

Manuce, aux yeux de l'Histoire, est une utopie. Retour sur les annotations de Fausto à son exemplaire d'Homère (p. 91-111), qui empruntent au *Venetus A* (= *Marcian. gr.* 454), du X^e siècle. Le plus célèbre ms. d'Homère, annoté, était dans une des quarante-huit caisses que le cardinal Bessarion, fuyant la Sublime-Porte, confia à Venise en 1469. Un examen minutieux montre que l'accès à ces trésors de la littérature grecque était possible avant 1532. Fausto, quant à lui, dut consulter le *Venetus A* en 1516 (sinon auparavant) et 1518 (p. 166-178). L'A. examine aussi (p. 91-124) la teneur des annotations de Fausto, ce qu'elles doivent au *Venetus A* et, à travers ce dernier, aux philologues alexandrins (Aristarque ...), la reprise de signes critiques antiques (obel, astérisque ...). Quelle est la portée du travail philologique de Fausto (p. 125-166) ? L'A. ne veut pas d'un jugement rendu à partir des progrès actuels (considérables) de la philologie ; partons plutôt de ce qu'était la philologie aux époques alexandrine et romaine. Le mot de grammaire correspond alors mieux à la réalité philologique : une connaissance empirique de la langue, ses rapports avec d'autres formes de savoir. Elle incluait la correction (διόρθωσις). Fausto s'inspire très nettement de Varron : la critique littéraire a plusieurs composantes, promises à une longue fortune : *lectio, enarratio, emendatio et iudicium*. Ici, une comparaison avec Politien (p. 165), sur la tâche éminente du *grammaticus*, mais je nuancerais : Politien (il n'est pas le seul : Béroalde sr ...) va plus profondément, puisqu'il justifie ses choix dans de véritables notes critiques, argumentées (voir sa *Miscellaneorum centuria prima*, 1489), au lieu, comme longtemps encore, d'aligner quelques variantes. Après Fausto, l'A. examine l'exemplaire annoté par Guillaume Budé de la princeps d'Homère, conservé à l'Université de Princeton (Firestone, Ex 12681.1488Q). Les notes de Budé ont différentes sources, que l'on identifie, mais rien ne prouve un accès direct au *Venetus A* et à ses scholies : il y eut un intermédiaire, la « source inconnue » (p. 179-219). Différents indices internes (écriture ...) et externes (autres œuvres de Budé empruntant à ses annotations d'Homère) permettent de distinguer deux étapes dans les annotations, dont la typologie est établie (p. 221-281). Budé s'exprime en grec plus souvent qu'en latin, avec parfois des changements de code dans une même note. Ce bilinguisme reflète la République des Lettres. L'absence d'apparat critique, comme longtemps encore, inspire à l'A. des pages sur l'aspect ouvert des notes, cernant les problèmes et indiquant des solutions. Là aussi (mais cette fois, en s'inspirant de Gadamer), l'A. veut partir de la réalité philologique au temps de Budé. — La réception du texte d'Homère est un sujet largement traité. L'A. l'approfondit en se limitant à deux humanistes. Le lecteur en tire tout profit, s'il supporte une composition en zigzags, le manque de concision, les répétitions, une lacune (entre les p. 21-22, aisément comblée), des écarts orthographiques (« les commentateurs grecs se sont demandés », p. 32, etc.). A plusieurs reprises, il est renvoyé à des annexes, absentes : elles se trouvent en réalité sur le fichier .pdf vendu séparément. Dans la bibliographie finale, les cotes de bibliothèque sont la seule indication pour les mss d'Homère et les annotations manuscrites des éditions imprimées (sans même le nom du glossateur). Il eût été commode aussi de donner les références complètes des éditions modernes de scholies (Dindorf, Erbse, van Thiel ...), citées dans les notes par le seul nom de l'éditeur. Tel quel, assez touffu, l'ouvrage permet de plonger dans un monde hellénisant sombre aujourd'hui dans une suicidaire léthargie. — B. STENUIT.

PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DES RELIGIONS

Monique TRÉDÉ-BOULMER, Kairos. *L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.* (Études anciennes. Série grecque, 150), Paris, « Les Belles Lettres », 2015, 16 x 24, 361 p., br. EUR 45, ISBN 978-2-251-32685-6.

Cet ouvrage est la version actualisée d'une thèse de Doctorat en Lettres soutenue en 1987 à l'Université Paris IV-Sorbonne. L'objet de l'étude, divisée en cinq chapitres, est

l'évolution du mot *kairos* depuis l'époque archaïque jusqu'à la fin du IV^e siècle avant J.-C. Tout au long du texte l'A. montre la qualité de son travail, tant sur le fond – l'analyse est profonde et érudite – que sur la forme. — M. Trédé-Boulmer construit ainsi une généalogie du mot *kairos*, montrant comment sa signification dépend de la période historique de laquelle on parle et comment dès lors le langage est influencé par les idéologies présentes à chaque période. Car le terme *kairos* traverse l'histoire grecque, apparaissant déjà chez Homère, puis chez les tragiques, les historiens et les philosophes, ainsi que dans les traités pythagoriciens et dans certaines sculptures, entre autres sources distinctes des livres. Il s'emploie pour signifier le moment décisif où tout peut basculer, mais aussi un point physique spécifique et central. — Les multiples significations de *kairos*, tournent toutes autour d'un point, d'un lieu, d'un moment décisif ; il peut s'agir d'une partie du corps, d'un instant, etc. « Le *kairos*, point décisif est aussi un point d'équilibre. Il assure harmonie et beauté, conformément aux principes de l'esthétique classique qui identifie le « beau » à l'accord des parties entre elles et avec le Tout. » (p. 69) — Un exemple clair de l'évolution du mot est que pour Homère (premier chapitre), il signifie le lieu du corps où la blessure peut être mortelle, le point qui fait changer d'état le corps humain, le transformant en cadavre, tandis que, pour Hésiode (deuxième chapitre), il signifie la morale dans l'action, opposé à l'ὑβρις, c'est-à-dire un *kairos* éthique. Dans le cas de Pindare, on trouve aussi « le sentiment très neuf d'un pouvoir autonome du poète sur sa création [...]. En soumettant ses poèmes à la règle du *kairos*, Pindare affirme son pouvoir créateur, quand bien même ce pouvoir reste garanti par l'ordre divin, qu'il reflète et contribue ainsi puissamment à établir. » (p. 148). Cependant pour tous ces auteurs, le *kairos* se place dans le cadre d'un monde ordonné par les dieux. — Le troisième chapitre commence par indiquer que le terme *kairos* connaît un changement de sens au moment même où surgissent la démocratie athénienne et l'idée de la technique comme sphère propre de l'action humaine, ce qui permet de penser en la possibilité d'un progrès humain historique. « Cette transformation du climat reflète un changement profond dans les conceptions philosophiques qui sont désormais résolument humanistes – c'est-à-dire centrées sur l'homme – et rationalistes. C'en est fini de la conception religieuse originelle du monde ; et, alors que la philosophie ionienne avait cherché à penser l'univers, on s'efforce désormais de connaître l'homme. » (p. 150). Ce climat intellectuel concerne l'ensemble des activités et connaissances humaines, comme la médecine, la politique, le théâtre et en général l'idée d'une nature (φύσις) qui peut être étudiée et comprise : M. Trédé-Boulmer soutient que le *kairos* connaît un processus de laïcisation, mais qui reste incomplet. Car, à la même période, le dieu *Kairos* se met à présider « à la navigation comme à la cuisine et à bien d'autres arts. » (p. 152). — L'art médical naissant, lui aussi, reprend le sens du mot *kairos* dans ses multiples sens, d'un côté comme sens de la mesure, mais aussi dans sa dimension temporelle et thérapeutique. Le *kairos* est le moment propice pour l'intervention du médecin avec la dose juste, ni trop ni trop peu. Et grâce au concept du *kairos*, la médecine grecque ouvre un espace où le traitement des malades et des maladies n'est pas entièrement dans les mains de la chance, mais où il y a la possibilité d'une guérison grâce à l'art thérapeutique. — Le quatrième chapitre est dédié au point de vue politique. On peut noter la différence entre Hérodote et Thucydide : chez ce dernier le concept de *kairos* joue un rôle important, tandis que, chez le premier, il est limité car placé dans une optique où la technique ne compte que très peu (comme le montre l'analyse approfondie que fait l'A.). — Chez Thucydide, en revanche, le terme acquiert toute son importance et sa richesse. En effet, Thucydide utilise le *kairos* au singulier pour se référer aux stratèges et le *kairos* au pluriel pour parler des cités. Dans le premier cas, *kairos* est le moment où le stratège, grâce à son expérience et son apprentissage de la technique adéquate, forge sa victoire en s'imposant sur ses ennemis et les circonstances. Il faut remarquer que, tout au long de son récit, Thucydide fait passer le *kairos* des généraux athéniens aux généraux spartiates, ce qui – en partie – explique la victoire de ces derniers. Dès lors « le *kairos* est chez Thucydide, comme chez Hippocrate, le fruit d'un calcul des vraisemblances (εἰκότα), d'un raisonnement (λογισμός), où se combinent dans une influence réciproque des connaissances d'ordre général – psychologique, stratégique, politique –, et l'art

d'apprécier une situation concrète jusque dans les moindres détails. » (p. 219). Le *kairos* est donc le reflet de la liberté humaine et des infinies possibilités d'action de celui-ci dans le monde. L'homme est libre à condition de bien apprendre à manier le *kairos* et, grâce à ses capacités, il peut forger son propre destin. — Pour M. Trédé-Boulmer, la défaite athénienne de 404 a comme conséquence collatérale un pessimisme sur les possibilités de l'action humaine et un retour à des concepts éthique et divin du *kairos*, même si la signification thucydéenne subsiste encore car « si, pour Démosthène, le *kairos* reste, comme il l'était chez Thucydide, un *kairos* ponctuel, "l'instant décisif" qui, s'il est précédé de la réflexion et des préparatifs nécessaires, doit permettre de reprendre l'initiative et de renverser la situation en sa faveur, le mot prend chez Eschine un sens plus général ; il désigne "le moment", les "circonstances de l'heure" [...] C'est déjà là le sens tardif de *kairos*. » (p. 244) — Le dernier chapitre traite des orateurs athéniens. Le mot est important chez Alcidas, car il définit le juste moment où un orateur doit participer à la discussion et la préparation que doit avoir son discours. Enfin, Platon ne parle du *kairos* que dans un de ses deux traités sur la rhétorique : le *Phèdre*. Le mot est absent du *Gorgias*. Pour Platon, le *kairos* est le dernier stade de la rhétorique. Platon opère dans ce texte un retour à la définition archaïque du *kairos*, avec son rapport à l'éthique et à la divinité, avec sa philosophie où la liberté humaine a un pouvoir beaucoup plus faible que chez Thucydide, par exemple. — En conclusion, l'A. nous présente une étude de grande qualité, qui est aussi très bien éditée, avec d'excellentes notes en bas de page, un index complet et une bibliographie bien ordonnée. Il faut cependant indiquer que, pour pouvoir suivre les réflexions de l'A., une certaine maîtrise de la langue grecque et une très bonne connaissance de l'histoire grecque sont requises. C'est donc davantage un livre pour les spécialistes du monde grec qu'un ouvrage de vulgarisation. — Mathieu GONZÁLEZ.

Yannick SCOLAN, *Le convive et le savant. Sophistes, rhéteurs, grammairiens et philosophes au banquet de Platon à Athénée* (Études anciennes. Série grecque, 156), Paris, « Les Belles Lettres », 2017, 16 x 24, 390 p., EUR 55, ISBN 978-2-251-44702-5

Il libro, che esamina *la place et la fonction du banquet* nelle opere simposiache di diversi autori (Platone, Senofonte, Plutarco, Ateneo, Luciano), alla ricerca di *une intention littéraire particulière et des modalités d'écriture spécifiques* (p. 17), deriva dalla tesi di dottorato discussa dall'Autore alla Sorbona di Parigi nel 2013. L'introduzione (p. 9-24) presenta lo *status quaestionis*, confutando la vecchia idea (risalente a J. Martin) dell'esistenza di un genere letterario 'simposiaco', fondato sul modello di riferimento del *Banchetto* di Platone, e quella recente (proposta da F. Frazier) di due distinte linee evolutive: l'una di natura letteraria, che fa capo a Platone e Senofonte; l'altra di natura erudita, nata in epoca alessandrina. La prima parte del volume (p. 25-179) è un'analisi sistematica delle opere, mentre la seconda (p. 181-317) riguarda la funzione specifica del banchetto, rispetto al ruolo del sapiente: si tratta dunque di comprendere la peculiarità degli scritti simposiaci nel quadro più ampio del dialogo filosofico. — Il cap. I (p. 27-72) è dedicato al *Banchetto* di Platone e a quello di Senofonte, con particolare attenzione al ruolo apparentemente marginale rivestito da Socrate e alla concezione del sapere che ne scaturisce. Platone oppone l'idea della conoscenza dinamica e aperta di Socrate a quella rigida e scolastica propugnata dai commensali, allievi dei sofisti, che *prétendent posséder une parole d'autorité que leur confère la maîtrise de leur art* (p. 37). Senofonte introduce Socrate nel banchetto di un aristocratico smodato e impudico, che indulge agli eccessi del cibo e del vino: se la conversione di Callia è un esito improbabile, non per questo l'esempio di Socrate e il suo invito alla saggezza perdono valore. — Col cap. II (p. 73-110) si passa alle *Conversazioni a tavola* di Plutarco, dove gli argomenti della discussione prendono spunto dal banchetto stesso: la situazione simposiaca non è solamente l'occasione e la cornice dell'opera, ma fornisce la materia del dibattito, imponendo *une pratique différente de la philosophie* e offrendo *une véritable propédeutique* (p. 110). Plutarco ritorna sul tema conviviale e risale alle