

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **61 (2011)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.04.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, introduction, traduction, notes par O. Bloch et A. Leandri, Paris, Les Belles Lettres (Encre Marine), 2011, 187 p. Histoire de la philosophie

L'*Éthique à Eudème* (EE) dont la traduction vient de paraître ne semble pas venir combler une lacune béante. Le lecteur francophone, après avoir attendu plus de cent ans (J. Barthélemy Saint-Hilaire, 1856), peut se croire aujourd'hui plutôt bien loti : il existe en effet, depuis la traduction «classique», abondamment commentée, de V. Décarie (Paris, Vrin, 1978, nombreuses rééditions), deux éditions en format de poche, l'une de P. Maréchaux (Paris, Rivages, 1994), la seconde de E. Lavielle (Paris, Pocket, 1999). Il faut dire que, depuis la traduction de V. Décarie, deux événements éditoriaux importants sont venus relancer les études sur l'EE : d'une part, l'étude de A. Kenny sur la relation entre l'*Éthique à Nicomaque* (EN) et l'EE, dans laquelle le savant anglais défend, contre la tradition quasi unanime au XX^e s., la postériorité possible de l'EE par rapport à l'EN, avec des arguments historiques, stylistiques et doctrinaux (*The Aristotelian Ethics*, Oxford, 1978 ; on lira les réponses de l'auteur aux critiques dans *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, 1992, p. 113-142) ; d'autre part, la nouvelle édition scientifique du texte grec par les soins de R. Walzer et J.M. Mingay (*Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford, 1991), remplaçant l'édition classique de F. Susemihl, qui attribuait d'ailleurs le traité au disciple d'Aristote, Eudème de Rhodes (*Eudemi Rhodii Ethica*, Leipzig, 1884). Comme les deux éditions de poche, la présente traduction s'appuie essentiellement sur la nouvelle édition de Walzer-Mingay, qui n'est pas au-dessus de toute critique. D'ailleurs, les traducteurs ont souvent préféré d'autres leçons, généralement signalées en notes. Par contre, ils n'ont guère tenu compte des thèses de Kenny : par exemple, on ne trouvera pas les trois «livres communs» aux deux éthiques (EE IV-VI = EN V-VII) ; pourtant, les arguments de Kenny sur l'appartenance de ces trois livres à l'EE plutôt qu'à l'EN me semblent très probants. Or, si on veut lire l'EE sans préjugés, il faut absolument y intégrer les trois livres en question, qui figurent, par contre, dans toutes les traductions de l'EN. Il faut dire que l'absence de ces livres est traditionnelle (notons que Lavielle les publie en annexe, dans la traduction de J. Defradas). En effet, ce traité d'éthique a injustement souffert de l'ombre portée par ce qui n'est peut-être que son grand frère... L'ouvrage s'ouvre sur une introduction assez sobre (p. 9-22) et s'achève sur des «éléments de bibliographie» (p. 179-184). La présente traduction était destinée à l'édition, toujours attendue, des œuvres d'Aristote dans la collection de la Pléiade. Le texte en est en général lisible, malgré les difficultés souvent redoutables dues à la concision de la pensée et à l'état des manuscrits (de ce point de vue, le dernier livre [VIII] est particulièrement problématique). On signalera, à titre d'exemple, le développement du livre VII sur la notion d'autosuffisance (αὐτάρκεια) : avec une argumentation difficile à suivre dans ses détails, le Stagirite y affirme que le vertueux a besoin d'amis, écartant par là l'analogie que l'on a pu faire entre l'autarcie du dieu et celle du sage (voir en particulier les p. 155-159). Les notes, philologiques et explicatives, justifient les choix de traduction et éclairent souvent notre compréhension, mais ne rendent pas inutile le recours à l'édition de Décarie et surtout aux commentaires abondants et toujours excellents de F. Dirlmeier (*Aristoteles, Eudemische Ethik*, Berlin, 1962 [1979]). Si l'on est helléniste, on constatera que les renvois universels à l'édition Bekker insérés discrètement dans le texte ne facilitent pas les repérages, mais gênent quelque peu

la lecture. Les auteurs ont fait des choix plus ou moins classiques dans la traduction des termes techniques (προαίρεσις: choix réfléchi, choix [comme αἵρεσις], vœu ou intention(s); φρόνησις: sagesse ou prudence, selon les contextes; ἔξις: disposition [acquise] ou plus rarement capacité; ὀρθὸς λόγος: droite règle, etc.) ; on relèvera en particulier la traduction de φαινόμενα par «faits observés», «faits d'expérience», «faits» ou encore «observation» (cf. p. 36, n. 1). Au regard du texte grec, le français use souvent de paraphrases, ce qu'on ne peut toujours éviter devant la concision aristotélicienne et les difficultés du texte ; mais le lecteur n'a pas les moyens de repérer les ajouts. On pourra aussi discuter de la pertinence de certains choix de traduction : «l'homme de bien n'adresse pas de réprimandes à lui-même dans le même temps, comme le fait l'incontinent, *ni son moi d'aujourd'hui à son moi d'hier*, comme fait celui qui se repent» (p. 138 ; littéralement «ni l'homme d'après à l'homme d'avant») et «l'ami aspire à être comme *un autre moi* séparé» (p. 158 ; litt. «comme *lui-même* séparé [de lui-même]») ; ou encore, à propos des relations amoureuses : «l'amant méconnaît que l'attachement dépend d'un *coefficient* qui n'est pas le même de part et d'autre» (p. 131 ; litt. «d'un *rapport*» [λόγος]). Un lexique des termes techniques grecs avec leur(s) traduction(s) aurait été utile. D'une façon générale, l'édition est soignée, malgré quelques erreurs plus ou moins gênantes (postérité pour postériorité [p. 15] ; peut-être pour peut être [p. 19] ; traduction pour tradition [p. 20] ; me pour ne [p. 145] ; Vianney et non Vincent Décarie [p. 179 et 181], etc.) ; notons aussi que l'accentuation et l'orthographe des mots grecs sont parfois fantaisistes (il faut écrire διάνοια [p. 27] κίνησις [p. 46] κύριον [p. 62], ἐκόντες [p. 70], εὐλόγως [p. 117 ; p. 156], κοινά [p. 137 ; p. 142], γράφη [p. 164], etc.). Dans la bibliographie, il faut au moins ajouter la traduction mentionnée de Lavielle, dont les notes sont souvent utiles. Malgré ces quelques remarques, je pense que cette nouvelle traduction, honnête et sérieuse, rendra de grands services, en attendant une édition bilingue dans la collection Budé (avec les livres communs !), qui facilitera en tout cas la confrontation toujours nécessaire avec le texte grec.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

ALBERT LE GRAND, *Métaphysique, Livre XI, Traités II et III*, texte latin, introduction, traduction et notes par Isabelle Moulin (Sic et Non), Paris, Vrin, 2010, 476 p.

De tous les docteurs médiévaux, Albert le Grand demeure encore aujourd'hui le moins bien connu. Les traductions de son œuvre immense sont presque inexistantes en langue française et la bibliographie des études qui lui ont été consacrées n'est en rien comparable à celle des études thomistes. Nous saluons donc avec enthousiasme la publication de cet ouvrage d'Isabelle Moulin qui, pour la première fois, offre au lecteur non latiniste la possibilité d'entrer dans un texte essentiel du Maître de Cologne, et ceci à un double point de vue : de même qu'il y commente pas à pas de manière suivie, attentive et serrée les chapitres 6 à 10 du livre *Lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote, qui forment un tout sur le thème du premier moteur, de même il nous introduit dans sa propre quête d'une sagesse tout à la fois philosophique et théologique. «Albert, dit l'A., s'il reconnaît l'autorité incontestée d'Aristote, ne peut ni tirer un trait sur la tradition interprétative qui accompagne les textes du Stagirite ni évacuer l'originalité de sa propre pensée philosophique, nourrie à partir d'une autre philosophie, qu'il a aussi abondamment commentée, celle du Pseudo-Denys» (p. 92). Mais il n'y a de loin pas que le corpus dionysien qui constitue une source de premier plan dans le commentaire albertinien. Tout l'intérêt, toute l'originalité, mais aussi toute la difficulté de ce commentaire se trouvent en effet dans le déploiement des sources qu'il utilise, et par

l'usage desquelles il chemine dans ses argumentations et tente de démontrer que la vérité est une et que, par conséquent «il n'est pas possible qu'Aristote puisse véritablement contredire une autre Autorité, celle de la Bible» (*ibid.*). Dans une remarquable, substantielle et nécessaire introduction, Isabelle Moulin a pris le soin de montrer à quel large éventail de culture et de lectures philosophiques le Docteur universel aimait ainsi à se reporter dans ses textes, et qu'à ce titre «il est sans doute l'un des vecteurs les plus importants de la transmission des œuvres arabes et juives dans le monde latin.», ce dont a su évidemment bénéficier son élève et disciple Thomas. (p. 31 *sq.*). Aux philosophies d'Averroès et d'Avicenne, qu'il connaît bien, et dont il accepte en particulier, chez le premier, la doctrine de l'éternité du monde et, chez le second, le principe selon lequel de l'un ne peut se produire que l'un, s'ajoutent les influences diverses d'Al-Gazali, Al-Farabi, Al-Kindi, Avempace et Alépétrage, ainsi que celles de Maïmonide, Isaac Israeli et Ibn Gabirol, dont il retient en outre la notion d'«épanchement divin» lorsqu'il évoque le thème de l'émanation. Quant aux commentateurs grecs d'Aristote, tels Simplicius, Ammonius, Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Jean Philopon ou le célèbre *Livre des causes*, ils sont, avec le Pseudo-Denys, les références fondamentales des interprétations dites néoplatoniciennes par Albert de la *Métaphysique* d'Aristote. Enfin, parmi les textes issus de la tradition latine, comme ceux de l'Asclépius et de Cicéron, c'est au commentaire du *Timée* de Calcidius et à l'œuvre de Boèce qu'il se réfère principalement, cette dernière étant pour lui-même comme pour son époque, l'intermédiaire incontournable pour comprendre l'œuvre logique d'Aristote. Comme le remarque Isabelle Moulin, c'est bien dans «l'exploitation de toutes ces sources que se situe l'originalité du Maître colonais. Sa volonté quasi encyclopédique de présenter des thèses très différentes sur tous les points qu'il aborde manifeste un souci d'exhaustivité original ainsi qu'un certain optimisme envers la philosophie dans sa recherche de la vérité, dans un contexte de suprématie de la théologie.» (p. 87). Cette originalité s'exprime enfin par l'une des thèses maîtresses d'Albert, celle de la métaphysique du flux. Si elle n'est qu'esquissée dans le commentaire ici traduit, elle n'en est pas moins décisive car, pour l'élaborer, il a dû partiellement s'affranchir d'Aristote, puisqu'elle ne s'y trouve pas. Si, comme dit l'A., la métaphysique du flux ne peut pas se réduire à la théorie de l'émanation avicennienne que le Maître critique, si elle est plus riche que l'émanation maïmonidienne et qu'elle doit beaucoup à Ibn Gabirol, c'est «sans doute à la théorie de la lumière chez Denys qu'elle doit son fondement premier, même si Albert n'utilise pas seulement le vocabulaire de la lumière pour décrire le processus émanatif, et qu'il fait également grand usage de la métaphore de l'eau qui s'écoule. S'il insiste sur le fait que la métaphore du flux n'est ni mode de causalité ni mode de production, il tient à souligner cependant que la thèse du flux doit se rapprocher de ce que les anciens et premiers péripatéticiens appellent la procession» (*cf.* p. 98 *sq.*). Pour saisir en un seul mot les enjeux métaphysiques et mystiques de la quête albertinienne, sans cesse reprises et toujours en cours d'explicitations successives, qu'il nous suffise de rappeler ce mot magnifique de l'un des meilleurs spécialistes d'Albert, Alain de Libéra : «Le foyer de la *prima philosophia* albertinienne est la noétique : c'est elle qui philosophiquement (mais aussi théologiquement au sens philosophique du terme, voire, au sommet, au sens chrétien du terme) fonde et organise la cohérence systématique, hénologique, de la conception aristotélicienne de Dieu comme «Pensée de la Pensée», de la doctrine du flux intelligible du *Liber de causis* et de la cosmologie arabe, qui en déploie le dynamisme interne sous la figure platonicienne du Bien, et de la notion dionysienne de théophanie, qui donne à cette figure le visage du Dieu de la Bible» (*cf. Métaphysique et noétique, Albert le Grand*, Paris, 2005, p. 366). C'est avec exactitude et minutie que la traduction du commentaire a été faite, aussi claire et fluide que possible, et qu'elle est accompagnée de remarquables précisions lexicales et riches explications doctrinales, rassemblées en notes en fin de volume. Le texte latin correspond à celui de la nouvelle édition critique, dite de Cologne, commencée par Ludovic Baur et achevée et établie par Bernhard Geyer.

Nous regrettons cependant que la bonne bibliographie qui a été dressée ne soit pas suivie d'un index des si nombreux textes et auteurs cités.

JEAN BOREL

MAÎTRE ECKHART, *L'œuvre des sermons, Erfurt – Paris – Strasbourg – Cologne*, Introduction, traduction et annotations par Jean Devrient (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 2010, 461 p.

Longtemps restés dans l'ombre, moins nombreux que les *Sermons allemands*, les *56 Sermons latins* d'Eckhart qui nous restent – tous les autres, dont plusieurs nous sont connus par citations, ont été perdus – sont importants car, à la différence des premiers, destinés à tous et souvent rédigés par des anonymes tentant de restituer le plus fidèlement possible un sermon prononcé en allemand, les seconds sont des ébauches de sermons universitaires, des exercices d'école ou des exposés théologiques que le Maître adresse à ses confrères, et qui s'inscrivent dans l'*Opus Tripartitum* ou *Livre des expositions*, l'œuvre centrale d'Eckhart signée de sa main. Ils répondent ainsi à l'objectif d'ensemble de l'*Œuvre Tripartite*, à savoir : satisfaire au désir de certains frères studieux qui, par leurs prières instantes, l'invitent à confier à l'écriture ce qu'ils ont l'habitude d'entendre de sa bouche dans les leçons ou les autres activités de l'école. La rédaction de ces sermons, dont il est encore difficile aujourd'hui de préciser la datation, est assez particulière, en ce sens qu'ils ne se présentent pas sous une forme vraiment achevée, mais constituent, sur un thème biblique donné pour chaque dimanche du temps ordinaire, une sorte de canevas de notes, de citations bibliques, philosophiques et patristiques tirées des œuvres d'Aristote, Platon, Sénèque, Jérôme, Chrysostome, Augustin, Grégoire le Grand, Denys, Bernard de Clairvaux et Thomas d'Aquin, pour ne citer que les plus fréquents, reliées entre elles par quelques remarques cruciales ou des argumentations décisives plus ou moins abrégées. La lecture de ces pages exige donc du lecteur une grande attention et un effort, d'abord pour ne pas perdre le fil de l'idée au milieu de toutes les autorités convoquées, pour comprendre ensuite l'intention fondamentale et le but théologique ou spirituel que le Maître poursuit, comme s'il fallait lire entre les lignes et reconstituer et reconstruire dans l'ordre une suite d'équations mathématiques. La posologie est donc la suivante pour lire avec profit ces pages très denses, où il n'est question que de réalisation spirituelle, d'expérience unitive de Dieu, d'engendrement de Dieu dans l'âme : «Lis peu, mais attarde-toi». Dans l'impossibilité de résumer cette somme de réflexions condensées, dégageons la quintessence des thèmes que le Thuringien privilégie. Pour lui, d'abord, l'humilité, la pauvreté et la charité doivent être «le fondement et la racine» de toute démarche et de tout progrès spirituel, ce qu'il prouve par des exemples tirés dans les trois domaines de la nature, de la mathématique et des Écritures (p. 313). Comme le dit Jean Devrient dans son introduction, «L'édification de l'homme, sa construction, en temple capable de recevoir la Trinité, le constituera, par cette pauvreté, nu et un, c'est-à-dire unique et uni au seul Un qui est le Dieu Trinité, en qui se révèle le Seul Un qui soit au-delà du nombre, du nombre des Personnes en Dieu, du nombre de ceux qui lui sont unis ; cet Un-là est nexus, premier don de Dieu qui se donne lui-même : l'Amour qui est de Dieu et qui est Dieu» (p. 40). Pour Eckhart, en effet, le cheminement authentique doit être à tout moment l'anticipation de son but : nous devons toujours nous penser en tant que recevant tout de Dieu. Ainsi nous perdons-nous nous-même et sommes-nous non pas unis, mais un avec Dieu. D'un côté, nous sommes toujours autres que Dieu, sur le chemin et dans le temps qui conduisent à lui ; de l'autre côté, l'accord de Dieu avec son œuvre, qui est finalement l'accord de Dieu avec soi, est parfait à tout moment. Concernant ce rapport entre Un et Trinité, le traducteur a raison d'affirmer que l'Un d'Eckhart est toujours celui qui se révèle en trois Personnes.

Sur ce point comme beaucoup d'autres, il se montre lecteur assidu d'Augustin sans se cantonner au seul champ augustinien. «Ainsi, dit-il, il va jouer avec les limites des intelligences médiatrices dans l'exposé de cet Un en empruntant le vocabulaire du flux d'Avicenne dans le Sermon 49,3, sans accepter l'émanatisme à la façon de Dietrich de Freiberg, mais pour qualifier Dieu à la façon de l'essence nue avicennienne au-delà de l'Un et de la division: 'une sans unité, trine sans trinité'. «Dès lors l'essence divine est placée au-delà de l'Un, ce qui préserve Dieu d'être déterminé par autre chose que Lui-même, et la trinité des Personnes, placée dans la logique de la Summa res de Pierre Lombard, est établie comme relation singulière, propre à Dieu, certes, mais incapable de s'y substituer: dans un climax de la théologie négative, Eckhart souligne l'insuffisance de tout énoncé, même ceux reçus de la Tradition, pour qualifier totalement Dieu» (p. 44). Un autre thème magnifique apparaît dans l'*Œuvre des sermons*, celui du bouillonnement en Dieu et en dehors de Dieu. Jean Devriendt nous explique comment Eckhart évoque par ce terme d'origine néoplatonicienne le désir de communication de l'Être divin, c'est-à-dire comment le paradigme trinitaire, et donc la génération des Personnes en Dieu, et la création, «sont distingués par la première *bullitio* qui n'est que production d'une image parfaite et l'*ebullitio*, ou dit autrement par la première qualification, «par Lui, de Lui-même, en Lui-même», et l'*ex nihilo*. L'«Etwas in der Seele» (le quelque chose dans l'âme), bien connu des *Sermons allemands*, associant l'incrée de l'image possible et le créé de l'âme, ne peut être appréhendé sans ces trois degrés de production de l'Être: remontant à partir de l'*ebullitio* vers la *bullitio*, à partir du néant de la créature vers l'Être divin, l'âme se révèle capable de Dieu, capable de déformation et capable d'enfantement de Dieu» (p. 56). Comprendre, réfléchir, intérioriser. Depuis des millénaires, c'est la règle de toute lecture divine des Écritures, dont Maître Eckhart extrait pour nous, avec une autorité et une profondeur à couper le souffle, la moelle, la sève, le suc pour nous faire grandir en Dieu, avec Dieu et pour Dieu, par le Christ, seul et unique Médiateur entre Dieu et les hommes. Un précieux lexique des termes les plus importants utilisés et définis par Eckhart et un index onomastique achèvent de faire de cette première traduction française des *Sermons latins* un ouvrage de référence non seulement pour l'approfondissement de la spiritualité du Maître thuringien, mais aussi de la théologie qui la fonde.

JEAN BOREL

PAUL RICŒUR, *Écrits et conférences*, t. I : *Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, 330 p.

Philosophie
contemporaine

Paul Ricœur a publié une trentaine d'ouvrages, mais il a également écrit de nombreuses recherches, publiées dans des revues. Il a aussi donné des conférences et des interviews. Ce volume est le premier d'une série faisant connaître au public francophone ces aspects non publiés à ce jour, et dont le Fonds Ricœur est dépositaire. Il réunit dix textes de conférences sur la psychanalyse, parus de 1966 à 1988, où l'on voit le penseur français questionner la psychanalyse. Ce livre aurait très bien pu s'intituler «Lectures de Freud», car c'est essentiellement du père de la psychanalyse que traitent les différents textes. Comme il le fait dans ses «ouvrages officiels», le philosophe, en lecteur de Freud, avance des pistes de réflexion, plus qu'il ne porte un jugement sur l'œuvre. Grâce à sa vaste érudition, il peut lire Freud avec empathie, mais aussi de manière critique. Trois axes dirigent ses réflexions: 1) analyser le projet et la validité de la psychanalyse comme science; 2) dégager la manière de procéder de celle-ci et ses résultats; 3) montrer l'interprétation que la psychanalyse donne de la culture, et la place de ce savoir dans l'ensemble de la culture. En herméneute averti, Ricœur préfère la question à la réponse et aime mettre en présence différents éléments de traditions différentes pour mieux faire

ressortir la spécificité de la psychanalyse. Dans l'étude «La question de la preuve en psychanalyse», l'auteur pense que ce que, dans les sciences expérimentales, on appelle «observables» doit être recherché, du côté de la psychanalyse «d'abord dans la situation analytique, dans la relation analytique», ce qui signifie dans le dicible, dans ce qui peut être dit à autrui. Dès lors, «enquêter sur la preuve en psychanalyse, c'est poser deux questions distinctes : Quelle prétention à la vérité s'attache aux phénomènes de la psychanalyse ? De quelle sorte de vérification ces énoncés sont-ils capables ?» (p. 53) «Psychanalyse et herméneutique» tente de montrer en quoi la psychanalyse est à la fois une herméneutique, au sens d'une «discipline de deuxième degré qui s'efforce de dégager les conditions de possibilité de l'interprétation des textes en général», et une pratique de traitement. L'auteur insiste sur le parallèle possible entre herméneutique et psychanalyse, tout en montrant que «la question du statut herméneutique de la psychanalyse est née des échecs de toutes les tentatives pour traiter la psychanalyse comme une science d'observation parmi d'autres, c'est-à-dire finalement comme une science naturelle.» (p. 76) S'il cherche à remettre en question le statut épistémologique de la psychanalyse, ce n'est pas pour le rejeter en bloc, mais pour mieux en saisir la place dans l'ensemble du savoir. Dans «Image et langage en psychanalyse», Ricœur montre la parenté entre l'interprétation psychanalytique et celle d'un texte : «si la théorie parle d'instinct, de pulsion ce ne sera jamais en tant que phénomène physiologique, mais en tant que *sens* susceptible d'être déchiffré, traduit, interprété. La psychanalyse ne connaît du désir que ce qui peut être *dit*. Comprendons bien : il ne s'agit ici nullement d'une amputation de l'expérience humaine réduite au discours, mais, au contraire, d'une extension de la sphère sémiotique jusqu'aux confins obscurs du désir muet d'avant le langage. [...] On pourrait dire que la psychanalyse étend le langage au-delà du plan logique dans les régions alogiques de la vie, qu'elle *fait parler* cette part de nous-mêmes qui est moins muette qu'elle n'a été contrainte au silence.» (p. 113) Dès lors, interpréter un rêve et interpréter un texte ont en commun d'avoir à s'occuper d'un récit qu'il faut déchiffrer. L'étude «Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique» aborde la question du soi ou du moi dans le contexte de la pensée moderne, et montre la place spécifique du soi dans l'œuvre de Freud. En tant que penseur soucieux d'éthique, l'A. ne pouvait pas ne pas poser la question des valeurs morales dans la psychanalyse. Si l'analyse freudienne de la moralité est d'abord perçue comme une négation traumatisante des croyances morales traditionnelles, Ricœur estime «qu'il ne faut pas demander à la psychiatrie et à la psychanalyse une réponse alternative à des questions qui resteraient inchangées, mais une nouvelle manière d'interroger concernant les choses morales.» (p. 168) Si l'on ne peut pas parler d'une éthique de la psychanalyse, l'auteur propose que la critique même de la moralité par celle-ci peut impliquer une nouvelle manière de penser l'éthique. (p. 197) Dans le même ordre, l'A. analyse «l'athéisme de la psychanalyse freudienne» (p. 205 *sq.*) pour en situer la place dans le monde contemporain, mais surtout pour analyser les valeurs et limites d'une psychanalyse de la religion. Deux points sont à apprendre de Freud : le rapport de la religion à l'interdiction qu'il faudrait revoir pour éviter de tomber dans la culpabilité héritée des temps anciens, et le rapport à la consolation, qui devrait pouvoir dépasser le stade infantile et narcissique pour atteindre le stade adulte de la confrontation à la réalité. Quant à la relation entre «psychanalyse et art», Ricœur reconnaît, avec Freud lui-même, les limites de la psychanalyse à aborder le sujet, mais en même temps, il avoue que, pour une théorie sans cesse en train de conquérir l'inconnu, «ces limites ne sont pas des bornes fixes ; elles sont mobiles comme la recherche même et, en ce sens, infiniment dépassables.» (p. 256) Les dernières études sont consacrées à l'un des thèmes chers à Ricœur : la vie considérée comme récit en quête de narrateur. Ici, la psychanalyse a beaucoup à apporter. Un ouvrage qui mérite, non lecture, mais méditation et relecture de Freud.

PAUL RICŒUR, *Écrits et conférences*, t. II : *Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, 307 p.

Le deuxième volume des *Écrits et conférences* de Ricœur rassemble des textes sur l'herméneutique, allant de 1972 à 2006. Ils constituent un précieux complément aux grands ouvrages consacrés à la question : *Le conflit des interprétations* et *Du texte à l'action*, notamment. Pour Ricœur, l'herméneutique est à la fois une méthode philosophique adaptée à certains objets de nature langagière, mais elle désigne aussi « le style même de sa philosophie, dans la mesure où celle-ci se donne pour tâche de connaître le sujet. » (p. 9) S'il figure parmi les maîtres de la discipline, aux côtés de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger et Gadamer, Ricœur offre une vision multiple de cette forme de savoir. Alors que Schleiermacher se pose la question de la compréhension et de l'explication d'un texte, et que Dilthey se confronte au problème de la compréhension dans les sciences humaines, ou que Heidegger et Gadamer donnent un tour phénoménologique et ontologique à la question de la compréhension, Ricœur cherche à confronter l'herméneutique aux différentes formes de savoir du monde contemporain. Il ne craint pas, ainsi, d'aborder une comparaison entre philosophie analytique, psychanalyse, épistémologie, structuralisme, histoire et herméneutique. Son itinéraire de pensée est toujours une croisée de chemins entre ces divers savoirs. De plus, il est très attentif à l'herméneutique biblique, qui joue un très grand rôle dans ses réflexions sur les notions de bien, mal, culpabilité, pardon, etc. Grand lecteur à la culture à la fois biblique et grecque, Ricœur ne cesse d'affirmer qu'il faut expliquer plus pour mieux comprendre. Ses traversées de la pensée contemporaine lui permettent d'offrir un vaste champ de réflexion à qui veut comprendre en vérité. Dans la conférence « Herméneutique et symbolisme », l'A. explicite son cheminement dans la découverte du symbolisme, en particulier par celui du mal et de la culpabilité. Pour lui, « le symbole donne à penser », ce qui signifie que « par le recours à l'archaïque, au nocturne, à l'onirique, la philosophie peut échapper aux apories du commencement radical en philosophie ; une méditation sur les symboles part du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit ; non la pensée sans présuppositions, mais la pensée avec ses présuppositions. » (p. 25) La dialectique entre comprendre et expliquer, chère à l'herméneutique classique, est apparue, chez Ricœur, dans la notion de « texte », à côté de la théorie de l'action et de la théorie de l'histoire. Dans « Herméneutique et monde du texte », l'A. vise à montrer comment « histoire et action vont se retrouver incluses dans la théorie du texte, précisément grâce à la médiation de la notion de monde du texte. » (p. 35) La troisième conférence « Sémantique de l'action et de l'agent » propose une sémantique de l'action complétant l'analyse du *quoi* et du *pourquoi* de l'action par une analyse du *qui*. « Le *qui* de l'action – l'agent – reste tributaire de la question *quoi*, portant sur l'action elle-même en tant que variété d'événements mondains ; c'est seulement par le détour de l'attribution des prédicats d'action à un sujet logique des verbes d'action que l'agent en tant que tel est distingué de l'action. Mais, même alors, la question *qui* demeure d'une certaine façon, dans une sémantique de l'action, une variante de la question *quoi*, dans la mesure où l'agent est une des 'choses' dont nous parlons. » (p. 50) Cela conduit Ricœur à développer, dans « Implication éthique de la théorie de l'action », l'idée qu'une théorie de l'action est susceptible de concilier l'éthique aristotélicienne, téléologique, et la morale kantienne, déontologique, si souvent opposées. Le texte « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », partant de l'opposition entre explication et interprétation, vise à relier les problèmes posés en herméneutique par l'interprétation des textes et ceux posés en rhétorique, en sémantique, en stylistique, par la métaphore. L'étude « Logique herméneutique ? » mérite une attention particulière, car l'A. pose la question des relations entre herméneutique et philosophie analytique ; il propose une mise en présence des thèses de l'herméneutique ontologique de Heidegger et de Gadamer et de l'analyse du langage issue de la philosophie anglo-saxonne de type analytique.

Son mérite est de refuser la simple opposition des traditions, et de faire apparaître les points possibles d'intersection de ces mouvements. La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'herméneutique biblique. Ricœur y propose une «bataille sur deux fronts : il vise à conquérir un concept de révélation et un concept de raison qui, sans jamais coïncider, peuvent du moins entrer dans une dialectique vivante et engendrer ensemble quelque chose comme une intelligence de la foi.» (p. 199) Cet ouvrage constitue, à nos yeux, une excellente présentation de l'ensemble de l'itinéraire intellectuel de Ricœur. Sans être un «résumé», l'ouvrage soulève les grandes questions qui ont toujours titillé le penseur français. Pour quelqu'un qui n'aurait pas le temps ou la force de se plonger dans la vaste production de Ricœur, cet ouvrage offre une entrée en matière exceptionnelle.

JACQUES SCHOUWEY

PETER KEMP, *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études*, Paris, Éditions du Sandre, 2010, 149 p.

Philosophe danois né en 1937, professeur à l'Université de Copenhague, Peter Kemp a eu l'occasion de travailler avec Paul Ricœur. Il a soutenu sa thèse en 1973 en présence du philosophe français qu'il considère «plus comme un maître de lecture que comme un maître à penser.» (p. 7) Les huit études réunies dans ce livre visent à montrer que ce sont les exigences mêmes de la textualité qui ont incité Paul Ricœur (1913-2005) à aller vers ce «hors-texte par excellence», constitutif de l'agir humain, et à approfondir l'idée selon laquelle notre rapport au monde contient toujours plusieurs niveaux de sens qu'il convient de déchiffrer. Une véritable «sagesse pratique» se trouve ici en jeu : une sagesse qui privilégie une recherche de la «vie bonne» et qui ne se dissocie jamais d'une lutte éthique et politique. «Temps, récit et narrativité» part des réflexions de st. Augustin sur le temps et les met en lien avec les considérations des philosophes du vingtième siècle : Bergson, Husserl, Heidegger et Ricœur. L'A. cherche à montrer le rapport de l'éthique et du récit dans la «manière dont nous vivons le temps raconté» (p. 12) Si, pour Ricœur, l'éthique concerne la «vie bonne», la «vraie manière de vivre» (p. 16), Kemp montre comment la tragédie grecque, comme récit, permet de «déceler l'existence d'une précompréhension pratique qui inclut une *compétence* à utiliser de manière significative le réseau conceptuel de l'action, et une *préférence* articulée par des symboles, des règles et des normes.» (p. 18) L'A. affirme alors que l'éthique est inséparable de la préfiguration du récit. Ce qui fait que la refiguration est toujours éthique dans la mesure où elle «demande un minimum de communauté entre les hommes : celle entre l'auteur impliqué par le texte et le lecteur qui applique ce texte à sa propre vie.» (p. 22) Selon Kemp, le temps historique constitue, pour Ricœur, le tiers-temps entre temps scientifique et temps vécu. Il dégage trois connecteurs pour raccorder le temps universel et le temps vécu : a) l'institution du calendrier, qui «cosmologise le temps vécu et humanise le temps universel»; b) la suite des générations, qui garantit la survie de l'espèce; c) la trace sous forme d'archives et de documents. Ces trois connecteurs ne peuvent avoir de signification en dehors de la narrativité. Mais l'Auteur ne trouve pas de réponse chez Ricœur quant à la fondation de l'éthique sur le récit. Dans la deuxième étude, «Pour une éthique de la narrativité», Kemp analyse la conception de l'éthique comme recherche de la «vie bonne». En référence à la Règle d'Or, il décrit l'*habitus* au sens aristotélicien comme principe d'une attitude éthique fondamentale, mettant en exergue le rôle du positif de «la *reconnaissance* par laquelle des libertés veulent se rendre analogues l'une à l'autre par le moyen de l'action responsable.» (p. 38) S'il perçoit ici une affinité de Ricœur avec Lévinas, il constate que le premier reproche à Kant et Sartre d'avoir fait passer l'interdiction avant la reconnaissance. Dans leur morale, ils ont oublié «la bonne vie qui se réalise par un *habitus*, une manière de

vivre non seulement une situation de l'instant, mais dans l'unité d'une vie.» (p. 46-47) «Ricœur entre Heidegger et Levinas» propose la lecture des liens entre ces penseurs sur le point de vue de leur position métaphysique. Si Heidegger a été plus radical que tous ses prédécesseurs dans sa rupture avec la métaphysique classique, et si Ricœur a su l'exploiter pour l'analyse de l'être-au-monde, il s'en distancie en ce qui concerne le fondement de l'éthique. Plus proche de Levinas, par l'analyse de la sollicitude, Ricœur regrette, selon l'A., que celui-là n'ait pas envisagé la relation réciproque, ce qui le fait tomber dans une position extrême opposée à celle de Heidegger où «finalement [...] autrui ne peut rien me donner fondamentalement, de même que, fondamentalement, je ne peux rien lui donner, sauf [...] le laisser-être.» (p. 78) L'éthique, comme gardienne de la vérité, est «le fondement et la justification de l'ontologie concernant les sens multiples de l'Etre.» (p. 84) Dans «Au-delà de la justice», l'A. étudie l'aristotélisme post-kantien élaboré par Ricœur : La visée éthique implique celle de la justice, qui non seulement inclut un ordre légal pour chaque institution, mais encore imagine un système de partage et de répartition portant sur des droits et des devoirs, des avantages et des charges.» (p. 86) Kemp peut affirmer avec Ricœur que la justice est l'idée de la vie bonne sur le plan social. Dans «Fondements pratiques de l'éthique», l'A. met l'accent sur l'originalité de l'éthique ricoeurienne par rapport à Durkheim et à Bergson : l'herméneute français a retrouvé, grâce à Aristote, un «raisonnement pratique et une sagesse pratique qui ne dépendent pas d'une science sociologique ou anthropologique.» (p. 96) «Une pensée du religieux en pratique» révèle que l'analyse de la culpabilité n'est qu'un moment dans la réflexion de Ricœur du religieux. Kemp considère, à ce sujet, son «maître de lecture» comme «le plus grand penseur de notre temps». Il est intéressé surtout par le fait que, pour le penseur français, «il faut que le langage religieux se libère de toutes les fausses références aux forces quasi-physiques, biologiques ou psychologiques, si l'homme doit cultiver sa capacité de raconter et de penser autre chose que les accidents et les processus dans le monde visible et sensible.» (p. 133) En reconnaissance à Ricœur, Kemp analyse les quatre significations de ce terme dans la pensée de son maître : a) la reconnaissance comme reconnaissance et identification ; b) la reconnaissance comme conscience de soi, surtout par la mémoire de notre passé et par la promesse à autrui ; c) la reconnaissance comme appréciation personnelle et sociale ; d) la reconnaissance comme gratitude. Petit ouvrage intéressant par son approche comparative de l'œuvre du maître et de celles d'autres grands penseurs sur le plan de l'éthique.

JACQUES SCHOUWEY

DANIEL MOREAU, *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch* (Zétésis), Québec, Presses de l'Université de Laval, 2009, 418 p.

Un quart de siècle après la mort du philosophe du je-ne-sais-quoi et du presque-rien, les études sur la pensée de Vladimir Jankélévitch, dépassant la taille d'un article, restent d'une rareté étonnante, et on les doit essentiellement à la plume de jeunes chercheur(e)s, ce qui est également le cas du présent ouvrage. Faisant suite à la publication d'Isabelle de Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Paris, P. U. F., 2000, dont l'intention était de donner «une interprétation globale de la philosophie de Jankélévitch» (de Montmollin, p. 5), l'étude de Daniel Moreau a le grand mérite de nous proposer une approche plus thématique autour de l'idée d'altérité. L'A. aborde en guise d'introduction deux premières formes d'altérité, à savoir l'altérité, paradoxalement intime, d'un être en constant devenir et l'altérité du monde extérieur, avant de passer à l'altérité par excellence de l'autre être humain. Comme l'A. le remarque très justement, «le thème

d'autrui sous-tend et commande toute la pensée de Vladimir Jankélévitch» (p. 88). La question du rapport à autrui étant pour le penseur français essentiellement un problème moral, l'A. accorde dans son analyse une place privilégiée au *Traité des Vertus* mais aussi à l'écrit plus tardif qu'est le *Paradoxe de la morale*. En suivant fidèlement la pensée de Jankélévitch, l'A. explore alors notre rapport à autrui sous tous ces angles, du refus égoïste de l'altérité de l'autre jusqu'à sa rencontre dans l'ouverture de la vertu des vertus qu'est l'amour : «l'altérité radicale du vis-à-vis impose pour l'appréhender en vérité une sortie de soi radicale» (p. 183). Or, tout tient à notre intention, ou autrement dit dans la manière, d'où l'importance que l'A. accorde aux descriptions des différentes dispositions de l'âme qui permettent de surmonter les obstacles souvent tragiques de la condition humaine et qui préparent le don de soi entièrement gratuit, dont les formes les plus extrêmes seront le pardon et le sacrifice : «le philosophe cherche à affirmer de toutes les manières possibles que le rapport à autrui trouve son accomplissement complet dans l'amour, et que ce dernier constitue lui-même le plein épanouissement de l'être humain en tant que personne» (p. 181). L'A. illustre sa riche analyse par une variété d'exemples tirés de notre quotidien, sans pour autant jamais s'y perdre, et ne manque pas de souligner «l'importance et l'actualité pour notre temps d'un philosophe comme Vladimir Jankélévitch» (p. 348). Les renvois récurrents à ce qui a déjà été dit donnent pourtant à l'ouvrage une touche quelque peu didactique, et on peut déplorer que la dimension critique, annoncée dans l'introduction, se limite pour l'essentiel à l'appendice où l'A. s'interroge, dans une étude à part, sur le bien fondé de l'interprétation négative que Jankélévitch donne de la philosophie de l'amitié d'Aristote et sur un possible rapprochement entre les deux pensées.

ÉLISABETH GRIMMER

YVES MICHAUD, *Qu'est-ce que le mérite?*, Paris, Bourrin, 2009, 294 p.

L'A. estime que la bonne description d'un concept ou d'une notion constitue parfois l'essentiel du travail philosophique. C'est incontestablement à une telle «phénoménologie» qu'il se livre ici, à propos de cette notion si controversée de *mérite*, dont il évoque en trois parties et dix chapitres toute la complexité. Au terme de son enquête, le lecteur réalise, sans que cela ait été formulé explicitement, qu'il tient entre ses mains un livre qui pourrait bien constituer l'éthique de Michaud, (connu surtout pour ses essais sur l'esthétique et la question de la violence), puisque dans sa conclusion, l'A. montre que le noyau central de la notion de mérite pourrait bien être l'estime et que cette dernière a partie liée avec la vertu, «sauf que la vertu n'est pas le mérite» (p. 279). Par ailleurs, «le mérite est une notion 'épaisse' chargée de certains problèmes philosophiques les plus difficiles depuis, toujours, comme ceux de la liberté, de la responsabilité ou de la chance» (p. 103). L'A. part de l'idéologie méritocratique actuelle, pour s'interroger sur sa compatibilité avec «les croyances démocratiques dans la justice et l'égalité» (p. 7). Il s'agira de constater premièrement que «l'égalité n'est pas une valeur aussi incontestable qu'il y paraît» (p. 7) et, dans un second moment, d'établir que le mérite reste malgré tout «une catégorie indispensable pour notre appréhension des situations humaines en tant qu'humaines» (p. 269), étant entendu que «le mérite bling bling, l'estimation du mérite sur les seules bases de l'effort théâtralisé, de l'argent et de la renommée, témoigne de l'usure grave et de la défiguration de l'idée de mérite dans un monde de concurrence, de performance et d'intérêt» (p. 275). Mais la situation est paradoxale, car «nous revendiquons aujourd'hui à la fois l'égalité comme principe sacré (même s'il est largement illusoire), le mérite comme idéal (même fictif) et les droits (y compris caricaturés en tickets juridiques) comme assurance contre le mauvais sort» (p. 105). Le livre est tout entier construit autour de cette tension entre les deux pôles de l'égalité et

du mérite. De plus le concept de «chance» ou de «don» vient un peu plus encore brouiller les pistes, puisque le mérite d'un sportif ou d'un artiste est spontanément attribué davantage au hasard des combinaisons génétiques, qu'il ne présuppose un «auteur responsable de son action [...] en tant qu'agent» (p. 87). – Dans la première partie de l'ouvrage, l'A. décrit le système méritocratique français, tel qu'il est conçu par la troisième république, où l'on trouve, pour ainsi dire, le concept de mérite dans un état chimiquement pur. Ainsi, par exemple, «la loi organisant un statut des fonctionnaires commencera sans ambages par 'les fonctions publiques doivent aller au mérite'» (p. 29). La difficulté d'une société fondée sur le mérite ne résiste cependant pas à la pression démographique: lorsque de plus en plus de candidats «méritants» se présentent aux concours nationaux destinés à sélectionner les meilleurs, «la sélection au mérite tend à devenir une fiction» (p. 37) et la notion de mérite n'a plus «de sens aujourd'hui que pour un petit nombre de professions à responsabilité forte» (p. 40). Si le nombre des personnalités «méritantes» augmente avec la courbe démographique, la notion de mérite touchant un nombre de plus en plus grand d'individus, risque d'être dissoute comme telle. «Une société de mérite généralisé serait alors condamnée à une instabilité foncière, parce qu'elle serait sans cesse déstabilisée par ses mécanismes d'évaluation» (p. 47). On voit ainsi que la notion de mérite n'est guère compatible avec la démocratie de masse, car elle risque de disparaître au profit de la reconnaissance des «différences», conçues souvent comme méritoires par elles-mêmes. L'A. constate un *hiatus* de plus en plus important entre la société idéale et la société réelle: «l'idéal est celui du mérite, mais la réalité est celle des avantages acquis et des statuts protégés» (p. 50). Il y a donc tension entre l'idéal de mobilité sociale, inhérente à la société libérale et démocratique, qui est censée être fondée sur le mérite et la réalité de micro-sociétés fonctionnant comme des niches, où peuvent régner la cooptation, le népotisme et les «pistons». Les candidats nommés par ces moyens déloyaux feront bien entendu tout pour nier que le poste obtenu ne le fut pas par mérite et les exclus auront beau jeu alors de crier à l'hypocrisie et de dénoncer le «tous pourris». Le mérite est traditionnellement associé au «travail, à l'effort, à l'excellence» (p. 51) et n'est jamais dépourvu d'une «connotation morale» (p. 55): «avoir du mérite, c'est avoir fait des efforts pour atteindre le bien, accomplir son devoir ou faire ce qu'on avait à faire» (*ibid.*). Pour certains, il est normal que le mérite soit rétribué, pour d'autres une rétribution purement morale, sous forme de louange est non seulement suffisante, mais seule garante de la sauvegarde de la moralité du mérite comme tel. Apparaît ainsi une tension fondamentale dans la notion même de mérite, entre sa valeur (purement) morale et sa valeur rétributive: on peut trouver des fondements théologiques à cette opposition. Le protestantisme, qui insiste sur la prééminence de la Grâce, défendrait une conception exclusivement morale du mérite alors que le catholicisme, davantage sensible aux œuvres, serait à l'origine de la conception rétributive (p. 79-91). Si dans la première conception l'individu méritant est «un agent libre qui engage sa responsabilité», dans la seconde, son mérite lui fait «avoir droit à...» (p. 103). – La deuxième partie de l'ouvrage est largement consacrée à la discussion de la notion d'égalité, qui occupe le cœur de l'individualisme moderne et qui est souvent considérée comme s'opposant à celle de mérite. Or l'égalité n'est pas une notion claire: s'agit-il de «l'égalité fondamentale ou de l'égalité sous certains aspects et lesquels? Égalité commandant quelle justice, selon quels critères?» (p. 109-110). On se trouve donc aux prises avec une nouvelle notion, celle de *justice* que Rawls, notamment, a thématiqué dans sa *Théorie de la justice*. Pour lui la justice doit porter «sur la détermination de la structure de base de la société qui répartit les droits, les devoirs et les bénéfices de l'activité» (p. 123). Sa conception se situe «dans un mélange d'égalité pure et simple (les ressemblances) et d'égalité proportionnelle (les différences)» (p. 122). Pour l'A., le risque d'un monde où règnerait la justice de Rawls serait une certaine forme de stagnation, puisque les droits des individus seraient en quelque sorte garantis par la structure sociale comme telle et

n'aurait plus à faire l'objet d'une revendication permanente. L'A. présente ensuite les théories de Michael Walzer (qui prône une théorie généralisée de l'égalité proportionnelle) et d'Amartya Sen (qui a transformé «de manière décisive la problématique de l'égalité et de l'inégalité ... [qui propose] un concept de l'égalité réformé en introduisant la notion de capabilité» p. 163). La notion d'égalité qui irrigue en profondeur les sociétés modernes et contemporaines se voit ainsi en concurrence permanente avec celle de mérite, fondamentalement inégalitaire. Dans la troisième partie, l'A. examine deux nouveaux éléments: tout d'abord la notion de «chance qui ébranle encore un peu plus la notion de mérite», puis «la manière dont la mérite, qui paraît devenu effectivement intenable et indéfendable, fait depuis quelque temps un retour paradoxal comme prétention de la reconnaissance dans la compétition des ego» (p. 195). Il s'agit dans un premier temps de discuter des «capacités», c'est-à-dire des «aptitudes, talents et goûts» qui peuvent être «hérités et naturels ou provenir de la formation et de l'éducation» (p. 200). Selon que les aptitudes sont considérées comme innées ou acquises le rapport au mérite sera bien différent. De plus, se greffent sur les aptitudes les catégories de «chance» ou de «malchance» qui pose à son tour la question du lien avec la responsabilité. Si l'on considère que les aptitudes se répartissent de façon aléatoire, la chance met en question l'idée même de mérite «dans sa dimension rétributive» et il se pourrait bien que la chance soit devenue le facteur principal de notre évaluation des mérites et elle les réduit à presque rien» (p. 215). La tension qui se dessine dans notre société est marquée par l'opposition profonde entre la croyance à l'égalité, fondement de la concorde civile, et la croyance en la nécessaire rétribution du mérite, indispensable moteur social. La conclusion de l'A. est sur ce point assez pessimiste (c'est-à-dire réaliste): «l'hypothèse que j'avance est que le mérite opère aujourd'hui comme une sorte d'ornement et de décoration destinée à donner un semblant de justification à des classements et hiérarchies qui n'ont rien de méritoire. Nous en appelons au mérite parce que nous voulons faire des différences entre les individus sans parvenir à la justifier faute à la fois d'un cadre stable d'évaluation et de critères déterminés d'évaluation» (p. 239). Cette disparition de la prise en compte du vrai mérite, entraîne le fait que «désormais le mérite n'est plus générateur d'inégalités acceptables» (p. 240) mais qu'il entraîne une conséquence autodestructrice: si le vrai mérite ne peut plus être justifié alors chacun vaut quelque chose et donc «tout va être méritoire» (p. 241). Ainsi, «dans notre contexte de sécularisation, toutes les actions et capacités se retrouvent au même plan. La vie bonne ne compte pas. Ce qui compte, c'est la vie bonne visible – et la vie n'est bonne que si elle est visible» (p. 241). Être méritant c'est donc être riche, appartenir à la jet set, faire partie des people, être relayé par la presse du même nom. Dans les dernières pages l'A. décrit brièvement à quoi pourrait ressembler une société sans mérites et aux conséquences ruineuses du point de vue moral qu'une telle perspective entraînerait. Pour lui, dans une situation marquée par la disparition des vertus, le mérite reste indispensable, mais «si les vertus pouvaient revivre, nous pourrions effectivement nous dispenser du mérite» (p. 280).

STEFAN IMHOOF

BERNHARD WEISS, *How to Understand Language, A Philosophical Inquiry*, Acumen, Durham, 2010, 288 p.

B. Weiss, auteur en 2002 d'une belle introduction à l'œuvre difficile et parfois mal lue de M. Dummett, publie ici un ouvrage remarquable, qui forme une introduction à la philosophie du langage, en présentant les principaux thèmes de cette branche de

la philosophie analytique, comme, par exemple, celui de l'analyse de la signification des phrases, de l'interprétation radicale, ou de la nature des normes, et développe également un argumentaire engagé dans les thèses qui sont exposées. L'ouvrage est riche, l'argumentation est dense, mais le propos reste clair et pédagogique. Après la présentation des théories qui ont servi de point de départ à l'analyse, comme la distinction frégréenne entre le sens et la référence, la théorie des descriptions de Russell, ou la question de la rigidité modale de la référence, Weiss expose ce qui fait l'objet central du livre, la question de l'analyse de la signification en termes de conditions de vérité, par le détour de l'expérience de la traduction radicale proposée par Davidson. Tout d'abord, contre le point de vue gricéen qui analyse la signification en termes d'intentions de communication des locuteurs, l'A. montre qu'une telle approche psychologique risque d'aboutir à une forme de circularité dans l'analyse de la signification, au sens où les interlocuteurs «gricéens» sont censés utiliser des procédures dans des actes accomplis avec des intentions de communication *raisonnables* ; or, *précisément*, de telles intentions ne peuvent être conçues qu'une fois donnée la signification des mots utilisés. Ainsi, l'analyse gricéenne présuppose ce qu'elle est cherchée à expliquer. Dès lors, Weiss adopte un point de vue sémantique proche du programme de Davidson. Au chapitre 7, Weiss précise cependant les limites de son adhésion au programme davidsonien en reprenant une critique adressée par Dummett à la théorie de l'interprétation de Davidson : celle-ci ne tient compte que des jugements que les locuteurs portent sur les valeurs de vérité des énoncés ; or, une bonne théorie de la signification devrait également expliquer comment ces locuteurs *forment de tels jugements* sur la base des conditions de vérité des énoncés. Ainsi, il serait possible d'expliquer comment ces locuteurs peuvent commettre des erreurs dans l'interprétation des conditions de vérité des phrases traduites. Or on voit mal comment une théorie de l'interprétation radicale, qui postule que les locuteurs maximisent leur accord interpersonnel via une théorie-T de l'interprétation, expliquerait que ces locuteurs ne parviennent pas immanquablement à un accord parfait entre eux : les erreurs d'interprétation, qui existent de fait, deviennent dès lors tout à fait inexplicables. L'origine du problème consiste dans le fait qu'une théorie radicale de l'interprétation fixe la signification comme le produit nécessairement combiné de la signification et de la croyance : ainsi, un interprète radical ne peut dissocier les évidences qui lui permettent de fixer la signification de celles qui causent la formation de ses croyances ; c'est pourquoi, pour Weiss, il convient de défendre une théorie plus faible que celle de Davidson, *une théorie robuste, mais non radicale de l'interprétation*. Dans le chapitre 10, l'A. précise encore un peu plus sa position en plaidant en faveur d'une *publicité robuste de la signification* dans laquelle la compétence linguistique d'un locuteur n'est pas reconnaissable dans les seuls termes extensionnels de la traduction radicale, *mais via un interprète qui possède déjà les compétences linguistiques requises*. Une telle explication n'est pas circulaire, car elle ne présuppose pas donnés les contenus de signification, et caractérise la publicité de la signification d'une manière plus faible que celle de Davidson. Ainsi, Weiss rejette à la fois l'interprétation radicale et l'indétermination de la référence parce qu'elles sont des *conséquences* de la publicité radicale de la signification. Au chapitre 12, Weiss répond au défi sceptique présenté par Kripke dans son interprétation de Wittgenstein : il montre que le fait de suivre une norme ne peut être assimilé à une *disposition*, car l'usage de la règle doit posséder une dimension normative, ce qui n'est pas le cas de la disposition ; par ailleurs, contre la solution sceptique avancée par Kripke à ce problème, il défend l'idée que toute pratique normative présuppose une pratique du jugement normatif (*policing practice*) qui permet de séparer ce qui compte comme obéissance à la règle de ce qui viole la règle. L'A. aboutit à une forme de réalisme d'inspiration kantienne dans lequel l'objectivité des règles ne relève pas de ce qui serait absolument extérieur à nos pratiques linguistiques, mais de la manière complexe dont nos pratiques interfèrent les unes avec les autres (p. 198-199). Il souligne qu'il existe un *lien interne ou logique* entre notre usage des

normes et la pratique du jugement normatif qui exclut le platonisme des règles, qui découple totalement les règles de notre pratique, mais aussi l'appréhension non normative des règles, comme celle de Boghossian par exemple. Cette position modérée, proche de celle de R. Brandom, nous paraît globalement correcte, car elle permet d'éviter à la fois les excès du naturalisme et de l'ultra-réalisme platonicien, en respectant notre condition de sujets rationnels et réfléchis des normes sémantiques que nous pratiquons. Nous saluons vivement cet ouvrage clair et engagé qui montre, s'il en était besoin, combien la philosophie du langage reste essentielle pour l'analyse conceptuelle et la métaphysique.

DANIEL BOURQUIN

MARCO JORIO (éd.), *Dictionnaire historique de la Suisse, Volume 9: Mur-Pol*, publié par la Fondation Dictionnaire historique de la Suisse (DHS), Hauterive, Gilles Attinger, 2010, 900 p.

Le 9^e tome du *Dictionnaire Historique de la Suisse*, qui vient de paraître sous sa triple version allemande, française et italienne, est exceptionnellement riche, avec ses 900 pages, de toute la matière qu'il fallait mettre entre les lettres Mur-Pol. Avec le même soin qui a présidé à la conception et à la réalisation des tomes précédents, les Auteurs ont rassemblé leurs meilleures compétences pour exposer d'abord l'histoire du canton et de la commune de Neuchâtel, l'histoire des cantons de Nidwald et Obwald, les 'mythes fondateurs' de la Suisse, le 'parlement', le 'palais fédéral' et la 'neutralité', la Suisse étant «le pays qui l'a pratiquée le plus longtemps et qui a le plus contribué à son élaboration juridique dans la guerre terrestre» (p. 192). D'excellents articles abordent les grandes instances politiques de la Suisse, leur histoire propre, leurs conceptions et leurs buts : politiques agricole, culturelle, démographique ; politiques de sécurité et des transports, politiques des grains, des prix et des salaires ; politiques économique et étrangère, énergétique, industrielle et monétaire, sociale et sociale d'entreprise. Nous mesurons ainsi le poids et l'importance de toutes les mesures qui ont été prises au fil du temps pour développer les différents secteurs de l'Etat et de la société, mais aussi pour les réguler, les protéger, les surveiller. Le concept de 'parti' et l'ensemble des partis politiques, passés et actuels, est magnifiquement présenté et analysé : du 'parti communiste' (PC) au 'parti socialiste ouvrier' (POP), en passant par les 'parti démocrate-chrétien' (PDC), 'parti démocratique' apparu dans plusieurs cantons dès la seconde moitié du XIX^e siècle, 'parti du travail' (PdT), partis libéral (PL) et libéral-socialiste, parti progressiste national (PPN), parti radical démocratique (PRD), parti socialiste (PS) et parti socialiste autonome (PSA). D'autres contributions présentent les nombreuses organisations nationales, comme l'organisation de jeunesse et les organisations économiques et patronales, et internationales qui ont leur siège en Suisse : l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE), l'Organisation des Nations unies (ONU), l'Organisation pour la recherche nucléaire (CERN), l'Organisation internationale du travail (OIT), l'Organisation internationale de normalisation (ISO), l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI), l'Organisation mondiale de la santé (OMS) et du commerce (OMC), l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE), bref, un ensemble impressionnant d'instances qui font de la Suisse un lieu privilégié de rencontres et de discussions, de décisions et de projets pour le monde. Ce volume nous offre aussi une vision passionnante de l'histoire du 'néolithique' et du 'paléolithique', de tous les stades, de toutes les étapes par lesquelles nos ancêtres ont passé, des différentes épidémies de 'peste' que nous avons connues, sans oublier, dans notre histoire, ces moments décisifs et merveilleux que furent tout d'abord les différents règlements juridiques de 'paix territoriale' qui ont eu pour but de limiter, dès

la seconde moitié du XI^e siècle, la guerre privée et la vendetta, puis les quatre traités de 'paix nationales' de 1529, 1531, 1656 et 1712, qui mirent un terme aux guerres de religions entre les Confédérés, les accords de 'paix perpétuelle', le premier, conclu en 1474 entre les VIII cantons confédérés et le duc Sigismond d'Autriche, le second, conclu en 1516 entre les XIII cantons confédérés et leurs alliés - l'abbé et la ville de Saint Gall, les III Liges, le Valais et la ville de Mulhouse - d'une part, et François Ier, roi de France et duc de Milan, d'autre part. Enfin, l'histoire du 'patriciat', du 'patronage', de la 'paysannerie' et de la 'pêche', le monde des 'ouvriers' et les contextes sociohistoriques successifs qu'il a connus et dans lesquels il s'est développé, la fameuse 'paix du travail' qui permet et entretient les négociations entre employeurs et salariés, et l'histoire de la 'pauvreté' et des 'orphelins' en Suisse font l'objet de substantiels articles. Sur le plan religieux et interconfessionnel apparaissent entre autres dans ce volume les belles figures de Guillaume Farel dans l'histoire de Neuchâtel, Notker le Bègue dit Balbulus à Saint-Gall, l'évêque Feliciano Ninguarda, promoteur d'une alliance des cantons catholiques avec le prince-évêque de Bâle, Jean Oecolampade, Jean-Frédéric Osterwald, Pierre Robert Olivétan, Conrad Pellikan, Paracelse, l'éducateur Pestalozzi, ainsi que l'institution et la formation des 'pasteurs', l'institution, l'origine et le développement des 'paroisses' lié à l'extension du christianisme, le concept et l'histoire de la 'parité confessionnelle', par laquelle les confessions catholique et protestante furent mises peu à peu sur pied d'égalité totale. Quelques articles traitent encore de l'histoire de l' 'œcuménisme' en Suisse jusqu'à la création du Conseil Œcuménique des Eglise (COE), des 'ordres mendiants' de la 'piété populaire', des 'pèlerinages', de la 'mystique' et des 'œuvres caritatives'. Mais que serait notre pays sans ses 'orgues', sa 'musique populaire' et sa 'musique savante', sa 'peinture', son 'orfèvrerie' et ses prestigieux 'musées' ? Que serait-il sans les cités, les grandes familles et leurs patronymes que l'on ne peut dénommer ici, dont le nom commence par M, N, O et P ? En résumé, ce volume apporte une pièce maîtresse à l'ensemble de l'édifice du DHS, et nous ne saurions assez féliciter les nombreux auteurs pour la qualité de leur collaboration et l'intérêt des illustrations et documents qui accompagnent leurs textes, et les éditions Attinger pour la perfection de leur travail de présentation.

JEAN BOREL

FRANCIS MESSNER, FRANCIS, ANNE-LAURE ZWILLING (éds), *Formation des cadres religieux en France : une affaire d'État ?* (Religions et modernités, 6), Genève, Labor et Fides, 2010, 229 p.

Théologie
contemporaine

Cet ouvrage rassemble les contributions présentées lors de deux journées d'étude organisées à l'Université de Strasbourg. L'enjeu du volume est de comprendre si l'État n'aurait pas une responsabilité à jouer dans la formation des responsables spirituels. Étant constaté, par les initiateurs des journées, une absence de réflexion sur le long terme de la part des pouvoirs publics pour la formation des ministres du culte, ils tentent de remédier à cet intérêt en proposant de décrire la manière dont les cadres religieux sont formés. De ce point de vue, ce collectif remplit pleinement sa mission. Les nombreuses contributions offrent une palette fournie des filières de formation rigoureusement documentées pour de nombreuses confessions ou entités institutionnelles (chrétiennes et non chrétiennes). L'état des lieux démontre une complexité interne aux institutions, mais surtout, fait voir une extrême diversité selon les groupes. À ce stade, ce tour d'horizon rend saillant une réalité : si la religion n'est pas une affaire d'État, la convergence pour une gestion étatique de la formation est à faire. D'un autre point de vue, l'ouvrage sort peu d'un cadre strictement descriptif (et institutionnel) pour se nourrir d'une réflexion critique et

théorique. L'unique chapitre traitant du sujet «de l'exercice de l'autorité religieuse» du point de vue théorique est le court texte de Jean-Pierre Bastian (5 pages). Signe de cette posture, la bibliographie en fin d'ouvrage est trop partielle. Celle-ci ne mentionne même pas des fondamentaux du genre, comme le «Profession pasteur» de Jean-Paul Willaime ou au moins un ouvrage de Max Weber (pourtant cité par L. Obadia et en toile de fond de la réflexion de J.-P. Bastian). Quelques contributions tirent cependant leur épingle du jeu. Celle de Franck Fregosi sur la formation des imams en France, tout d'abord. Dans le contexte européen, l'imam est appelé par les pouvoirs publics à représenter la communauté, un rôle qu'il n'endosse pourtant pas traditionnellement. La contribution de Lionel Obadia ensuite souligne la complexité de la formation des «cadres» quand on sait que le rôle des figures spirituelles comme le yogi n'est pas le même que celui des gurus ou encore que celui des moines. Nadine Weibel, enfin, décrit bien les enjeux de la transformation, dans l'hindouisme, du rôle des brahmanes qui passent, pour le sujet de la formation, d'une transmission par héritage (familial) à une formation suivie dans des écoles. Finalement, si l'on comprend mieux la complexité de la formation des cadres, il est permis de s'interroger avec J.-P. Bastian (p. 209) de savoir si les critères qui ont présidé au choix des groupes présentés étaient méthodologiques ou découlaient simplement de l'empathie des chercheurs invités à intervenir lors de ces journées.

CHRISTOPHE MONNOT

Sciences
bibliques

BENOÎT STANDAERT, *Évangile selon Marc. Commentaire*, Première partie : *Marc 1, 1 à 6, 13* ; Deuxième partie : *Marc 6, 14 à 10, 52* ; Troisième partie : *Marc 11, 1 à 16, 20* (Études Bibliques, Nouvelle série 61), Pendé, J. Gabalda, 2010, 1238 p.

Une somme marcienne, voilà ce que nous offre aujourd'hui Dom Benoît Standaert avec ce riche commentaire mot à mot, verset après verset, de l'Évangile de Marc, qui reprend et mène à son accomplissement définitif une thèse de doctorat sur le même évangile, défendue à l'Université de Nimègue en 1978 et publiée à Bruges en 1984 sous le titre : *L'Évangile selon Marc, composition et genre littéraire*. Trente ans plus tard, l'A. reste convaincu sur les deux points suivants qu'il veut démontrer au cours de son analyse détaillée : A) Le texte de Marc, très ramassé, qui se lit en moins de deux heures, rassemble tous les éléments d'un discours et d'un drame cohérents ; B) Dans son projet initial, il demande à être proclamé en une seule fois, dans la nuit du samedi au dimanche de la fête de Pâque, dans le cadre d'une communauté mixte à majorité pagano-chrétienne. La proclamation de cet évangile, qui pour l'A. présuppose aussi une catéchèse biblique préalable – Marc s'adresse à des personnes qui ont déjà été formées à l'intelligence des Écritures, et son récit, lu en une seule fois dans la nuit, est l'aboutissement de cette intense préparation – a une portée initiatique certaine, dans le sens que l'évangéliste poursuit «une marche linéaire qui va de Jésus reconnu comme 'prophète' à Jésus confessé comme 'messie-christ' et 'fils de Dieu' 'établi à la droite de la Puissance' (14.62)» (cf. p. 62). Son évangile, dans lequel il met en pratique une vraie théologie narrative, et qui suggère constamment une profondeur et révèle un mystère dans lequel le lecteur/auditeur est invité à pénétrer progressivement, est bien «l'évangile des épiphanies secrètes» comme le disait la formule de Martin Dibelius. Du point de vue méthodologique, l'A. s'accorde avec les exégètes qui considèrent que la rédaction de Marc est de peu postérieure à la destruction du Temple et que son auteur, Jean surnommé Marc, est un «juif originaire de Jérusalem, entré tout jeune en contact avec le mouvement chrétien, encore à la maison, auprès de sa mère Marie. Il a connu l'apôtre Pierre et Barnabé, qui était son cousin. Celui-ci l'a entraîné avec Paul à partir en mission à Chypre

et en Pamphylie. Il a connu Sylvain, originaire lui aussi de Jérusalem, et il a fréquenté presque tous les centres importants, Antioche, Éphèse, Rome...» (p. 19). À la suite des Pères, depuis Papias et son témoin, et de la confirmation de la critique interne, l'A. affirme que Marc a rédigé son évangile à Rome, et que sa langue «correspond bien à ce que l'étude des inscriptions permet de conclure sur le grec parlé à Rome à cette époque» (p. 27). Il nous semble intéressant de rappeler à ce propos ce que Jean Starobinski avait si bien exprimé dans l'introduction à son exégèse du combat avec légion (Mc 5): EvM, «dans lequel aucun auteur ne se présente à la première personne, n'est pas suspendu à la pensée, à la volonté, à la mémoire, aux incertitudes d'un individu. Le narrateur s'est entièrement effacé, comme pour soustraire son œuvre à tout ce qui la rendrait relative à lui, dépendante de son point de vue particulier. Non par modestie, mais pour conférer à son récit l'autorité du savoir sans ombre» (*in: Trois fureurs*, Paris, 1974, p. 78). Par conséquent, l'A. a raison de dire que EvM n'est pas un écrit de circonstance par lequel il tiendrait à intervenir dans une situation de crise ou de besoin précis, mais un texte qui, justement replacé dans le cadre de la fête de Pâque, «joue et récupère bien des fonctions de la haggadah juive, tout en transposant la thématique à partir de la nouvelle identité des auditeurs comme baptisés. On voit, dit-il, prendre forme l'équivalent chrétien de la haggadah traditionnelle». (p. 34) Et l'A. de montrer comment l'analyse de plusieurs péripécies de EvM autorise de greffer le thème du baptême à ce contexte pascal. Dans le récit de l'exorcisme au pays des Geraséniens, en particulier, il lit le rite du baptême dans les différents moments qui le constituent: la libération de la possession de l'ennemi appelé «Légion», le revêtement d'une robe blanche, la réception de la lumière qui illumine l'intelligence et le fait de se retrouver 'assis et dans son bon sens', ayant acquis la maîtrise de soi par la sagesse de l'Esprit-Saint (p. 394). Dans ce contexte précis, il eût été approprié de faire mention des réflexions si pertinentes qu'avait aussi faites J. Starobinski sur la transformation libératrice de l'état de possession à l'état de guérison physique, psychique et spirituelle, précisant la manière dont le Gerasénien, «rendu à son identité et à la possibilité du langage humain, va devoir, à l'exemple même de Jésus, assumer le dur privilège de la singularité face à la pluralité de ses auditeurs et vivre le rapport asymétrique qui lie le narrateur et ses auditeurs dans la situation didactique» (*ibid.*, p.102). Concernant la composition de EvM, au lieu de la considérer comme une succession de courtes péripécies 'capricieusement rattachées les unes aux autres', l'A. y voit au contraire une construction 'charpentée' (p. 36) avec un prologue (1,1-13), une narration (1,14-6,13), une argumentation (6,14-10,52), un dénouement (11,1-15,47) et un épilogue (16,1-8). Au niveau de la critique textuelle, l'A. se rallie aux conclusions, qu'il considère comme 'définitives' (p. 66) de Kurt Aland selon lesquelles EvM s'achève en 16,8, la suite n'étant qu'un ajout tardif dont «ni le Vaticanus ni l'Alexandrinus ni bon nombre de traductions anciennes n'ont gardé la moindre trace» (*ibid.*). Quant aux reconstitutions périodiques d'un 'Ur-Markus' ou d'un 'proto-Marc', l'A. n'y voit que tentatives hasardeuses sans lendemain, c'est la raison pour laquelle, sans les ignorer ou les passer sous silence là où il est nécessaire de les discuter, l'A. «porte son attention sur l'art d'écrire et de communiquer de Marc, au plan synchronique» (p. 46). Le texte grec reproduit est celui de la dernière édition de Nestle-Aland. La traduction est précise, le style du commentaire clair et didactique, le texte bien imprimé. Avec les index biblique et thématique, auteurs cités, textes et auteurs anciens qui sont de rigueur, nous avons là un magnifique commentaire complet de EvM que tout chercheur ultérieur se devra de consulter.