ces enseignements spirituels.

JEAN BOREL

MICHEL ROQUEBERT, *Figures du catharisme*, Paris, Perrin, 480 p.

Ceux qui seraient tentés de croire qu'on a tout dit sur les cathares se trompent. Cet ouvrage en est la preuve brillante. Michel Roquebert, spécialiste du catharisme depuis très longtemps, n'a jamais cessé d'en approfondir les développements et les influences historiques, sociaux et doctrinaux et, surtout, de chercher à toujours mieux en connaître les figures et les héros, connus et moins connus. Des 50 000 noms identifiés par les archives inquisitoriales, c'est un vaste réseau généalogique, familial au sens le plus large, qui apparaît aujourd'hui dans toute sa complexité, mais également dans sa force de conviction et de courage. L'Occitanie est cet espace particulier, à la fois géographique, linguistique et spirituel, qui a vu fleurir la foi cathare, considérée comme une hérésie à combattre avec la plus folle violence, jusqu'à sa totale éradication. Par le rôle des femmes comme transmetteuses de ce patrimoine, par les liens qu'on peut établir avec les légendes du mythe du Graal, par une connaissance toujours plus précise des stratégies de persécution que les autorités de l'Église ont inventées et mises en pratiques, Michel Roquebert nous immerge dans le quotidien de ces Bons Hommes et Bonnes Femmes du Pays d'Oc qui, de l'humble bouvier au grand seigneur, furent tour à tour témoins, acteurs et victimes.

JEAN BOREL



FRÉDÉRIC LELONG, *Descartes*, Paris, Les Belles Lettres (Figures du savoir), 2018, 259 p.

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

René Descartes fait certainement partie des philosophes les plus étudiés. Les commentaires de son œuvre abondent. Dans son ouvrage, Frédéric Lelong, docteur en philosophie et agrégé de philosophie, se donne l'ambitieux objectif de revenir à la pensée originale de Descartes. Cela ne peut se faire, selon lui, qu'en acceptant toute la complexité de cette pensée. La complexité de la pensée de Descartes est due à deux mouvements opposés : la liberté dont dispose le moi de mettre à distance ses objets de pensée et le plaisir qu'éprouve le moi à ressentir son incarnation corporelle. Tout au long de son analyse, l'A. insiste sur le second mouvement, trop souvent négligé selon lui. C'est un Descartes appréciant l'escrime et l'équitation, un « philosophe-gentilhomme » (p. 15), un homme éprouvant le « plaisir de l'union entre l'âme et le corps » (p. 16) qui nous est décrit. La « joie de l'incarnation » (p. 213) est primordiale dans cet exposé. L'A. l'affirme dans sa conclusion : « L'union de l'âme et du corps qui définit notre humanité n'est pas en principe une déchéance tragique » (p. 212). La sensibilité humaniste de Descartes est relevée dans sa « confiance audacieuse dans nos capacités » (p. 31). Celle-ci viendrait d'une conjonction propre à la pensée cartésienne : premièrement la « bonne nature » donnée aux hommes par Dieu, secondement la mise à l'écart du thème du péché originel – thèse qui attirera par la suite les critiques de Leibniz. Néanmoins, tempérant la place de l'humanisme dans la pensée cartésienne, l'A. énonce sa principale tâche comme étant celle de « clarifier le réalisme cartésien, [de] le soustraire notamment au risque de relativisme anthropologique » (p. 31). S'attelant à l'explication de champs d'étude aussi importants que ceux de sa théorie de la connaissance, de son ontologie, de sa physique mécaniste, de sa philosophie de l'esprit, de la question de Dieu ou encore de sa pensée morale, l'A. livre un large et clair exposé de la philosophie de Descartes. On appréciera en outre les réflexions conclusives de l'A. sur la réception phénoménologique contemporaine du cartésianisme (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Marion, Henry), ainsi que sur sa réception dans la philosophie contemporaine de l'esprit (Searle, Putnam, Ryle, Damasio, Russell).

LAURÉLINE GRANDJEAN

OLIVIER ANDURAND, PHILIPPE LUEZ, ÉRIC SUIRE (éds), *Port-Royal et la sainteté*, Actes du colloque international organisé par la Société des Amis de Port-Royal avec le soutien du Centre d'histoire sociale et culturelle de l'Occident (CHISCO) de l'Université Paris-Nanterre, de la Société d'étude du XVII<sup>e</sup> siècle et du Musée national de Port-Royal des Champs, 11-12 octobre 2018, Paris, Société des Amis de Port-Royal/Bibliothèque Mazarine, 2019, 308 p.

Comme il se doit dans toute communauté religieuse, la sainteté est la préoccupation première. Mais, avec le mouvement de réforme de l'abbaye de la vallée de Chevreuse, qui débute lors de la fameuse « Journée du guichet », le 25 septembre 1609, cette préoccupation a pris une orientation et un développement tout-à-fait particuliers. « L'idéal de sainteté qui se met en place dans le milieu port-royaliste », disent les éditeurs en introduction aux conférences du colloque, « est traversé par un double mouvement : d'abord, affirmer la catholicité de l'abbaye en se fondant sur les règles établies par Rome pour canoniser ses membres et, ensuite, la référence permanente à l'Église primitive où la sainteté repose plus sur la réputation – la fama

*sanctitatis* – que sur une quelconque procédure. [...] Bons catholiques, les jansénistes n'en entretiennent pas moins des liens assez distants avec les conceptions romaines de la sainteté et les positions thomistes qui inspirent les décisions de la sacrée Congrégation des Rites. Héritiers d'une théologie de l'élection divine, ils produisent des textes hagiographiques et des réflexions qui s'écartent souvent des règles prescrites par Rome et qui pourtant s'inscrivent pleinement dans le mouvement d'organisation et de contrôle voulue par le magistère pontifical. Tout comme les miracles, la sainteté et la canonisation spontanée sont des réponses à la persécution dont les jansénistes se disent victimes » (p. 13-14). Les douze communications qui se sont données lors de ce colloque mettent ainsi tour à tour en lumière l'un ou l'autre aspect des représentations de la sainteté que les maîtres de la spiritualité de Port-Royal ont développées, et les polémiques parfois âpres auxquelles elles ont donné lieu à l'époque. Parmi eux, Bérulle, Saint-Cyran et Pietro Tamburini jouent un rôle de première importance. Blandine Delahaye montre de manière pertinente comment le premier « aperçoit dans la distinction des Personnes la séparation caractéristique de la sainteté et dans leurs relations l'application qui en est l'effet positif : "comme la sainteté incréée est subsistante en relations mutuelles des personnes procédantes vers celles dont elles sont procédées, dit Bérulle, ainsi la sainteté créée a sa subsistance en ce rapport, en ce regard et en cette relation singulière vers Jésus et vers son humanité sainte dont elle est dérivée" » (p. 31). Dans ce sens, « chez Bérulle, à la suite de Duns Scot et de Luis de Léon, la relation dit mieux le mystère de la vie divine que la notion d'être. La relation parfaite dit mieux le mystère de la Trinité que l'être. De même la relation à Dieu est plus fondamentale et primordiale dans la créature que son existence même » (*ibid.*). Comment, dans cette vision, l'homme est-il invité à participer à la vie divine ? Pour y répondre, Bérulle part de la comparaison avec l'ange et dit : « l'ange fut sanctifié en lui-même et selon sa nature ; alors que l'homme est sanctifié hors de lui-même : il est sanctifié en Jésus-Christ, selon que le Christ a mesuré ses dons. Chaque ange est un Tout, mais subordonné. Chaque homme ne fait que partie dont Jésus est le Tout. Et il ne suffit à l'homme d'être subordonné, mais il doit être désapproprié et anéanti, et approprié à Jésus, subsistant, enté, vivant, opérant et fructifiant en Jésus » (p. 35-36). La perspective de Saint-Cyran est d'emblée plus pratique, car elle procède de son incessante activité de direction spirituelle. À l'injonction du Christ d'être parfait comme le Père céleste est parfait, il aime se rapporter également à celle du livre de la Sagesse, qui invite à « régler toutes choses avec mesure, nombre et poids ». C'est ce que développe Denis Donetzkoff en montrant comment « le microcosme qu'est la chambre du solitaire est appelé à devenir le champ d'action qui lui permet de conformer son action à celle de Dieu dans le macrocosme qu'il a créé, en procédant avec ordre et méthode sur le chemin de la perfection » (p. 47). Quant à la conception que Pietro Tamburini, le plus célèbre des jansénistes italiens du XVIII<sup>e</sup> s., se fait de la sainteté, elle nous renvoie à sa longue méditation sur la vie et l'œuvre de Justin, dont le martyr est à ses yeux le modèle à suivre par excellence : « présentant ainsi la sainteté incarnée par les premiers martyrs de l'Évangile, écrit Grazia Grasso, Tamburini saisit l'occasion d'exprimer sa propre conviction de la supériorité de la morale chrétienne à toute action politique et de son utilité pour la vie civique ; l'éducation civique, continue-t-il en interprétant Justin, est incapable à elle seule d'obtenir le bon comportement des citoyens, à moins qu'elle ne se laisse façonner par les valeurs de la vraie religion » (p. 61). Les exposés qui suivent prennent alors en considération l'impact de la querelle janséniste sur les procédures romaines concernant les serviteurs de Dieu français des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> s., l'instrumentalisation du culte des reliques pour affirmer une orthodoxie de doctrine, ainsi que les deux courants d'écriture hagiographique mis en œuvre à Port-Royal pour honorer la mémoire des vies les plus exemplaires. Si le premier courant,

dont Saint-Cyran est l'inspirateur, a fait la réputation historique de Port-Royal en prohibant toute expression personnelle du biographe, et s'en tenant à la traduction des Vies canonisées par la sainteté de leurs auteurs, le second, dont l'initiative est due à Antoine Le Maistre, a fait sa nouveauté littéraire, en se fondant au contraire sur le témoignage personnel, offrant ainsi, dans les *Mémoires* de Fontaine, une synthèse originale entre hagiographie et autobiographie. Le volume se termine par des informations diverses concernant la Société des Amis de Port-Royal, la liste de tous les ouvrages et articles parus au cours de l'année sur la pensée janséniste et antijanséniste, Port-Royal et Blaise Pascal, et un index complet de tous les noms d'auteurs cités, et des principaux thèmes théologiques abordés.

JEAN BOREL

HENRIETTE LEVILLAIN, CATHERINE MAYAUX, *Dictionnaire Saint-John Perse*, Paris, Honoré Champion (Dictionnaires & Références 55), 2019, 660 p.

Que signifie le mot « dictionnaire » pour qualifier cet ouvrage collectif tout à fait original et absolument remarquable, qui tente de faire le tour de tous les aspects connus et moins connus des deux vies publique et privée d'Alexis Leger qui n'en font qu'une en Saint-John Perse ? Mais quel autre titre donner que celui-ci pour évoquer l'ambition de cet ensemble de notices et d'analyses synthétiques aussi complètes que possible, et la complexité de ce panorama de haut vol qui « aimerait résoudre l'énigme du clivage entre la *chose publique* et le *songe* » qui a suscité tant de réactions contradictoires d'émerveillement et d'incompréhension ? Car ce n'est justement pas d'une « biographie » qu'il s'agit ici, mais bien d'un « dictionnaire », au sens où sont savamment regroupés et mis en relief, dans leurs contextes respectifs, de l'enfance antillaise à la solitude du « grand âge » du Poète sur la presqu'île de Giens, en passant par tous les aléas de la vie politique et littéraire qu'il a traversés, des lieux et des continents qu'il a parcourus, non seulement tous les maîtres à penser et « grands ascendants », politiciens, poètes, artistes et philosophes qui l'ont formé et dont il a choisi délibérément l'influence, mais également le champ magnétique de son imaginaire cosmique et poétique, et tout ce qui touche aux coulisses de l'œuvre et aux sciences du langage et de la versification. Nous voici donc embarqués dans un parcours exceptionnel qui nous fait revisiter, en deçà de l'histoire globale du xx<sup>e</sup> s. auquel le poète a appartenu, l'histoire de l'humanité tout entière et l'archéologie du savoir de tous les peuples antiques auxquelles il a su, et voulu donner, comme personne ne l'avait fait auparavant dans l'art poétique, l'importance, l'intérêt et l'éclat pérenne qu'elles méritent. Et puisqu'il n'est guère possible, dans les limites qu'imposent une recension, de faire droit aux articles historiques, politiques et littéraires inédits que contient cette somme, arrêtons-nous plus précisément aux philosophes que Perse a lus et travaillés, et aux concepts qu'il a retenus et auxquels il a donné un poids et une amplitude maximale. C'est d'abord à la pensée et à l'écriture des deux présocratiques Héraclite d'Éphèse et Empédocle d'Agrigente que Perse a emprunté sa conception du monde, de la création et du langage poétique. Que ce soit la philosophie du mouvement perpétuel du cosmos sous l'effet du flux de l'énergie vitale qu'il trouve chez le premier, ou la conception cosmique d'un double mouvement de séparation puis de réunion, culminant dans l'unité retrouvée qu'il admire chez le second, Perse a même avoué à Pierre Guerre, lors d'un entretien, « avoir vécu cette notion du double mouvement. L'être particulier se détache de l'être en soi, le Tout, lui avait-il dit, puis tend à retourner à l'unité totale. C'est ma règle métaphysique » (p. 345). C'est encore d'Empédocle qu'il reçoit sa conception du caractère sacré du poète et du langage poétique sous les



formes singulières qui caractérisent la parole oraculaire : l'équivoque et l'ambiguïté. « Comparable à Empédocle chez qui la superposition des sens peut aller jusqu'à l'ambiguïté intentionnelle, le poète, explorateur de la « nuit originelle », fait du langage et de la polysémie les outils de sa quête » (*ibid.*). Perse s'est aussi voulu l'héritier des mythes et des mythologies archaïques, qui lui ont fourni plusieurs notions cosmogoniques, théogoniques, anthropogoniques et eschatologiques que les auteurs ont pris soin de repérer dans l'œuvre. Et, d'une manière plus générale, Perse « s'est forgé une représentation du monde marquée par le néoplatonisme. Les penseurs et les courants de pensée avec lesquels il se sent des affinités sont tous des héritiers plus ou moins lointains de l'idéalisme néoplatonicien, les occultistes du XVIII<sup>e</sup> s., les transcendentalistes américains, les romantiques allemands, tous accordant une place essentielle à l'unité du cosmos et à celle de l'âme humaine au sein de l'Âme universelle » (p. 358). Sans oublier l'influence que l'Ancien Testament a eue, car Perse était un lecteur tout particulièrement attentif du Pentateuque. Indéniable fut aussi l'attrait que Spinoza exerça sur Perse, auprès duquel il trouva à la fois la fascination de la méthode géométrique de l'*Éthique* et de la démarche philologique de l'étymologie. C'est en effet par le vocabulaire que Perse rejoint le philosophe d'Amsterdam, « soit qu'il en décalque certaines expressions, soit qu'il en transpose certaines idées dans la langue propre du poète » (p. 363). Enfin, « consubstantielle à l'œuvre, l'emprise nietzschéenne est d'autant plus contenue chez Perse qu'elle fut précocement assimilée » (p. 364), dit l'auteur de la notice sur Nietzsche, où apparaissent les différents thèmes et les métaphores que le poète lui a empruntés pour les faire siens, comme celui de l'oiseau, « figure de l'audace de l'esprit qui vole toujours plus loin, investi par Zarathoustra de la fonction de "passer outre" ! » (*ibid.*). Les temps forts du cérémonial dionysiaque, l'ordonnance circulaire du poème, les instruments du culte, la frénésie sexuelle et la présence des *Tragédiennes* sont autant d'éléments qui rattachent encore le poème au culte ancien de Bacchus ainsi qu'aux *Dithyrambes de Dionysos* de Nietzsche. Perse s'est toujours passionné pour les mots et les nomenclatures scientifiques, et c'est une caractéristique de sa démarche poétique et de son œuvre que d'avoir intégré les termes les plus précis et concrets que les sciences biologiques et physiques ont créés. On note en effet que Perse va très souvent « du mot concret fondamental générateur d'un grand nombre de classes sémantiques au mot spécifique. Simultanément il va du mot courant de la langue à un mot à usage très restrictif et, en l'occurrence, ne s'arrête sur aucun stéréotype, aucune analogie de convention » (p. 292). L'importance du symbole et de l'analogie, son goût pour les travaux de linguistique et pour la quête d'un langage originel et sacré en font un héritier du symbolisme et par conséquent de Mallarmé. Dans la section intitulée « les imaginaires cosmiques », les auteurs passent en revue, par autant de brèves synthèses passionnantes, les concepts les plus significatifs auxquels Perse a donné une amplitude cosmologique et poétique maximale : le « cosmos » et le « divin », le « rite » et l'« espace ». Jusqu'à l'engouement du « mouvement », entretenu par l'attraction pour les forces élémentaires violentes (vents, pluies, neiges, houles), et qui se transpose poétiquement en volonté de puissance : le héros persien se réalise dans la jouissance de l'exploration des espaces immenses et mobiles comme les déserts, les steppes et les océans. Et c'est enfin à la notion de « temps » et de « saisons » d'« âge » et de « mort » qu'il consacra également tant d'importance, soit par l'affirmation souveraine de la négation de *chronos* pour vivre un autre temps que celui des horloges et des dates, soit par la manière dont il le régénère en remontant à la source, le temps mythique de l'origine. Nous laissons le lecteur découvrir la richesse et l'intérêt des trois sections dans lesquelles sont analysés les principaux termes de la création poétique, du langage et de la versification – de l'allitération à la rhétorique, en passant par l'assonance et l'anagramme, l'ellipse

et la métaphore, la métonymie et la comparaison, la polysémie et le lyrisme, la syntaxe et le créolisme, la prosodie et le rythme, et bien d'autres encore. L'ouvrage se termine avec le récit des rencontres littéraires et privilégiées que Perse put faire avec Claudel, Tagore, Conrad, Valéry, Breton, Aragon, Malraux et Char. Une bibliographie sélective et une chronologie, un index alphabétique des notices et des noms de personnes et la liste des contributeurs font de ce dictionnaire un ouvrage de référence extraordinaire, fournissant au lecteur intéressé toutes les clés dont il faut disposer pour ouvrir et comprendre l'une des œuvres poétiques les plus exigeantes et les plus complexes du <sup>xx</sup>e s.

JEAN BOREL

JEANNE-MARIE ROUX, *Les degrés du silence. Du sens chez Austin et Merleau-Ponty*, Louvain-la-Neuve, Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain, 103), 2019, 469 p. Philosophie  
et théologie  
contemporaine

La philosophie au <sup>xx</sup>e s. – et le paysage philosophique contemporain en garde les stigmates – a été marquée par l'opposition, souvent idéologique, entre philosophie analytique et philosophie continentale, deux manières de philosopher qui semblaient, pour les partisans de l'une et de l'autre, incompatibles et séparées par un véritable fossé. Néanmoins, ces dernières années ont vu s'accroître le nombre de travaux allant dans le sens d'une réévaluation de cette opposition au profit d'un dialogue s'avérant souvent bien plus fructueux, révélant à la fois les mécompréhensions au cœur de cette opposition et la nécessité de surmonter ce « fossé ». L'ouvrage de Jeanne-Marie Roux, *Les degrés du silence*, participe à cet effort en proposant une analyse comparée des philosophes John L. Austin et Maurice Merleau-Ponty. En raison de leur appartenance à des écoles de pensée bien distinctes, la philosophie du langage ordinaire et la phénoménologie, cette comparaison n'est pas courante et promet un dialogue intéressant pour les partisans de l'un ou l'autre philosophe. La perspective adoptée par l'auteure sur ces deux philosophes est celle de la place des sens dans l'entreprise philosophique, référant notamment à la célèbre thèse austinienne du silence des sens, selon laquelle le donné des sens n'est pas identifiable à la structure d'une phrase ou d'une pensée. Comme l'annonce l'introduction, la confrontation de ces deux philosophes devrait permettre de reconsidérer une certaine conception de la vérité par la distinction du perçu et du pensé. Bien évidemment, cette préoccupation partagée ne signifie pas une identification des deux philosophes et l'auteure montre bien les points sur lesquels ils se trouvent en complet désaccord.

L'ouvrage est composé de huit chapitres – rassemblés en quatre parties – précédés d'une introduction et suivis d'une conclusion générale. Sans entrer ici dans les détails de chaque chapitre, on soulignera la structure générale de l'ouvrage, qui se présente comme une sorte de va-et-vient entre Merleau-Ponty et Austin. La première partie, dont le premier chapitre se focalise sur Merleau-Ponty et le second sur Austin, traite de la distinction déjà mentionnée entre percevoir et penser, que les deux philosophes défendent. Malgré la différence évidente dans l'étendue et la manière de leur critiques, l'auteure considère que tous deux « défendent la spécificité du perceptif par rapport au conceptuel, c'est-à-dire l'idée que la perception n'est ni vraie ni fausse » (p. 26). L'un des problèmes que soulève cette idée est celui de la vérité. Si la vérité est traditionnellement pensée en termes de correspondance entre le langage et le monde, cela signifie qu'il est nécessaire de pouvoir comparer un jugement et une perception. Dans ce cas, la distinction entre percevoir et penser empêche cette adéquation, et le problème de la vérité devient central pour Merleau-Ponty et Austin qui tentent « d'éviter que cette distinction du perçu et du pensé emporte avec elle la

possibilité et la légitimité de la vérité » (p. 8). L'exploration de la position de Merleau-Ponty dans la deuxième partie de l'ouvrage montre à quel point l'abandon de la correspondance simple entre le sens du perçu et la signification linguistique devient problématique pour penser la question de la vérité. Si le perçu n'est plus identifiable au pensé, alors le sens du perçu n'est plus identifiable à la signification linguistique. Cette distinction pèse sur la conception de la vérité comme correspondance. La troisième partie explore comment la philosophie du langage ordinaire développée par Austin permet de résoudre d'une certaine manière cette question de la vérité, d'une manière que Merleau-Ponty refuse de suivre. En effet, pour Austin, la seule manière de préserver une certaine idée de la vérité est de considérer son caractère conventionnel : c'est le contexte dans lequel l'acte linguistique est émis qui détermine la valeur de vérité à adopter. Néanmoins, la question de l'objectivité de la vérité reste ouverte : « Si l'on entreprend d'affirmer le caractère non conceptuel de la perception, c'est-à-dire le fait que le sens du perçu n'est pas de la même nature que celui du langage, et en particulier le fait qu'il n'est pas déterminé, peut-on encore sauvegarder la thèse d'une vérité à proprement parler *objective* ? » (p. 318). La quatrième partie confronte Merleau-Ponty et Austin sur cette question. Alors que la première partie proposait un rapprochement entre les deux philosophes sur leur défense de la distinction entre perception et pensée, cette quatrième et dernière partie propose davantage une opposition. En effet, Merleau-Ponty rejette l'idée d'une vérité conventionnelle, privilégiant un retour à une vérité plus profonde ou originaire qui serait à trouver dans l'ontologie, alors qu'Austin considère que la vérité doit être pensée comme convention, en pensant « la signification à partir du couple de l'échantillon et du modèle » (p. 433). Cette conception de la signification permet donc de penser la vérité comme adéquation d'un échantillon à un modèle, adéquation qui se justifie par une convention. Ainsi, Austin préserve l'idée d'une vérité comme correspondance, mais non plus correspondance du jugement au perçu, mais de l'échantillon au modèle. Pour Merleau-Ponty, cette vérité conventionnelle n'est néanmoins pas suffisante et c'est pour cela qu'il tente, dans ses derniers textes, de fonder sa notion de vérité dans une ontologie. En conclusion, la confrontation de Merleau-Ponty et d'Austin permet de mettre en avant un souci commun, partagé par des philosophes habituellement considérés comme fort éloignés l'un de l'autre, et des réponses différentes à ce souci. Néanmoins, la structure de l'ouvrage n'autorise que rarement – principalement dans la dernière partie – un véritable dialogue entre les positions philosophiques analysées, celles-ci étant principalement exposées indépendamment l'une de l'autre.

PHILIP MILLS

EMILIO BRITO, *De Dieu. Connaissance et inconnaissance*, Leuven/Paris/Bristol (Connecticut), Peeters, 2018 (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 300), 2 tomes, 1 255 p.

Prêtre jésuite né à Cuba, Emilio Brito est professeur émérite de théologie fondamentale et de philosophie de la religion à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, où il a enseigné de 1983 à 2007. Il est connu pour ses travaux souvent très volumineux sur la philosophie de la religion de l'idéalisme allemand (Hegel surtout, mais également Schelling et Fichte) et sur diverses questions de théologie et de philosophie, comme son étude sur la pneumatologie de Schleiermacher (1994) ou son ouvrage sur l'anthropologie de plus de deux mille pages, paru en 2015.

« Il n'y a rien de plus difficile que de parler de Dieu. » (p. xvii ; cf. aussi p. 1175). Voilà l'entrée en matière de l'ouvrage, qui constitue la somme d'un travail

pédagogique et théologico-philosophique de plusieurs décennies et à vrai dire de toute une vie. Il y est question d'une dynamique infinie, tendue vers une fin qui est la vie en Dieu : « L'homme chemine entre une inconnaissance à laquelle il n'est pas abandonné et une connaissance plénière – mais non sans mystère – qui ne peut avoir lieu qu'au-delà de la mort » (p. 1175, avec référence à Jean-Yves Lacoste).

En sept parties réparties en dix-huit chapitres couvrant plus de mille deux cent pages (l'ouvrage n'est effectivement pas « des plus brefs » !; p. 1175), Emilio Brito explore la question de la connaissance et de l'inconnaissance de Dieu, avec comme thèse principale l'idée que la connaissance de Dieu par l'être humain, en tant qu'événement eschatologique, ne peut être posée sans que soit simultanément posée une inconnaissance plus grande encore. L'ouvrage se veut donc « proprement théologique », même s'il accorde une place importante à la philosophie (p. lvi).

Les sept parties couvrent les thématiques suivantes : I. L'accès à Dieu (par le chemin de la religion (ch. 1) et par la religion naturelle (ch. 2) ; II. Les preuves de l'existence de Dieu (ch. 3), leur critique par Kant (ch. 4) et leur dépassement avec Hegel (ch. 5) ; III. Les monothéismes (ch. 6) et les athéismes (ch. 7) ; IV. le langage religieux (ch. 8, avec Wittgenstein comme principal interlocuteur), l'analogie et la théologie négative (ch. 9) ; V. L'expérience chrétienne (ch. 10), la mystique (ch. 11), l'inconnaissance de Dieu selon Maître Eckhart (ch. 12) et la question de Dieu chez Heidegger (ch. 13) ; VI. La révélation (ch. 14) et la foi (ch. 15) ; VII. l'essence de Dieu et les attributs divins (ch. 16), la question de l'impassibilité divine et la mort (ch. 17), et pour terminer la vision eschatologique (ch. 18). C'est peu dire que le « programme » proposé dans ces deux tomes est consistant ! Les lecteurs trouveront quantité de perspectives mesurées, toujours claires, sur les diverses thématiques traitées au fil des deux tomes. L'angle de l'auteur est net : il s'agit de présenter toute cette matière, qui relève avant tout de la théologie fondamentale, selon l'approche catholique-romaine. Henri de Lubac, également jésuite, auteur d'un opuscule intitulé *De la connaissance de Dieu* paru d'abord en 1941 (et non en 1945 comme l'indique l'auteur), est mentionné comme une référence importante (il est « l'un des théologiens du xx<sup>e</sup> s. que nous estimons le plus ») pour un certain nombre de chapitres (p. xxxii). Outre de Lubac, Hans Urs von Balthasar est l'autre grande référence, à laquelle s'ajoute d'autres auteurs encore (Karl Rahner, mais aussi Henri Bouillard ou Walter Kasper ; parmi les penseurs protestants, Karl Barth a « la part du lion », souvent dans un débat critique ; p. xl). À partir de là, les « surprises » seront peu nombreuses : la réflexion ne peut pas partir « d'en haut », de manière « purement positive », car « une réponse n'est compréhensible que si l'on ne la dissocie pas de la question à laquelle elle veut répondre » (p. liii) (l'auteur sait sans doute que la révélation n'est pas qu'une « réponse », qu'elle pose elle-même une question, mais cette dimension est ici passée sous silence, et lors qu'il l'évoque aux p. 628-629 en lien avec Eberhard Jüngel, il lui reproche, de manière prévisible, de se « braquer(r) sur la condition événementielle d'avènement » et de négliger « la condition transcendantale » ; p. 629).

La visée de l'ouvrage est de « montrer la crédibilité *humaine* du christianisme » (p. lv). Pour ce faire, pour émettre « un principe judiciaire » (p. 118), il faut admettre, contre Barth, la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu – connaissance qui n'est d'ailleurs pas simplement déliée de l'action de Dieu comme Créateur, mais qui dépend en fait de cette action (p. 109, 119). L'être humain porte « au cœur même de (son) activité spirituelle le pouvoir de connaître Dieu » (p. 118). Il est « ouvert à l'Absolu » (p. 518). La connaissance de Dieu dépend non seulement de la révélation et de la grâce, mais aussi d'une possibilité « immanente à la raison » (p. 118), ces deux possibilités se trouvant sur deux plans différents : le plan de



l'événement (révélation/grâce) et le plan de la « condition transcendantale », c'est-à-dire du « sens » (p. 119). Ainsi les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu ne sont pas sans valeur car elles manifestent « le caractère humainement responsable de l'acte de foi » (p. 216).

Ailleurs dans l'ouvrage (p. 163-200), Emilio Brito procède de manière surprenante, mais en fait pas inhabituelle chez lui (il tend parfois à simplement présenter les intuitions d'autres penseurs, sans forcément entrer dans un dialogue critique poussé avec eux) : sur près de quarante pages environ, il suit presque page après page un ouvrage de Jean Delanglade, lui aussi jésuite (décédé tragiquement en 1971), d'abord paru en 1960 (et non en 1968 comme le suggère l'A.) et intitulé *Le problème de Dieu* (Aubier). L'A. procède de manière similaire au moment de traiter de l'expérience de Dieu (650-667) et ailleurs encore. On peut y voir une marque d'humilité : pourquoi redire autrement ce qui fut si bien exprimé il y a quelques décennies ?

Envisager la question de la connaissance et de l'inconnaissance de Dieu implique de poser la question de l'athéisme (là encore, on retrouve une thématique chère à Henri de Lubac). En postulant une connaissance naturelle de Dieu, la théologie catholique crée une « base commune » (p. 513) à partir de laquelle il est possible de dialoguer avec l'athéisme. Dans son œuvre de la maturité, selon l'A., Karl Barth a affirmé qu'il y a pas d'être humain *sans* Dieu parce que Dieu, en Christ, est Dieu *avec* l'être humain. Cette thèse, selon l'A., mélange « le plan de l'être et celui du connaître » (p. 517). Mais la thèse de Barth est un peu plus complexe ; il affirme que s'il y a *peut-être* des êtres humains sans Dieu, Dieu, par contre, n'est *jamais* sans l'être humain. Il ne dit pas que « Dieu est *connu* de tout homme » (p. 517), me semble-t-il ; son assertion est avant tout théo-logique (au sens d'une parole concernant Dieu) et christologique, plutôt que noétique et anthropologique.

On l'aura compris : le propos de l'auteur est de maintenir, face à ce qu'il perçoit comme des rétrécissements de la part de la plupart des penseurs protestants du <sup>xx</sup>e s. en direction d'un fidéisme, une approche plus large qui maintient l'importance d'une réflexion métaphysique et philosophique pour penser Dieu (cf. p. 1098).

Saluons l'énorme effort fourni par Emilio Brito dans cet ouvrage, qui sera sans doute très utile aux étudiants en théologie et en philosophie de la religion (moins à celles et ceux, mais ils ne sont pas légion, qui connaissent les auteurs convoqués dans ces deux tomes), ainsi que tout au long de sa fructueuse carrière d'universitaire et de théologien.

CHRISTOPHE CHALAMET

## Éthique

BERNARD BAERTSCHI, *De l'humain augmenté au posthumain : une approche bioéthique*, Paris, Vrin (« Pour demain »), 2019, 194 p.

Bernard Baertschi, anciennement maître d'enseignement et de recherche à l'Université de Genève, membre de la Commission suisse d'éthique pour les biotechnologies, nous propose avec cet ouvrage une réflexion éthique et philosophique sur l'« amélioration humaine ». Sous forme d'enquête, il aborde la signification conceptuelle de l'augmentation (*enhancement* dans les débats anglo-saxons) ainsi que la question des inquiétudes morales soulevées par de nouvelles avancées techniques et scientifiques. Parmi ces dernières, on peut citer les prothèses bioélectroniques, les stimulants physiologiques ou neurochimiques, les implants neuronaux ou encore les modifications du génôme. Sans forcer la séparation, l'auteur choisit de se concentrer sur les usages non thérapeutiques de ces nouvelles technologies, car ce sont eux qui questionnent plus directement le sens de la « nature humaine » et ce qu'elle peut imposer ou non. Après un premier chapitre qui se lit comme une typologie



des modifications possibles et des situations de jugement moral, l'A. analyse les soucis éthiques liés aux processus d'amélioration eux-mêmes. Pour commencer, il nuance le sentiment, que nous pouvons avoir, selon lequel les modifications d'amélioration agiraient à notre place et risqueraient de saper la volonté ou le mérite. Ces réticences se justifient uniquement lorsque l'activité mesure spécifiquement l'effort fourni, la difficulté ou l'endurance, et non pour toutes les situations où d'autres valeurs priment, comme l'efficacité, la sécurité, l'innovation créative ou la qualité du résultat. En outre, les bénéfices de l'effort subsistent, car celui-ci est généralement reporté plus loin. Le refus de ce qui est « artificiel », quant à lui, est partagé entre des réticences mal fondées et une préférence légitime pour ce qui est plus sûr, plus éprouvé. La séparation entre le naturel et l'artifice peut alors être réinterprétée comme étant fonctionnelle plutôt que substantielle : il s'agit d'un curseur qui différencie ce qui se trouve en-dehors de notre pouvoir de ce qui dépend de nos actes et relève de la responsabilité. Nos intuitions morales ne sont pas nécessairement adaptées face à des possibilités nouvelles, puisque certaines valeurs ont été déterminées par des contextes matériels passés. Dans les chapitres qui suivent, l'A. examine les inquiétudes liées aux effets collectifs et sociaux des biotechnologies, puis l'identité personnelle et la finalité humaine. Si elles ne sont pas asservies à un hédonisme réducteur, certaines modifications technologiques peuvent être moralement acceptables et utiles pour une diversité de conceptions de la vie bonne (s'épanouir, réussir sa vie, produire des œuvres d'art, se dévouer aux autres ou à la recherche d'un idéal spirituel...). Cette diversité nous enjoint de ne pas utiliser la notion de nature humaine de manière étroite et normative pour limiter l'utilisation raisonnée d'un implant ou d'un composé chimique ; inversement, c'est aussi elle qui interdit de surdéterminer le devenir d'une personne à l'aide de sélection génétique. L'A. développe alors les raisons de ne pas altérer les émotions de manière irréversible ou sans espace de délibération, ni les centres de la volonté d'un individu (addiction destructrice ou contrôle extérieur). Si la recherche du meilleur et une certaine liberté des fins appartiennent à la nature humaine, elles ne se trouvent pas nécessairement mises en danger par les nouvelles technologies, mais plutôt réévaluées.

À la suite des analyses de Jean-Yves Goffi, Jean-Noël Missa et surtout Gilbert Hottois, l'A. contribue ici à poser les bases d'une discussion sur la désirabilité des technosciences qui prenne au sérieux leur potentiel transformateur. Cette approche permet d'éviter les déclarations sensationnelles en faveur ou à l'encontre du transhumanisme, l'accord de principe à telle ou telle pratique qui serait essentiellement un « progrès », ou l'opposition de principe à une pratique qui serait jugée « non naturelle ». Un espace de dialogue est créé, qui évite la technicité des discussions bioéthiques sur des cas et l'analyse culturelle parfois trop approximative. L'A. y fait preuve de générosité intellectuelle : face à une objection morale qui n'aura pas paru convaincante de prime abord, il donne voix aux inquiétudes qu'elle pouvait recouvrir, quitte à la reformuler ou à nuancer sa portée.

L'ouvrage réalise ses trois objectifs principaux. Premièrement, celui de présenter les débats éthiques sur l'augmentation humaine de manière accessible aux non-spécialistes. Ensuite, celui de défendre une ouverture prudente, rationnelle et contextuelle envers les technologies de la modification, en montrant qu'il n'y a pas de contradiction fondamentale ou d'interdiction de principe face à l'amélioration en général. Enfin, celui de proposer un cadre permettant de s'orienter dans les dilemmes moraux posés par les usages technologiques. Ce cadre prend la forme de cinq propositions élaborées au fil des chapitres et condensées dans la conclusion de l'ouvrage. Ensemble, elles présentent les conditions formelles pour qu'une modification puisse être considérée comme moralement appropriée quant à sa fin et quant aux biens humains de base, et donc susceptible de représenter une véritable

amélioration. Elles offrent un premier modèle d'arbitrage éthique résolument libéral et rationnel. On pourra toutefois être quelque peu gêné par la généralité de ces propositions. Elles auraient pu inclure des clauses prudentielles plus précises sur la fiabilité et les risques, ou sur la priorité hiérarchique des valeurs comme l'autonomie effective ou l'égalité d'accès, pourtant discutées dans l'ouvrage. Après avoir reconnu avec l'A. la force du marketing dans la création des valeurs et des besoins sociaux, les phénomènes de pression sociale, la conversion réciproque des inégalités d'accès aux technologies en injustices économiques, ou la part des multinationales et de l'industrie militaire dans le développement et le contrôle des innovations, on s'étonne de voir finalement l'A. conclure un peu rapidement que « la société ne saurait être lésée si ses membres s'améliorent » (p. 180). Enfin, on regrettera l'absence de remarque sur la dépendance technologique et sur les priorités morales dans le contexte de surexploitation des ressources, de fragmentation des écosystèmes et du réchauffement climatique.

GÉRALD SINCLAIR