

Literatur und Moral. Sous la direction de VOLKER KAPP et DOROTHEA SCHOLL, avec la collaboration de GEORG BRAUNGART et BERND ENGLER. Berlin, Duncker & Humblot, 2011 (Schriften zur Literaturwissenschaft, tome 34). Un vol. de 582 p.

Le volume collectif *Literatur und Moral* (Littérature et morale) vise à mettre en lumière la grande variété de tendances et de genres littéraires dans le domaine de la pensée moraliste et la diffusion de cette pensée dans des contextes littéraires et culturels différents. Les trente et une contributions réunies dans ce collectif traitent des auteurs canoniques de ce courant de pensée, et également d'autres qui jusqu'ici ne sont qu'assez rarement comptés parmi les « spectateurs de la vie humaine ». Elles élargissent le champ d'études vers une série de littératures européennes et américaines et jusqu'au XX^e siècle. Cet élargissement se révèle en dépit de toute critique de principe fort productif, car il permet de démontrer que l'observation et la formule aphoristique à visée moraliste ne sont pas des phénomènes littéraires uniques et strictement liés à une époque, mais des instruments intellectuels qui depuis leur découverte sont à la disposition d'auteurs qui écrivent à d'autres époques, dans d'autres pays et dans d'autres genres.

Dans ses remarques introductives « Literatur zwischen Ethik und Ästhetik in der Tradition der europäischen Moralistik » (p. 9-17 : « Littérature entre éthique et esthétique dans la tradition de la pensée moraliste européenne »), Dorothea Scholl renvoie à un autre collectif – *Moralistik. Explorationen und Perspektiven* – paru quelques mois avant le présent ouvrage et dont les éditeurs, Rudolf Behrens et Maria Moog-Grünewald, poursuivent un but comparable en réunissant quatorze contributions. Si l'on cherchait à caractériser d'emblée les perspectives spécifiques des deux collectifs, on pourrait dire que les contributions chez Rudolf Behrens et Maria Moog-Grünewald s'intéressent plutôt aux implications anthropologiques de la pensée moraliste, tandis que le collectif de Volker Kapp et Dorothea Scholl se situe plutôt dans le cadre de l'histoire littéraire.

Les éditeurs des deux tomes soulignent leur intérêt heuristique. Dans cette perspective, Moog-Grünewald n'hésite pas à reformuler de manière pertinente la notion de « negative Anthropologie » (« anthropologie négative ») que Karlheinz Stierle a lancée il y a 30 ans et qu'il propose encore une fois. Elle remplace ce terme par la notion bien plus précise d'« anthropologische Unbestimmtheit » (p. X) (« indétermination anthropologique »). L'ouvrage dessine de nouvelles perspectives en incluant des réflexions sur des auteurs qui jusqu'ici ne comptaient pas parmi les auteurs moralistes canoniques, comme Jean de la Fontaine et Roland Barthes. Ces deux tomes collectifs documentent des discussions riches qui continuent à fasciner par de nouvelles perspectives. Les deux tomes ensemble donnent une bonne introduction aux discussions fertiles qui ont lieu actuellement au sein de la romanistique allemande.

Le tome de V. Kapp et de D. Scholl se distingue par son grand nombre de contributions. Cet espace permet de donner leur place aux contributions d'éminents spécialistes de ce champ d'études (Oskar Roth, Christoph Strosetzki, Louis Van Delft), ainsi que de spécialistes d'autres domaines qui entreprennent des explorations interdisciplinaires.

Trois contributions du tome *Literatur und Moral* introduisent de manière générale à la pensée moraliste : Louis Van Delft – « Morale/Éthique » (p. 19-28) – ouvre le tome avec une réflexion sur le processus de différenciation entre les notions de morale et d'éthique. Il démontre que l'on peut comprendre la morale comme une manière de regarder vers l'individu et son comportement tandis que l'éthique vise de manière plus générale ce que l'être humain est capable de faire dans un moment historique caractérisé par le progrès technique et ce qu'il est censé éviter de faire. Van Delft décèle comme moteur de cette différenciation – mais également comme son résultat – un certain affaiblissement des notions philosophiques de « morale » et de « moraliste » – dans son acception « spectateur de la vie » – quand elles passent dans les sciences historiques et quand elles sont remplacées par l'« éthique », notion extensible à souhait à un nombre illimité de questions spécifiques.

Jüri Talvet entreprend dans sa contribution « Can Philosophy Do Without Morals ? Creative Humanism in the European Renaissance and the Spanish Baroque » (p. 191-203) un tour d'horizon en tonalité postmoderne sur des auteurs italiens, espagnols et français de la Renaissance, qui représentent le « radically new turn in understanding morals in Western culture » (p. 191) et avec qui la créativité et la méthode scientifique entrent dans l'histoire de la philosophie. En raison de son approche plutôt généralisante, cette contribution inclut des propositions par trop globales, par exemple sur le début de la Renaissance en 1310 ou bien sur l'appréciation de la femme dans la Renaissance.

Dorothea Scholl pose dans sa contribution « Moralistik und Komik » (p. 557-582) une question qui n'a été posée que rarement : quelle est la relation entre la philosophie morale et le comique ? D. Scholl distingue quatre manifestations du comique dans la pensée des moralistes. Le comique est d'abord un phénomène stylistique : dans les aphorismes et sentences marqués par la pointe, le niveau stylistique reste humble – conformément à la doctrine des styles en vigueur depuis le Moyen Âge. Le comique se manifeste dans des formules ironiques et pleines d'humour (p. 562) que l'on trouve dans les *Essais* de Montaigne. La moquerie et la satire typique pour Boileau constituent la troisième manifestation du comique. La pensée moraliste englobe enfin la réflexion explicite sur le comique et le rire, réflexion entreprise par Castiglione, Tesauro et La Rochefoucauld (p. 567). La contribution de D. Scholl met en relief que le comique peut être utilisé dans une intention moraliste, même s'il reste des différences entre ce mécanisme et ces intentions : tandis que le comique comme transgression limitée et amortie s'accomplit dans la mise en question de valeurs et de discours (qui cherchent à garder leurs limites par rapport à d'autres valeurs et discours) et ceci très souvent sur un ton divertissant, le discours moraliste vise la connaissance de soi, qui ne laisse tranquille ni celui qui est déjà démasqué ni celui qui se croit toujours masqué.

Sept contributions mettent en évidence la constance de la réflexion moraliste en France. Dans son article « L'invention d'un moraliste : Montaigne » (p. 65-93), Jean Balsamo interprète le terme « moraliste » comme une notion de l'histoire de la littérature et de la critique littéraire (p. 66) et s'oppose à l'acception philosophique qui lui paraît potentiellement ambiguë. En se basant sur l'analyse de la place qu'occupent les *Essais* dans des catalogues de bibliothèques et du commerce, J. Balsamo démontre le changement de l'appréciation de l'œuvre de Montaigne, qui passe de la catégorie « polygraphie » à la catégorie plus jeune de « moraliste français ». Josiane Rieu cherche à interpréter les *Essais* de Montaigne dans le contexte du courant contre-réformiste de la pensée du seizième siècle. Dans sa contribution « Les résonances ignatiennes de la « pure indifférence » chez Montaigne » (p. 95-122), elle poursuit une voie d'interprétation proposée par Francis Goyet, visant à prendre ses distances par rapport à des courants d'interprétation modernistes et postmodernistes qui insistent sur le scepticisme de Montaigne. En suivant une idée de Marc Fumaroli, elle considère les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola comme source probable de la forme spécifique et des préoccupations centrales des *Essais*. Une des notions qui pourraient remonter à Ignace est celle de l'indifférence (p. 97). J. Rieu souligne le fait que même la méthode des *Essais* laisse entrevoir des affinités avec la méthode jésuite, car Montaigne reprend les sujets de manière inlassable tout en évitant d'arriver à la perfection d'une formule finale. Elle démontre les correspondances thématiques et les objectifs comparables dans les œuvres des deux auteurs. On pourrait même relier l'épicurisme de Montaigne aux débats religieux de ce temps, dans lesquels l'homme est, par exemple, appelé à jouir de ce que Dieu a donné (p. 109). En ce qui concerne la méthode, les objectifs éthiques et la forme dialogique des *Essais*, J. Rieu discerne des correspondances avec les textes jésuites. Elle invite à la discussion de sa thèse en accentuant, d'un côté, les correspondances nommées et, de l'autre côté, le fait que sa thèse n'est vérifiable que « d'une certaine façon » (p. 113). Car Montaigne ne vise pas à établir des maximes qui serviraient à guider son propre comportement, mais à observer et à connaître le monde. En invitant ses lecteurs à peser eux-mêmes l'argumentation et en montrant également les différences évidentes

entre les textes, sa thèse concernant la relation des *Essais* au texte ignatien gagne en plausibilité.

Dans sa contribution « Die Einschätzung kollektiver Urteilsinstanzen (le monde – la cour) in der frühen französischen Moralistik » (p. 205-226), Oskar Roth démontre comment les penseurs et philosophes moralistes avant La Rochefoucauld apprécient les instances collectives de jugement que sont le monde et la cour. Dans cette perspective, il propose une analyse des œuvres de Montaigne, de Grenaille, de Faret et de Guez de Balzac. L'exemple de Montaigne sert à démontrer l'utilité de la question posée : d'une part, l'appréciation de Socrate fait comprendre que Montaigne ne fait pas appel à la collectivité comme instance de jugement : Socrate ne cache pas son mépris pour la gloire et l'applaudissement du collectif. D'autre part, Montaigne prise la « fréquentation du monde » (p. 207) et se réfère donc au jugement du collectif. Il est toutefois vrai que l'auteur regarde la mondanité réelle d'un œil critique et se réfère à l'idée d'un « grand monde » universel et global qui est fondé sur la « confrontation de la conscience avec ses propres limites » (« Konfrontation des Bewußtseins mit der eigenen Begrenztheit », p. 208). Des auteurs comme Grenaille, Faret, Patru, Chapelain et Guez de Balzac, qui discutent des questions moralistes pendant la première moitié du XVI^e siècle, atténuent la critique visant « la cour » et interprètent le « grand monde » comme société mondaine concrète dont le modèle se réalise – pour Guez de Balzac – dans le salon de la marquise de Rambouillet, vue comme l'héritière de l'*urbanitas* romaine (p. 211 *sqq.*). En se basant sur plusieurs textes de la pensée moraliste d'avant les *Réflexions* de La Rochefoucauld, O. Roth démontre que la prise de distance à l'égard de la mondanité (de la ville et de la cour) était un ingrédient fondamental de la pensée moraliste dès la première moitié du XVII^e siècle.

La contribution « Chateaubriand als Aphoristiker und Moralist. Ein intertextueller Bezug auf Montaigne im Selbstporträt der *Mémoires d'Outre-tombe* (XXX, 11) und dessen Bedeutung für die Sicht von Chateaubriand als Memorialisten » (p. 403-421) de Volker Kapp analyse la relation intertextuelle entre Chateaubriand et Montaigne au regard de l'image que l'on se fait de Chateaubriand comme mémorialiste. L'auteur fait ressortir un principe de construction dans les textes mémorialistes de Chateaubriand qui utilise des « sentences en tant que points de cristallisation d'une analyse plus large » (p. 421). Ainsi, Kapp fait apparaître que des auteurs plus tardifs ne sont pas limités dans leur réception productive des maximes et réflexions moralistes à des formes aphoristiques et fragmentaires : Chateaubriand reste de la sorte fidèle à une tradition littéraire qui permet encore le décroisement entre historiographie et sentence moraliste.

Comelia Wild considère, dans sa contribution « Jenseits von Gut und Böse. Baudelaire und die Moralistik » (p. 469-486), la relation de Baudelaire à la pensée moraliste comme une modernisation radicale. Tandis que les moralistes du XVII^e siècle visaient à démasquer les motivations du comportement, Baudelaire vise à cultiver les « affects négatifs » (p. 478) et à héroïser ainsi le « sujet moderne » (p. 482) de manière esthétique sous forme de dandy ou bien de l'observateur non intéressé par le monde (p. 483).

Dans sa contribution « Georges Bernanos : Welche zentralen Werte ? » (p. 517-522) – « Quelles valeurs centrales ? » –, Joseph Jurt situe Georges Bernanos comme un auteur catholique qui s'oppose aux tendances réactionnaires dans la littérature et la politique et qui s'intéresse à des sujets et des figures qui trouvent, par des convictions libres, leur patrie et leur motivation dans la foi. Bernanos, dont l'écriture se situe au carrefour de l'art, de la philosophie et de la théologie, vise à dévoiler l'idéologie de l'ordre comme non catholique et se comporte ainsi en tant que moraliste du XX^e siècle.

Dans sa contribution « Camus und das Problem der Werte » (p. 29-36) – « Camus et le problème des valeurs » –, Werner Theobald considère la fondation des valeurs comme un problème central pour la modernité. Dans la modernité, surtout pendant le siècle des Lumières et dans sa radicalisation que représente la pensée postmoderne, la critique de la métaphysique a détruit la base des valeurs qui avaient cours dans l'Antiquité et au Moyen Âge, quand celles-ci étaient considérées comme irrévocables. En partant des questions éthiques que pose Camus

dans *L'Homme révolté*, W. Theobald discute une série de propositions visant une solution pour le problème de la fondation des valeurs. Ces propositions, qui vont de l'éthique analytique jusqu'au relativisme éthique en passant par l'objectivisme éthique, restent insuffisantes, car – selon W. Theobald – un fondement ultime de la morale n'est pas opérable « pour des raisons logiques » (p. 34). Il se pose donc le problème d'une méta-responsabilité (« Metaverantwortung ») pour la morale. La « crise fondamentale de l'éthique » (« Grundlagenkrise der Ethik », p. 34), qui a été nommée par Nietzsche, réside selon Theobald dans le fait que les théories éthiques sont immanentes à leur justification. Le seul chemin permettant d'échapper à cette problématique est la pragmatique fondamentale (« die Fundamentalpragmatik ») qui trouve sa base dans la reconnaissance mutuelle et inconditionnée des êtres humains.

Deux contributions sont consacrées à la pensée moraliste et à sa réception en Espagne et en Amérique latine. Christoph Strosetzki observe dans sa contribution « Gracián als Skeptiker » (p. 245-266) des tendances sceptiques dans l'*Oráculo* de Gracián. Ces tendances ressortent quand on questionne la possibilité de la connaissance objective. Car chez Gracián, on se heurte à des obstacles explicites dans toute tentative d'établir des connaissances et de les mettre en valeur dans la communication.

Dans sa contribution « Sor Juana Inés de la Cruz als Moralistin. Eigenliebe und Genuss zwischen Anthropologie und Theologie » (p. 227-244) – « Sor Juana Inés de la Cruz comme moraliste. L'amour de soi et jouissance entre anthropologie et théologie » –, Bernhard Teuber questionne la conception de l'amour divin et de l'amour humain de l'autre et de soi dans les écrits théologiques et moralistes de la Sœur mexicaine Juana Inés de la Cruz. Il ouvre ainsi des perspectives sur l'espace de résonance théologique que trouvent les questions laïques sur l'*Amour-propre* posées par les moralistes. Au cours de sa réfutation de l'argumentation du père portugais Vieira, Sor Inés démontre que la conception de l'amour divin qui exclurait une relation mutuelle n'arrive pas à éviter les embûches de l'amour-propre (p. 242). Elle réfute ainsi toute forme que prendrait le pur amour qui renonce à une relation mutuelle. Dans sa conception de l'amour qui inclut en tout cas une forme de réponse, Sor Inés peut postuler une forme d'amour sans conditions, qui échappe aux nécessités séculaires.

Deux contributions se penchent sur des tendances moralistes en Italie : Francis Goyet interprète *Il Cortegiano* de Castiglione comme un traité pédagogique qui ne sert pas seulement à présenter les qualités d'un homme de cour, mais qui invite en même temps le lecteur à construire un habitus qui vise à aller à l'encontre des tendances négatives de la *magnanimità* princière. Dans sa contribution « Abito et magnanimità dans *Le Courtisan* de Castiglione : l'incivilité de la vertu » (p. 37-64), Goyet se range, dans son appréciation du contenu éthique du texte de Castiglione, du côté « aristotélien ». Contrairement à une conception platonicienne, elle ne présuppose pas d'idées préexistantes qui détermineraient la pensée humaine. Par conséquent, l'homme est pensé comme un être que l'on peut former. La vertu ne s'apprend que par l'exercice de la vertu. Goyet met l'accent sur le fait que l'appréciation d'une action vertueuse peut varier selon le public visé et la manière de la présenter. Tandis que le prince cherche à s'imposer avec ses bienfaits devant un grand public, l'homme de cour cherche à ne parler de ses actions qu'en passant et devant un public choisi. L'habitus de l'homme de cour lui interdit de se vanter d'une action vertueuse, tandis qu'on attend une telle attitude du prince. Le nouvel habitus de l'homme de cour remplace l'éloge de soi-même par la *sprezzatura*.

Dans sa contribution « Intertextualität und moralistische Reflexion im epischen Diskurs : Tassos Replik auf Dantes Gesang des Odysseus in der *Gerusalemme liberata* » (p. 141-156) – « Intertextualité et réflexion moraliste dans le discours épique : la réplique du Tasse dans la *Gerusalemme liberata* au chant de l'Ulysse chez Dante » –, Rainer Zaiser entame une réflexion sur les rapports littéraires entre le Tasse et Dante dans une perspective moraliste. Zaiser considère l'impact éthique de l'épisode d'Ulysse chez Dante. Dante décrit dans cet épisode une entreprise transgressive d'Ulysse qui est avide de découvertes et qui met en danger l'ordre du monde chrétien. Le Tasse, par contre, réintègre cet épisode dans le discours de la foi chrétienne

et interprète le voyage d'Ulysse vers des contrées inconnues comme une entreprise voulue par Dieu.

Une contribution est dédiée à la pensée moraliste dans les littératures slaves. Dans « Böse Götter : Zur Theologie der Bosheit bei Osip Mandel'stam, Vladimir Holan und Zbigniew Herbert » (p. 487-516) – « Dieux méchants : de la théologie de la méchanceté chez Osip Mandel'stam, Vladimir Holan und Zbigniew Herbert » –, Urs Heftrich décèle des relations à la pensée moraliste dans des œuvres de poètes russes et tchèques. Le point commun entre ces œuvres par ailleurs fort diverses est le fait qu'elles considèrent les dictatures stalinienne et hitlérienne comme formes du grand malheur et comme expression d'une « théologie de la méchanceté » (p. 488). La contribution « Moralistik und Erzählkunst im Exil. Kelemen Mikes : *Briefe aus der Türkei* » (p. 291-324) – « Pensée moraliste et art de la narration en l'exil. Kelemen Mikes : *Lettres de la Turquie* » – de Gabor Tüskés est dédiée à la littérature hongroise. G. Tüskés interprète la collection de lettres fictives de Kelmon Mikes (1794) comme une œuvre qui raconte de manière fictive une véritable expérience d'exil en Turquie. Mikes intègre dans sa narration des sentences moralistes, des exemples et des anecdotes et se réfère à plusieurs reprises à des modèles français de la littérature épistolaire (cf. p. 293 et 307).

Neuf contributions du volume collectif s'occupent de la réception en Allemagne de la pensée moraliste et des formes stylistiques qu'elle investit. Sylvia Brockstieger (« Spielarten moralistischer Prosa im 16. Jahrhundert – Die Rezeption Antonio de Guevaras in München und Straßburg », p. 123-140) décrit les processus d'appropriation et de transformation qui accompagnent les premières traductions de l'espagnol vers l'allemand des textes sur la sagesse d'Antonio de Guevara, qui était chroniqueur à la Cour de Charles V. Les traductions par le Bavarois Aegidius Alberinus, par Johann Beat Graß et par Wolfgang Hunger à Strasbourg se démarquent surtout par les traces des différentes stratégies de publication dues aux contextes respectifs catholique ou protestant. En présentant des textes dans la littérature allemande qui montrent des analogies stylistiques et thématiques avec les textes des moralistes français, Cornelia Rémi (« Moralistische Lektürepotentiale in der deutschsprachigen Literatur der frühen Neuzeit », p. 157-174 – « Potentiels de lectures moralistes dans la littérature germanophone dans la première modernité ») réfute l'opinion selon laquelle la littérature allemande était la petite dernière dans cette tendance philosophique. Les textes qu'elle a choisis parmi des auteurs des deux premiers tiers du XVII^e siècle (Zincgref, Harsdörffer, von Logau) montrent des affinités avec des textes classiques de la littérature moraliste. Comme les textes français, les textes allemands refusent de clarifier systématiquement les interférences entre des propositions dans différents chapitres ou entre des apophtegmes, invitant ainsi leurs lecteurs à des réflexions ultérieures. C. Rémi admet pourtant que la plupart de ces textes invitent seulement ponctuellement à une lecture moraliste (p. 158).

Dans « Naturrecht und Moralistik im 17. und 18. Jahrhundert », p. 267-276 – « Droit naturel et pensée moraliste aux XVII^e et XVIII^e siècles » –, Friedrich Vollhardt propose la thèse selon laquelle l'enseignement du droit naturel en Allemagne du XVIII^e siècle usurpe des fonctions qui sont propres à la réflexion moraliste en France au XVII^e siècle. Il démontre que le texte de Jacques Abbadie sur la connaissance de soi (1692, 1712 en traduction allemande) réhabilite l'amour-propre comme une variante légitime de l'amour de soi.

Dans sa contribution « Die anthropologische Charakteristik der Spätaufklärung und die moralistische Tradition : Johann Georg Zimmermann – Johann Kämpf – Johann Caspar Lavater » (p. 325-338), Lutz-Henning Pietsch étend l'investigation vers les rapports entre la médecine et la pensée moraliste chez des médecins-philosophes allemands au XVIII^e siècle. En se basant sur les écrits de « médecins-philosophes » qui s'intéressaient à la vie de l'âme, il peut démontrer que l'anthropologie empirique (qui prend une position critique envers la métaphysique) est enracinée vers la fin du siècle des Lumières dans la science de l'homme anti-spéculative et fondée sur l'observation et sur la réflexion (p. 326) de la pensée moraliste française. Des penseurs renvoient à de tels rapports depuis le XVIII^e siècle. Jörg Robert se

propose dans « Eine Analytik der Selbstliebe – Schiller und die Moralistik » (p. 339-357) – « Une analytique de l'amour propre » – de démontrer l'importance de l'*Amour-propre* dans l'œuvre de Friedrich Schiller. Robert fait apparaître que Schiller – tout au contraire du discours moraliste – crée une image positive de cet amour et la prend pour base de ce qu'il appelle la « première poétique du narcissisme » (p. 356).

Dans « Keine Sentenzen weiter ! » Goethe und die französische Moralistik » (p. 359-375) – « Plus de sentences ! » Goethe et la pensée moraliste française » –, Stefan Keppler-Tasaki propose une investigation de l'œuvre de jeunesse de Goethe. Il peut démontrer que contrairement à l'opinion répandue qui ne voit que très peu de rapports entre l'écrivain allemand et la pensée moraliste française, cette dernière prend beaucoup de place dans l'œuvre de Goethe, par exemple sous forme des réflexions de l'abbé dans *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (*Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*) et également dans les *Aufzeichnungen in Italien* (*Notes en Italie*). L'auteur cherche à expliquer la naissance de l'opinion selon laquelle Goethe aurait été indifférent à la pensée moraliste française, opinion qui se révèle non fondée.

Ralph Häfner décrit dans « Die Klugheit der Adler im Prozeß der Zivilisation : Friedrich Schlegel und Nicolas Chamfort » (p. 393-402) – « La sagesse des aigles dans le processus de la civilisation : Friedrich Schlegel et Nicolas Chamfort » – la réception de Chamfort par Schlegel, et démontre que la pensée du fragmentaire de Chamfort est transformée par Schlegel sur la base d'une nouvelle forme de réflexion esthétique et anthropologique.

Dans « Die Sprache des verlorenen Postens – Ernst Jüngers *Rivarol* » (p. 523-537) – « La langue d'une cause perdue – *Rivarol* par Ernst Jünger » –, Stefan Knödler décrit la réception du penseur moraliste de la fin du XVIII^e siècle et caractérise la traduction de l'œuvre de *Rivarol* par Ernst Jünger comme une adaptation aux positions et préoccupations du XX^e siècle.

Dans « Elias Canetti *Der Ohrenzeuge* – Wiederkehr der Moralistik ? » (p. 539-555) – « *Le témoin auriculaire* par Elias Canetti – Retour de la pensée moraliste ? » –, Markus Fauser caractérise Elias Canetti comme un écrivain auquel on pourrait adjuger le titre de « moraliste du XX^e siècle », et ceci malgré tous les changements qu'il applique à la forme des textes moralistes : Canetti s'est servi d'un style aphoristique et critique qui lui sert à décrire – en partie d'une manière caricaturale – des personnages inachevés qui sont des prototypes de l'inauthenticité et de l'aliénation moderne.

Trois contributions du collectif sont dédiées à la pensée moraliste en Angleterre et trois autres à sa réception aux États-Unis. Rüdiger Ahrens présente dans sa contribution « Die Anfänge der Moralistik in England : Francis Bacon und die Folgen » (p. 175-190) – « Les débuts de la pensée moraliste en Angleterre : Francis Bacon et les conséquences » – l'époque qui a vu naître l'essai anglais dont le premier auteur est Francis Bacon. Patrick Müller constate dans « Shaftesbury : Moralist oder Moralphilosoph ? » (p. 277-290) – « Shaftesbury : penseur moraliste ou philosophe de la morale ? » – que Shaftesbury est interprété différemment dans les traditions de l'enseignement angliciste et romaniste. Dans la tradition angliciste, l'œuvre de Shaftesbury est acceptée comme autonome par rapport à sa relation à la philosophie scolaire, aux formes littéraires et esthétique et aux objectifs pédagogiques. Dans la tradition romaniste, par contre, cette œuvre est vue dans une relation étroite avec la pensée moraliste française. En se basant sur des extraits des revues littéraires anglaises, Stefanie Lethbridge établit dans « Masters of common life » – Moralistik im *Tatler* und *Spectator* » (p. 377-392) un parallèle entre les salons français du XVII^e siècle et les cafés anglais du XVIII^e siècle, qu'on peut identifier comme les lieux où se forme un public critique. Elle montre dans quelle mesure « les objectifs et stratégies de la pensée moraliste » (p. 392) concourent à ce processus de transformation culturelle qui crée la société anglaise au XVIII^e siècle. Jörg Thomas Richter examine dans « Moralistik in frührepublikanischen Erziehungsschriften » (p. 423-435) – « Pensée moraliste dans des écrits pédagogiques de la jeune république » – la transformation et la banalisation des sentences moralistes en des textes qui suivent des objectifs profanes et utilitaristes et qui trouvent leur place dans des livres servant à l'apprentissage de l'écriture au

XVIII^e siècle. Dans « Moralistik im Dienst einer utilitaristischen Ethik : Benjamin Franklins *Autobiography* » (p. 437-455) – « Pensée moraliste au service d'une éthique utilitariste : l'*Autobiography* de Benjamin Franklin », Kurt Müller propose une analyse du texte de Franklin comme exemple d'appropriation et de recyclage partiellement utilitariste et partiellement humoristique des sentences moralistes. Clemens Spahr se consacre dans sa conférence « Der aphoristische Stil des amerikanischen Transzendentalismus » (p. 457-468) au style aphoristique du courant du « transcendantalisme » au sein de la philosophie américaine. Il démontre que la description fragmentée et pointue d'observations critiques de la société permettait aux poètes des cercles transcendentalistes de communiquer leurs idées concernant l'existence au sein de la nature et le rejet de l'enrichissement mercantile.

Cet ouvrage collectif paru en 2011 montre de manière impressionnante et convaincante que la réflexion sur la littérature moraliste française, sur ses précurseurs et sur sa réception internationale est très vivante en Allemagne et invite toujours à des questions interdisciplinaires fécondes. Le charme de ce tome réside dans le fait qu'il parvient à mettre en valeur les multiples ramifications et transformations des textes de ce courant. La pensée moraliste se révèle une fois de plus un instrument de réflexion puissant qui n'a rien perdu en prégnance, en actualité et en attractivité jusqu'à aujourd'hui.

ROLF LOHSE