

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 39 (1989)  
**Heft:** 4

**Buchbesprechung:** Bibliographie

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 04.05.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

EPICURE, *Lettres et Maximes*. Texte établi et traduit avec une introduction et des notes par Marcel Conche, Paris, PUF 1987, 328 p.

Histoire de  
la philosophie

Il s'agit d'une réédition revue d'un ouvrage paru en 1977 aux Editions de Mégare. M. Conche y présente les textes essentiels d'Epicure qui nous sont parvenus: les Lettres à Hérodote, Pythoclès, Ménécée, suivies des Maximes Capitales et des Sentences Vaticanes. Les textes à proprement parler (édités avec le grec en regard) sont précédés d'une longue introduction (pp. 13-93), où l'A. analyse successivement: 1) «La méthode de Démocrite» (pp. 13-20); 2) «Epicure: la méthode du savoir» (pp. 20-39); 3) «La méthode du bonheur» (pp. 40-93), qui est en fait un commentaire de la *Lettre à Ménécée* et des deux collections de maximes. — Dans son introduction, l'A. interprète les importants témoignages de Sextus sur Démocrite et Epicure (en particulier Adv. Math. VII, 135-140 et 203-216). Si chez Démocrite «les atomes et le vide, invisibles aux sens» (p. 15) sont connus par l'intelligence uniquement, Epicure montre (en particulier dans la *Lettre à Pythoclès*, p. 193), que la connaissance intellectuelle est indissociable de la connaissance sensible et que la physiologie (ou connaissance de la nature) n'admet pas de méthode a priori. Privilégiant la sensation comme moyen de connaissance et faisant même d'elle un des quatre critères de la vérité, la pensée épicurienne est représentative de la tendance généralement anti-dogmatique de la philosophie hellénistique, qui tend, comme le scepticisme (mais avec des conséquences opposées), à identifier l'être et l'apparaître (ou phénomène) (p. 27). «Pour Pyrrhon il n'y a que les pures apparences sans rien qui apparaisse, mais pour Epicure, dans l'apparence sensorielle, ce qui apparaît est l'étant lui-même» (p. 29).

Si «la méthode du savoir», telle qu'elle est résumée par Epicure dans la *Lettre à Hérodote* (qui nous est connue, comme les deux autres, grâce à Diogène Laërce), fait preuve d'un éclectisme parfois brouillon, les textes moraux sont d'une autre trempe. Il faut cependant admettre que la physiologie est, dans l'esprit même d'Epicure, un préalable indispensable à l'individu qui recherche l'autarcie et l'ataraxie (*Lettre à Pythoclès*, p. 191). — Les principaux freins moraux qui empêchent l'homme d'atteindre la sagesse sont, selon la *Lettre à Ménécée*: 1) la crainte des dieux; 2) la crainte de la mort; 3) l'illimitation des désirs; 4) l'incapacité de supporter la souffrance. A ces craintes, Epicure répond de la façon suivante: 1) parce que les dieux sont des dieux, ils se désintéressent des affaires humaines et notre crainte est par conséquent infondée; 2) c'est d'autre part parce que la mort n'est absolument pas un événement de la vie que notre crainte est insensée («La mort n'est rien par rapport à nous; car ce qui est dissous ne sent pas, et ce qui ne sent pas n'est rien par rapport à nous», *Maximes Capitales*, n° 2, p. 231). Epicure s'insurge à ce propos contre les poètes, tel Homère, qui par l'invention de mythes trompeurs auraient contribué à fausser la vérité. «Epicure combat, par la clarté rationnelle, la fausse clarté que les récits de type religieux, les mythes, jettent sur l'origine de l'homme et sur sa destinée» (p. 49); 3) seule la régulation des désirs permet d'atteindre le bonheur: les désirs illimités n'étant pas conformes à la nature, le sage saura les bannir, pour ne retenir que les désirs à la fois naturels et nécessaires, dont le prototype est la faim. Le sage saura avec prudence (phronèsis, p. 225) refuser «beuveries et festins continuels» (p. 223), qui n'ont rien à voir avec les plaisirs que l'Epicurien veut atteindre; 4) pour vaincre la souffrance (thème qui rejoint les préoccupations des Stoïciens), Epicure distingue les souffrances très intenses et de brève durée, des souffrances longues,

mais de faible intensité. Les premières cessent d'habitude rapidement ou alors elles entraînent la mort (et ne sont donc pas à craindre); les secondes sont supportables si nous savons en rire et nous souvenir des joies passées. — Ainsi, Epicure en vient à définir le sage comme celui qui «confronté aux nécessités de la vie, sait, dans le partage, plutôt donner que prendre: si grand est le trésor de la suffisance à lui-même qu'il a trouvé» (Sent. Vatic., n° 44, p. 259). L'ouvrage est complété par un index des matières détaillé ainsi que par une solide bibliographie.

STEFAN IMHOOF

CLAUDE CALAME (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, Labor et Fides, 1988, 242 p.

Cet ouvrage regroupe les communications d'un colloque tenu à Lausanne en 1987. Comme C. Calame le souligne dans son introduction, les approches modernes du mythe reflètent au moins deux conceptions contradictoires: il est considéré d'une part, dans le sillage de Lévi-Strauss, comme ayant acquis «le statut d'une réalité universelle» (p. 7), alors que pour d'autres, il serait impossible à définir, étant donné «que dans les multiples classifications des récits que nous offrent les cultures différentes de la nôtre, aucune catégorie ne correspond à notre concept de mythe» (p. 9). D'un côté donc, le mythe comme réalité et de l'autre, comme objet improbable. Cependant, quelle que soit la tendance théorique qu'ils choisissent, tous les auteurs du recueil sont au moins d'accord sur deux points: 1) il existe en Grèce ancienne des récits reconnus par les Grecs eux-mêmes et par nous, dans leur sillage, comme des «mythes»; 2) ces récits peuvent encore être «compris» de nos jours, au sens où ils peuvent continuer à faire l'objet d'études, d'analyses et de commentaires, bref que cette «Arbeit am Mythos», dont parle H. Blumenberg, peut se poursuivre aujourd'hui. — Evoquons brièvement les principales études (14 en tout) contenues dans cet ouvrage divisé en six parties. La première, intitulée *Mythographies*, contient un texte de M. Détiéne, dans lequel il commence par régler ses comptes avec son ex-collaborateur L. Brisson, auteur de l'excellent livre *Platon, les mots et les mythes* (Maspero 1982), auquel il reproche (sans argumenter) «de glisser dans l'oreille [de Platon] quelques-unes de nos idées toutes faites sur le mythe en général» (p. 21). Puis il analyse quelques extraits du *Timée* et du *Critias* pour montrer où se situe la distinction entre mythe et histoire. La seconde partie intitulée *Formes épiques* contient une étude de J. Bremmer sur la figure de Méléagre dans la poésie homérique, une analyse des rapports entre mythe et fiction dans les *Métamorphoses* d'Ovide par F. Graf et une étude structurelle des rapports entre l'enfant et l'oracle de E. Pellizer. Dans la troisième partie («Discours historiques») sont regroupées des études qui analysent le rapport mythe (fiction)/histoire (réalité). P. Borgeaud montre dans une description des transformations du mythe d'Attis que «l'histoire est, ici, celle des transformations du récit» (p. 100), réduisant ainsi l'histoire aux transformations internes repérables à travers les diverses versions d'un même mythe. A partir de l'analyse d'un passage d'Hérodote (IV, 150-158), C. Calame affirme que le mythe est, pour lui, une «élaboration discursive et secondaire à partir de la réalité expérimentale et culturelle, tendant à construire un objet symbolique par l'intermédiaire d'un récit» (p. 117). La quatrième partie («*Mises en scène tragiques*») réunit des études consacrées au rapport mythe-tragédie. D. Lanza insiste avant tout sur le travail qu'ont effectué les Tragiques sur le mythe et N. Loraux montre l'influence que le nom propre a sur le destin du héros (p. ex. Oreste). Dans «*Langages iconiques*», partie consacrée aux représentations des mythes dans les arts plastiques, on remarquera l'étude de C. Bérard qui décrit la frise qui est de «toutes les frises sculptées par les sculpteurs antiques (...) la plus riche, sur tous les plans

et notamment sur celui de la narration des mythes» (p. 187), celle de l'hérôon de Trysa, en Lycie. La dernière partie («*Contes et Fables*») contient une étude de L. Edmunds qui se livre à une comparaison entre le mythe d'Œdipe et une légende birmane. L'A. montre que le but d'une telle comparaison, dont le principe pourrait être systématisé, est de faire «apparaître un phénomène de variation entre un récit grec et un récit non grec du même type, ce qui nous permet de préciser la spécificité de la forme grecque» (p. 214). Dans son texte consacré au rôle de l'*ainos* chez Hérodote, G. Nagy tente de montrer les différences existant entre une fable, un récit historique et un mythe. — Dans l'ensemble, ce recueil témoigne de la vitalité et de la technicité des études sur la mythologie grecque. On consultera avec intérêt la riche bibliographie (ne contenant que des textes récents) qui suit chaque article. Un regret cependant: il manque quelques études plus philosophiques qui permettraient au moins de poser d'une façon plus systématique la question de la définition du mythe, à défaut de pouvoir convenablement la résoudre.

STEFAN IMHOOF

ILSETRAUT HADOT, (éd.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*; Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1<sup>er</sup> oct. 1985), éd. De Gruyter, Berlin, New York, 1987, 405 p.

Cet ouvrage réunit les actes du colloque organisé par le *Centre de Recherches sur les œuvres et la pensée de Simplicius* (C.N.R.S.) fondé par I. Hadot. Simplicius est un néoplatonicien du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, commentateur d'Aristote (*Catégories, De Anima, De Caelo* et *Physique*). Ces écrits restent une source essentielle pour de nombreux fragments de Présocratiques. — Dans le texte qui ouvre le recueil, I. Hadot traite de «La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes» (pp. 3-39), en insistant sur la difficulté d'établir un bilan sur les recherches simpliciennes en pleine effervescence. L'A. montre, contre K. Praechter, qu'on ne saurait établir de différences doctrinales évidentes entre l'école platonicienne d'Athènes et celle d'Alexandrie (p. 7). D'après les recherches les plus récentes, Simplicius se serait établi après 532 dans la ville de Hārran (Carrhae en latin) «ville byzantine de langue gréco-araméenne» (p. 10), où la tradition philosophique hellénique devait se maintenir jusqu'au dixième siècle, en plein empire abbasside. C'est ce que démontre M. Tardieu, dans un article cité par l'A. et paru dans le *Journal Asiatique* (274, 1986), intitulé *Šābiens coraniques*. De Tardieu, précisément, est le second texte du recueil: «Les calendriers en usage à Hārran d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote» (pp. 40-57). Tardieu compare différents calendriers cités par Simplicius et des auteurs arabes. Il établit que «l'ordre des saisons adopté par Simplicius pour énumérer et classer les calendriers groupe d'abord deux calendriers luni-solaire (attique et asiate), puis deux calendriers solaires (romain et arabe)» (p. 55). Ce syncrétisme est caractéristique de l'ambiance intellectuelle dans laquelle vivaient les Néoplatoniciens de Hārran, qui concevaient que le philosophe devait être «l'hiérophante du monde entier» (Marinus, cité p. 57). — La seconde partie du recueil, intitulée «Aspects doctrinaux», contient six études. Deux sont de P. Hoffmann et portent respectivement sur «*Catégories* et langage selon Simplicius» (pp. 61-90) et la polémique entre Simplicius et Jean Philopon (pp. 183-221). Dans la première étude, Hoffmann rappelle le cursus suivi par l'apprenti philosophe, qui étudie successivement les «Petits mystères» (le *Manuel* d'Épictète, l'*Isagôgè* de Porphyre, l'œuvre d'Aristote) et les «Grands mystères», c'est-à-dire l'œuvre de Platon (culminant avec la lecture du *Timée* et du *Parménide*) (p. 63). Puis Hoffmann s'interroge sur l'interprétation simpliciennne des catégories: sont-elles des mots (phônai), des êtres (onta) ou des notions (noêmata)? C'est Alexandre d'Aphrodise

qui a réalisé la première synthèse des trois interprétations (p. 71) et Simplicius nous en fournit une à son tour. Dans son article intitulé «Simplicius et l'«école» éléate» (pp. 166-182), N.-L. Cordero montre que l'«école» éléate n'a eu qu'une existence fictive et il insiste dans une seconde partie sur l'importance déterminante de Simplicius comme témoin essentiel et parfois unique des fragments de Parménide, Zénon et Mélissos (p. 168). — Les deux dernières parties sont plus proprement philologiques. Dans la troisième («Transmission des textes»), on trouve trois études: la première, de l'éditrice du recueil, recherche dans les manuscrits des fragments du commentaire perdu (définitivement?) de Simplicius sur la *Métaphysique* d'Aristote (pp. 225-245). L. Tarrán analyse dans «The text of Simplicius' Commentary on Aristotele's Physics» (pp. 246-266) les manuscrits de cet écrit. Il établit que la lecture attentive des versions du texte de Simplicius permet de rectifier une conjecture de Karsten, mal comprise par Diels, à propos du fragment 6 (vers 1) de Parménide (p. 254). Dans la quatrième partie («Survie»), T. Bossier analyse les «Traductions latines et influences du commentaire de *In De Caelo* en Occident (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)» (pp. 289-325) et P. Hadot «La survie du Commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Épictète du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles» (pp. 326-367).

STEFAN IMHOOF

SIMONE GOYARD-FABRE, *Philosophie politique, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, PUF, Paris, 1987, 543 p.

L'A., spécialiste de la philosophie politique, synthétise ici la somme impressionnante de ses connaissances. L'ouvrage, qui paraît dans la collection «Droit Fondamental», est un précis des idées et des doctrines politiques, qui intéressera tant les philosophes que les historiens ou que les politologues. Pensé comme un parcours à la fois historique et systématique, le livre est divisé en trois grandes parties intitulées respectivement: 1) «L'invention des républiques modernes ou généalogie de l'Etat»; 2) «Les triomphes et les avatars du rationalisme politique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles» et 3) «Le républicanisme et ses vertiges». Ces trois parties sont articulées en paragraphes tous numérotés, ce qui favorise la lisibilité. Cette tripartition reflète, pour l'A., les principales étapes de la philosophie politique moderne. Au «temps des prolégomènes» du XVI<sup>e</sup> s., caractérisés par la «clarification conceptuelle» ayant abouti à l'établissement du «diagramme théorique de l'Etat» (p. 15), succède aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles «la recherche des fondations», c'est-à-dire la recherche «des principes qui fondent théoriquement la cohérence d'une politique et la possibilité de son effectuation» (id.). Enfin, l'on s'est interrogé sur l'énigme «de l'homme et de sa destination» (p. 16). Il ressort de cette clarification que «la philosophie politique entretient avec l'*histoire* des rapports nécessaires et étroits» (p. 12). En effet, l'histoire fournit au philosophe politique les faits positifs à partir desquels il pourra, par une «attitude comparative» (p. 13), s'interroger sur l'«essence» du fait politique. Cette recherche, dont on peut «dire qu'elle est l'*histoire de l'esprit*» (p. 18), «prend le visage de l'*humanisme*» (id.), mais n'influence pas directement le cours des événements historiques. En effet, «le philosophe politique n'a pas à être un homme d'action» (ibid.). Mettant en évidence la rationalisation progressive des concepts politiques qui culmine avec les Lumières, dans le fait que «l'homme était, enfin, devenu majeur» (p. 522), l'A. insiste parallèlement sur le fait que «l'irrationnel s'insinue toujours et, parfois, déferle de manière tragique» (p. 523) dans la politique. On voit ainsi que «la maîtrise rationnelle de la politique, en laquelle la philosophie classique avait cru voir l'affirmation de l'homme, risque de se convertir en son contraire: elle fait de la sphère politique une immense machine en laquelle les puissances de la

technocratie tiennent lieu — ô dérision — d'une réflexion humaniste» (id.). L'A. insiste cependant sur le fait que le but de la pensée politique reste de rendre à l'homme sa dignité et que celle-ci est donc inséparable d'un humanisme bien compris, «dont l'enjeu n'est rien de moins que *l'humanité de l'homme*» (p. 525). — Si cet ouvrage contient la description des idées politiques d'auteurs majeurs, tels que Machiavel, More, Hobbes, Montesquieu, Rousseau ou Kant, l'A. analyse également des penseurs moins connus comme Claude de Seyssel, Francisco de Vittoria ou Guez de Balzac. A côté de certaines analyses fouillées, on relèvera également les inévitables lacunes dues au genre même de l'ouvrage: ainsi dans le chapitre consacré à More (pp. 93-95), on ne trouve rien sur le contenu même de son *Utopie*, mais l'on apprend que c'est «un texte immortel dont on n'aura jamais fini de tenter l'interprétation» (p. 93). Ou bien les pages sur l'anarchisme sont trop partiales pour un livre à prétention encyclopédique. Ainsi, l'A. affirme-t-elle sans citer de textes que «l'anarchisme apparaît comme ... fondamentalement négateur» (p. 418). De même, on voudrait comprendre en quoi «la liberté absolue est aux antipodes d'une liberté vraie» (p. 424). Signalons, enfin, que chaque chapitre se clôt sur une section intitulée «pour aller plus loin», qui consiste en une bibliographie substantielle et détaillée.

STEFAN IMHOOF

*Religion et politique dans les années de formation de Hegel*, (Raison dialectique), Lausanne, L'Age d'Homme, 1982

Ludwig Hasler (*Hegel et les Lumières*) se demande comment l'interprétation de Hegel a pu opposer à un tel point rationalistes et irrationalistes, qui voulaient faire de lui un penseur spécifiquement allemand, «vacciné contre les Lumières, religieux et irrationnel» (p. 10). En 1785, Offerdinger — un maître de Hegel — explique la dernière demande de Socrate, sacrifier un coq à Esculape, en raison de la confusion que le poison aurait provoquée dans la conscience du mourant. Hegel, déjà à la recherche de synthèse, préfère penser qu'il s'agit là du respect des coutumes. A Berne, Hegel écrit: «La sagesse est autre chose que l'*Aufklärung*, (...) elle ne s'est pas procuré ses convictions sur le marché commun. Elle parle du fond du cœur»; «Les lumières ne sont pas de nature à pouvoir conférer de la moralité aux hommes» (pp. 20-21). Dès la période de Francfort, il s'en prend aux Lumières qui refusent le moment sceptique, leur autolimitation. Dans la discussion, H. S. Harris fait remarquer que la relation de Rousseau aux Lumières n'est pas moins complexe. Christophe Jamme (*Hegel lecteur de Jean de Müller*) présente les notes de lecture de Hegel sur les œuvres de l'historien suisse Jean de Müller. Ce dernier fut renié par ses amis pour avoir choisi la France après l'effondrement de la Prusse. Son destin est au centre des contradictions des libéraux contraints de choisir entre Napoléon et le nationalisme romantique. Cette situation contradictoire a évidemment marqué Hegel, dont la philosophie politique se veut un dépassement de cette alternative. — Bernard Bourgeois (*Naturel et positif dans les écrits bernois de Hegel*) rappelle que ce que Hegel appelle le «positif» n'est jamais valorisé. Le positif est «ce qui n'a pas été postulé par la raison, voire la contredit» (p. 65). Pourtant, c'est bientôt le rationnel lui-même qui est accusé d'empêcher l'accès au «naturel» (la figure de Jésus, contre le christianisme «positif», mais contre les Lumières). — La gestation du système hégélien ne semble pas avoir été elle-même dialectique, au sens où, même dans la période bernoise, le procès du rationalisme s'associe au procès de l'irrationnel. E. E. Harris, l'auteur de *Nature, esprit et science moderne*, reprend les principaux objets de la méditation hégélienne: la Cité grecque et la personne de Jésus. Il insiste sur la continuité du projet hégélien et sur le rôle de la logique dans «un mysticisme où le mystère a été dissous»

(p. 94) (*Foi et raison dans la pensée du jeune Hegel*). J. L. Vieillard-Baron (*L'influence platonicienne dans la formation platonicienne de Hegel*) rappelle le mot de Hölderlin dans *Hyperion*: «Saint Platon, pardon. On a gravement péché contre vous», et la phrase de l'article sur le *Droit naturel*: «*Politeuein*, c'est philosopher». — H. S. Harris, l'auteur de *Le développement de Hegel*, reprend le problème de la relation maître-esclave et l'interprète comme purement spéculative, contre Jean Wahl, Jean Hyppolite et surtout Kojève (*La servitude sociale et conceptuelle dans l'élaboration de la Phénoménologie*). Rodolphe Meyer (*Propriété et droit chez Hegel*) veut montrer dans Hegel un défenseur de la propriété privée. «Dans la société civile/bourgeoise (*bürgerliche*) la personnalité de l'individu en soi infinie parvient en tant que telle à sa réalisation» (p. 155). Dans la discussion Ph. Muller restitue cette défense de la propriété dans le cadre de la servitude, mais la relativise en insistant sur le renouveau de la liberté civile, apporté par la Révolution. — On regrette que les éditeurs du colloque n'aient pas donné d'indications sur les auteurs et les participants, comme ils l'ont fait dans le récent *Marx et les sciences humaines* (1987). On regrette aussi qu'ils aient sacrifié à la coutume germanique de présenter les noms propres en majuscules. Sur ce point également, le colloque sur Marx est revenu à la «civilisation».

CHRISTOPHE CALAME

**Philosophie contemporaine** OTTFRIED HÖFFE (éd.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977, 303 p.

Cet ouvrage collectif offre un aperçu des débats que la théorie de la justice de Rawls a suscité aux U.S.A. et en Grande-Bretagne; il propose également une contribution allemande à ces discussions. O. Höffe, éditeur et présentateur de cet ensemble de textes, insiste sur l'importance de la question de la justice, remise au centre de la réflexion philosophique internationale grâce à l'originalité et à la portée du travail de Rawls, qui fait aussi appel à d'autres disciplines telles que l'économie et la psychologie notamment. Höffe commence par présenter cette théorie en mettant particulièrement en évidence ses implications en matière de philosophie pratique. A partir de là, les articles rassemblés figurent sous trois rubriques. Dans le premier chapitre sont abordées les questions de méthode. Brian Barry conteste la rationalité à laquelle Rawls recourt pour établir les deux principes fondamentaux de la justice. Norbert Hoerster examine la théorie qu'utilise Rawls pour fonder de manière cohérente les normes qu'il propose. P. H. Nowell-Smith retrace méthodiquement la démarche qui structure cette théorie de la justice. Karl G. Ballestrem fait apparaître quelques difficultés de méthode, en particulier en ce qui concerne le fondement et l'universalité des principes de justice. Ces difficultés ne remettent pas en cause cette théorie de la justice mais en précisent la nature et appellent un travail critique plus profond. — Le deuxième chapitre est consacré aux principes de justice. H. L. A. Hart discute de la priorité de la liberté telle que Rawls l'établit et de ses conséquences sur la délimitation de l'usage de la liberté. Et Richard W. Miller confronte la prétention de Rawls d'établir des principes de justice à partir de la situation originelle à la théorie marxiste des conflits sociaux. — Dans le troisième chapitre sont pris en considération les aspects économiques et sociaux de cette théorie de la justice. Kenneth J. Arrow considère que la richesse de la théorie de Rawls se montre par le nombre de questions pratiques qu'il est possible de lui poser, et pour lesquelles il n'y a certes pas de réponses détaillées mais un répondant utile parce que fertile. Benjamin R. Barber présente des objections aux

justifications que Rawls donne à la justice. Des difficultés psychologiques et politiques existent, et même, Barber veut montrer la difficulté d'évaluer correctement les données que la théorie de la justice est censée ordonner. Michael Gagnier s'arrête sur le principe d'économie de Rawls et le discute du point de vue de l'économie politique. Comment est-il possible d'amener l'individu à renoncer à quelque chose? A. K. Sen compare les solutions de Rawls et de Bentham en ce qui concerne le problème de la distribution. La justice distributive d'inspiration utilitariste ou rawlsienne peut être formalisée, ce qui permet de montrer leurs difficultés respectives à résoudre certains problèmes car, dans les deux cas, il y a unilatéralité. L'ouvrage se termine par une bibliographie choisie de 131 titres d'articles consacrés à la théorie de la justice de Rawls. La lecture de cet ouvrage sera utilement prolongée par celle de *Individu et justice sociale, autour de John Rawls*, éditions du Seuil, Paris 1988, 317 p. Ce livre est composé d'articles issus de deux colloques consacrés à la théorie de la justice de Rawls à Paris en 1985 et 1987. Il se termine par un important article de Rawls de 1983.

FRANÇOIS ROCHAT

EDMUND HUSSERL, *La Terre ne se meut pas*, Editions de Minuit, Paris, 1989, 94 p.

Les trois textes posthumes de Husserl publiés aujourd'hui sont les manuscrits D 17 «L'arche-originare terre ne se meut pas», D 18 «Notes pour la constitution de l'espace» et D 12 IV «Le monde du vivant présent et la constitution du monde ambiant extérieur à la chair». Rédigés entre 1931 et 1934, ces textes, succincts et elliptiques, posent trois questions essentielles à la compréhension de l'être humain et de son rapport au monde: 1) nous marchons sur le sol terrestre, mais peut-on admettre que celui-ci soit le fondement dernier de tout ce qui est, mouvement ou repos? 2) nous sommes dans un monde où l'expérience sensible joue un très grand rôle; quelle est la place de la sensibilité individuelle dans la constitution de l'espace? 3) nous sommes parmi les choses; qu'en est-il du monde extérieur à ma perception? — Le premier document, écrit entre le 7 et le 9 mai 1934 (selon Didier Franck, traducteur se référant aux documents remis par le directeur des Archives Husserl de Louvain), est une des plus audacieuses tentatives de réduction de Husserl pour confirmer que «la vie constituante est l'ultime source de tout droit et de tout être» (p. 9). Texte presque contemporain de l'opuscule de Heidegger, «L'origine de l'œuvre d'art», cette étude est un approfondissement en vue de saisir ce que représente la terre dans la philosophie de Husserl, ce qu'est sa «géo-logie». Il nous semble particulièrement intéressant de mettre en parallèle les deux textes pour comprendre les éléments philosophiques qui ont amené la séparation de deux des plus grands penseurs de l'Occident: la signification du sol, de la terre, de l'attachement au sol natal, et surtout de ses conséquences pour l'engagement politique. En même temps, le texte de Husserl préfigure la théorie gadamérienne des «horizons de sens», de la compréhension comme ouverture de l'horizon de sens. Il pose également la question de la possibilité du référent ultime: si tout est mouvement, rien n'est mouvement; où se trouve alors le fond sur lequel repose ce qui se meut? L'Arche-originare Terre ne se meut pas, nous répond Husserl. — Le deuxième document (D 18) «donne une idée très claire du style propre à la pensée husserlienne: mise en œuvre radicale et constante de l'exigence d'une philosophie absolument sans présupposition, règle du 'rien ne va de soi'.» (p. 33) —

Le dernier document tente la constitution du monde extérieur, des choses extérieures à la chair. Signalons qu'à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort de Husserl, les Editions de Minuit ont consacré le numéro 21 de la revue *Philosophie* au père de la phénoménologie. Nous y trouvons, entre autres, un inédit de Husserl, «Téléologie universelle», ainsi qu'une excellente étude de D. Souche-Dagues, «La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*» où l'auteur, se référant à l'exemplaire annoté par Husserl de l'œuvre de Heidegger, relève avec minutie les points critiques de la relation de pensée entre ces deux grands philosophes. Trois enjeux semblent guider, selon Souche-Dagues, l'opposition déclarée de Husserl à l'œuvre de Heidegger: la reconquête du sol de la «constitution», de la subjectivité et de l'intentionnalité. Toute la lecture husserlienne de Heidegger pourrait n'être qu'une incompréhension du lieu du discours heideggerien. Nous trouvons aussi un bon résumé de la pratique phénoménologique dans l'article d'Adolf Reinach, «De la phénoménologie».

JACQUES SCHOUWEY

EUDALDO FORMENT (éd.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelone, Universidad de Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, 205 p.

L'ouvrage réunit six conférences données dans le cadre d'un cours spécialisé de l'Université de Barcelone consacré aux tendances actuelles (i.e. au XX<sup>e</sup> siècle) de la philosophie en Amérique latine. A. Guy donne tout d'abord une vue systématique des grandes tendances philosophiques et de leurs principaux promoteurs. Guy distingue neuf «écoles», qu'il vaut la peine de mentionner: 1) la pensée de Bergson, reprise par A. Deustua, A. Caso, J. Vasconcelos, C. Alberini, E. Molina notamment; 2) la forte influence d'Ortega y Gasset, en particulier en Argentine et au Mexique (L. Zea, S. Ramos); F. Lopez Frias consacre d'ailleurs à Ortega y Gasset un article détaillé dans ce recueil; 3) le thomisme (O. Derisi en Argentine); 4) le spiritualisme chrétien, illustré surtout par le Mexicain Basave Fernández del Valle, auquel E. Forment consacre un article particulier; 5) le marxisme, exposé par J. C. Mariátegui («le Gramsci péruvien»), C. Prado (Brésil), C. Astrada (Argentine); 6) la phénoménologie et l'approche existentialiste, illustrées par l'Argentin F. Romero; 7) la logique mathématique (inspirée du «Cercle de Vienne»), proposée par M. Bunge (Argentine) et F. Miro Quesada (Pérou); 8) le rationalisme critique, auquel C. Vaz Ferreira a consacré ses travaux (dans ce recueil, J. M. Romero consacre une étude détaillée à ce philosophe uruguayen); 9) le progressisme chrétien, mieux connu en Europe grâce aux travaux de Gutiérrez, Cardenal, Dussel et Boff, etc. R. Fornet-Bétancourt, dans son exposé consacré à cette dernière tendance, rappelle les deux lignes de force de la recherche philosophique (qu'on retrouve aussi en théologie) en Amérique latine: la recherche d'une identité culturelle propre, attentive à la reprise de la sagesse et de la culture populaires indiennes (voir les travaux des chercheurs argentins R. Kusch et C. Cullen), et l'analyse socio-politique, qui doit aider à l'émancipation des peuples de ce continent. — Les apports généraux de la réflexion latino-américaine nous semblent d'au moins trois ordres: lutte contre l'eurocentrisme, nouvelle approche de la relation entre culture et philosophie (ou théologie), mise en question de la valeur de la tradition en philosophie, pour rechercher une (nouvelle) identité, originale et libérée.

JEAN-LUC BLONDEL

JACQUES NICOLE, *Au Pied de l'Écriture*. Histoire de la Traduction de la Bible en Tahitien, Haere po no Tahiti, Papeete, 1988, 243 p. (Diffusion: D. M., ch. des Cèdres 5, 1004 Lausanne, au prix de SFr 55.—).

Ce travail de doctorat à l'Université de Lausanne, couronné par le prix de la Société Académique Vaudoise, raconte l'histoire passionnante de l'évangélisation de Tahiti sous l'angle de la traduction progressive de la Bible en langue vernaculaire. Le grand mérite de cet ouvrage, assorti de beaux tableaux et photos historiques, tient dans la présentation méticuleuse de toutes les composantes qui entourent une première traduction de la Bible, et de toutes les autres qui jalonnent les révisions partielles, les essais de traductions nouvelles, sans encore arriver à une œuvre achevée comme la première, considérée par les Tahitiens comme pièce-maîtresse de leur identité culturelle. Pluridisciplinaire, cette thèse est une contribution merveilleuse aux études océaniques et à l'histoire missionnaire du XIX<sup>e</sup> siècle.

KLAUSPETER BLASER

WALTER WRESZINSKI, *Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte, Teile I und II (1988) und III (1989)* (Les Classiques de l'Égyptologie), Slatkine Reprints, Genève, 13 p. + 1000 pl.

Après avoir réimprimé le *Culte Divin Journalier* de A. Moret en 1987, la série des «Classiques de l'Égyptologie» présente à ses lecteurs un ouvrage majeur, l'*Atlas* de Wreszinski, devenu trop rare au fil des ans. L'auteur a effectué les relevés photographiques et le dessin au trait des principaux monuments de la civilisation pharaonique. L'essentiel de la documentation concerne les cultes divins et funéraires sur une période de plus de quinze siècles. L'Atlas permet ainsi de se rendre compte à la fois des croyances et de leur évolution, ainsi que des changements dans la sensibilité esthétique d'un peuple qu'on a eu trop tendance à considérer comme toujours fidèle à ses origines. Chaque œuvre de la série est précédée d'une préface qui fournit les compléments bibliographiques nécessaires. — Il faut souhaiter que cette initiative se prolonge par l'impression d'autres livres comme ceux qui sont déjà disponibles, qui sont non seulement beaux, mais surtout utiles pour le spécialiste et pour l'homme cultivé.

MASSIMO PATANÈ

PH. DERCHAIN, U. VERHOEVEN, *Le voyage de la déesse libyque* (Rites Égyptiens V), Bruxelles, 1985, 105 p. et 7 pl., 23 × 16 cm.

La série *Rites Égyptiens*, publiée à Bruxelles par la *Fondation Égyptologique Reine Elisabeth*, nous présente pour son cinquième volume une intéressante étude du Professeur Derchain et de l'une de ses élèves, U. Verhoeven. Le texte transcrit et commenté nous est connu par un manuscrit de Berlin, qui concerne le Rituel Divin Journalier du temple de Karnak, ici plus particulièrement le culte de la déesse Mut, la parèdre d'Amon, et par quelques blocs du temple d'El-Kab. Pour comprendre la nature de ce document, il faut savoir que le manuscrit du Rituel Journalier inclut quelques formules particulières récitées une ou plusieurs fois par an, mais non pas quotidiennement. La

déesse Mut était assimilée, par certains de ses aspects, aux déesses dangereuses, dont la plus connue est la lionne Sekhmet. On imaginait que ces divinités rentraient en Egypte en même temps que la crue, période de passage délicate dans l'imaginaire religieux égyptien. Pour cette raison, on récitait des litanies d'apaisement pendant les quatre premiers mois de l'année, qui commençait avec l'inondation, et pendant le cinquième, celui des semailles. L'originalité de notre texte est de nous montrer la déesse qui arrive en Egypte non à partir de la Nubie, mais de Libye. On peut alors supposer qu'un prototype de notre rite s'adressait à Sekhmet, dont on connaît les lieux de culte dans le Delta occidental, et non à la thébaine Mut. Les auteurs ont tenu à introduire dans leur ouvrage un certain nombre de remarques méthodologiques intéressantes, en particulier au sujet des contraintes de la traduction à partir d'une langue morte. Nous regrettons cependant que quelques termes soient donnés avec un sens trop particulier qui n'est pas celui retenu normalement. Par exemple, il est exact de dire que l'auteur de cette partie rituelle a voulu être fidèle à certaines observations ethnologiques, mais on ne peut pas admettre qu'il s'agit d'un morceau de piété personnelle. Ce genre religieux nous est connu par une littérature extérieure au rituel, ce qui n'est pas le cas ici, où nous avons les célébrations officielles de la capitale du Nouvel Empire. L'étude des parties des grands ensembles religieux, surtout en dehors de ceux qui sont purement funéraires, peut apporter de nombreuses et agréables surprises à l'historien des religions qui se passionne pour les aspects temporels et opératoires du rituel égyptien.

MASSIMO PATANÈ

*Rassegna di Studi Etiopici*, vol. XXX (1984-86), Roma-Napoli, Istituto per l'Oriente-Istituto Universitario Orientale, 1987, 211 + XV pages.

La remarquable *Rassegna di Studi Etiopici* arrive à sa trentième livraison. Cette revue constitue un forum pour les recherches et les discussions concernant une des plus anciennes civilisations chrétiennes du monde. Dans ce numéro, nous trouvons un article de L. Fusella sur des biographies de personnages importants de l'histoire éthiopienne, traduites ici même pour la première fois dans une langue européenne depuis leur parution en 1922, ainsi que les résultats des fouilles italiennes d'Aksoum de 1974. Le reste du volume nous fournit essentiellement des catalogues raisonnés de bibliothèques, dont celui de la Laurentiana de Florence. Dans un prochain numéro, il y aura une note biographique concernant l'historien et journaliste vaudois Paul Gentizon (1885-1955), qui voyagea longuement dans le pays et dont une partie des documents sont depuis peu à la disposition des chercheurs à l'Institut d'Histoire de l'Ecole Polytechnique Fédérale de Zurich.

MASSIMO PATANÈ

MATTHIAS KRIEG, *Todesbilder im Alten Testament, oder: «Wie die Alten den Tod gebildet»* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 73), Zürich, Theologischer Verlag, 1988, 659 pages (+ livret avec les textes traités, non paginé [env. 130 pages]).

La conception de cet ouvrage correspond exactement au programme de la *Revue de théologie et de philosophie*, car son auteur ne maîtrise pas seulement le langage théologique et exégétique, mais il développe aussi une réflexion fondamentale dans le domaine de l'herméneutique et dans celui de la poétique. — L'auteur (né en 1955) a

accédé au doctorat ès lettres en 1981 avec un travail sur l'œuvre poétique de Nelly Sachs, puis a poursuivi ses recherches scientifiques en mettant l'accent principal sur l'Ancien Testament. Plusieurs articles ou essais de sa plume ont déjà vu le jour (p. ex. «Leiblichkeit», 1983); pourtant ils sont largement dépassés par son œuvre magistrale sur les «Todesbilder», qui correspond à sa thèse de doctorat présentée, en 1986, à la Faculté de théologie de l'Université de Zurich. — Le *genre* de la thèse ne laisse pas attendre une lecture facile; car on exige d'une thèse, en particulier dans la tradition de l'exégèse allemande, la démonstration d'une discussion exhaustive des positions de la recherche et la preuve d'une réflexion méthodologique et minutieuse. Pourtant ceux qui n'ont pas le temps ou la patience de lire des centaines de pages, trouveront un accès au livre par une table des matières bien détaillée, par l'index et par les notes indiquant largement les parallèles et les références. — Le *titre* annonce un travail sur les métaphores de la mort; en effet, il ne faut pas attendre un panorama de la mort dans l'ancien Israël, décrite selon les coutumes des historiens des religions et des théologiens traditionnels (on possède déjà suffisamment de publications de ce genre); toutefois, on signalera que l'ouvrage n'étudie que les textes *poétiques* de l'Ancien Testament qui parlent de la mort (textes sapientiaux, cultuels et prophétiques). — L'*organisation* de l'ouvrage est évidente: la partie principale (§§ 6-8 = pp. 178-587) est occupée par l'exégèse des 277 textes poétiques concernés. Dans une certaine mesure, l'auteur prend ses distances à l'égard de la méthodologie classique de l'exégèse historico-critique en effectuant une interprétation selon des critères poétologiques. Car l'aspect *historique* ne s'impose guère dans ces textes poétiques de l'Ancien Testament. La plupart des exégètes allemands risquent d'être sensiblement provoqués par ce procédé. Dans la première partie cependant (§§ 1-4 = pp. 15-141), l'auteur présente une réflexion méthodologique et herméneutique qui mentionne ses «pères» (parmi d'autres Ernesto Grassi et Paul Ricœur) avant de développer son propre essai d'une «herméneutique de la métaphorique poétique de l'Ancien Testament». Les théologiens parmi ses lecteurs seront particulièrement intéressés par sa dernière partie (§ 10 = pp. 619-635) qui dessine les résultats théologiques d'une manière très fine et modeste; les initiés sentiront pourtant partout le dialogue avec les résultats classiques de l'exégèse et avec le traitement de la mort dans notre société actuelle. L'auteur recommande la «vita poetica» comme une «ars moriendi» — ou presque comme la seule «ars moriendi»; certes, la «vita poetica» est définie d'une manière très large comme une attitude («Haltung», p. 633) qui vit du jeu (poétique) avec des images et avec des métaphores (p. 634). Et l'humour? — est-il compris dans cette «vita poetica»?

MARTIN ROSE

RAYMOND JACQUES TOURNAY, O. P., *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes, ou: La liturgie prophétique du second temple à Jérusalem* (Cahiers de la Revue Biblique, 24), Paris, Gabalda, 1988, 224 p.

Cet ouvrage cherche à démontrer la thèse que c'est l'époque postexilique qui offre le meilleur cadre pour l'exégèse de la plupart des Psaumes. Avec la remarque que «cette époque doit être considérée comme l'âge d'or de la littérature biblique» (p. 181), Tournay s'inscrit dans les préoccupations actuelles de l'exégèse vétérotestamentaire. L'étude s'ouvre par des considérations sur le rôle des lévites à l'époque postexilique. A cette époque où la prophétie classique a disparu et où la Torah s'impose comme la charte du judaïsme, les lévites (d'après Tournay de «véritables prophètes cultuels») deviennent les héritiers des traditions prophétiques. C'est par le «biais lévitique» que les traditions du prophétisme (comme par ex. la solidarité avec les opprimés) ont trouvé leur entrée dans le Psautier. Après une enquête sur les théophanies dans les Psaumes

(« Les Théophanies du nom divin », « Les Théophanies de la Gloire divine », « Autres Théophanies postexiliques »), le troisième chapitre est consacré aux « oracles dans les psaumes ». D'après Tournay, les psaumes oraculaires, c'est-à-dire les psaumes qui « citent » une parole de YHWH, expriment de manière typique les préoccupations et la piété de la communauté postexilique. Dans la dernière partie de l'étude, l'auteur traite des psaumes messianiques. A en croire Tournay, la plupart des psaumes dits « royaux » n'appartiendraient pas à l'époque monarchique, il s'agit plutôt des Psaumes qui témoignent de l'attente d'un messie puisqu'ils dépeignent l'image d'un roi idéal. Par conséquent, ils s'expliquent à partir d'un contexte (post)exilique. — C'est un ouvrage d'une grande érudition qui permet un nouveau regard sur nombre de Psaumes (cf. notamment les analyses du Ps 29 (p. 97 s.) et du Ps 89 (p. 159-162)). Malheureusement il y manque un vrai fil conducteur; le lien qui unit les quatre chapitres n'apparaît pas clairement. Souvent le lecteur se sent « bombardé » par des analyses de détail, effectuées de manière très succincte, sans que la question qui guide ces analyses soit toujours évidente. Le livre est plein d'observations intéressantes (comme par ex. p. 144: les réminiscences ougaritiques sont extrêmement fréquentes dans la poésie biblique postexilique) qui auraient pu être exploitées davantage. Au niveau de la présentation du livre, on est quelque peu étonné du double système de renvoi aux auteurs (parenthèses et notes en bas de page) dont on ne comprend pas l'utilité. (A signaler une faute d'impression à la p. 30.)

THOMAS RÖMER

H. L. STRACK/G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, traduction et adaptation françaises de M.-R. Hayoun (Patrimoines judaïsme), Paris, Cerf, 1986, 432 p.

Une édition nouvelle et complètement remaniée de l'ouvrage classique de H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, a été publiée par G. Stemberger en 1982. L'objectif de ce savant a été de procurer aux spécialistes et aux chercheurs un ouvrage fiable, qui tienne compte des investigations les plus récentes dans ce domaine. Maurice-Ruben Hayoun, professeur à l'Université de Strasbourg II, s'était déjà signalé par des éditions et des traductions importantes et nombreuses d'ouvrages ayant trait à la philosophie et à la mystique juives. Il a entrepris l'adaptation française du manuel de Strack et Stemberger, rendant ainsi accessible au public francophone un ouvrage d'une utilité évidente: ce livre non seulement aide le chercheur à s'orienter dans l'ensemble extrêmement touffu de la littérature talmudique et midrashique, grâce à une classification judicieuse, mais il le familiarise au préalable avec des problèmes généraux: le cadre historique des écrits, l'enseignement rabbinique, l'herméneutique rabbinique, la tradition orale et la tradition écrite. Les riches bibliographies placées en tête de chacun des chapitres donnent accès à des travaux critiques présentant des points de vue différents et complémentaires sur cette littérature complexe. Faisant précéder la traduction française d'une introduction succincte, mais fort suggestive et largement documentée, M.-R. Hayoun montre comment l'Eglise médiévale a condamné le Talmud sans tenter un véritable effort d'approche et de compréhension de cette œuvre monumentale. Il indique, en outre, diverses prises de position à l'égard du Talmud émanant des penseurs juifs eux-mêmes, qu'il s'agisse de médiévaux ou de modernes. En effet, M.-R. Hayoun se trouve tout autant à l'aise parmi les philosophes du Moyen Age que parmi ceux de l'*Aufklärung*! Les diverses prises de position ainsi marquées éclairent bien le développement historique de la pensée juive.

ESTHER STAROBINSKI

LACTANCE, *Institutions divines*, livre I et livre II, Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Monnat (Sources Chrétiennes, 326 et 337), Paris, Cerf, 1986-7, 271 p. et 231 p. Histoire de la théologie

LACTANCE, *Epitomé des Institutions divines*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Michel Perrin (Sources Chrétiennes, 335), Paris, Cerf, 1987, 299 p.

Des sept livres des *Institutions divines*, seul le cinquième avait paru jusqu'ici dans la collection «Sources Chrétiennes» (en 1973). Plusieurs collaborateurs sont actuellement au travail pour assurer la publication de l'ensemble. Les livres I et II sont pris en charge par Pierre Monnat, spécialiste qualifié de Lactance qui avait déjà fait paraître le livre V avec une annotation textuelle extrêmement abondante. Celle-ci est (heureusement) bien plus réduite pour les livres I et II. L'édition critique s'appuie largement sur celle de S. Brandt (dans le *CSEL*) et sur l'étude de E. Heck; elle reproduit donc la recension brève. L'apparat, pour les manuscrits retenus, est sélectif; mais il paraîtra sous une forme complète dans la collection «Corpus Christianorum». — La première partie des *Institutions divines* (livres I-III) est un réquisitoire contre la sagesse et la religion païennes. Cette critique de la connaissance naturelle de Dieu revêt souvent un caractère livresque. Le large emploi que fait Lactance de ses sources n'est du reste pas le moindre intérêt de son œuvre! La traduction rend bien compte du latin pur et clair de Lactance. — *L'Epitomé*, dont l'authenticité est défendue par Michel Perrin, représente une bonne entrée à cet ample ouvrage que sont les *Institutions divines*. Lactance aurait composé ce résumé autour de 320, soit une dizaine d'années après les *Institutions*. Si son propre abrégé est fidèle à l'original, on constate cependant des différences que M. Perrin impute à un travail délibéré de révision: *L'Epitomé* serait ainsi, malgré sa brièveté, une seconde édition améliorée des *Institutions*. L'édition critique suit également celle de S. Brandt (sauf rares exceptions).

ERIC JUNOD

HENRY CHADWICK, *Augustine* (Past Masters), Oxford — New York, Oxford University Press, 1986, 122 p.

—, *Augustin*. Préface de Jacques Fontaine; traduit de l'anglais par Alain Spiess (Histoire), Paris, Cerf, 1987, 172 p.

Savant prestigieux qui enseigna la patristique à Oxford, puis à Cambridge, H. Chadwick propose, dans un texte d'une centaine de pages, une présentation de la pensée d'Augustin qui en souligne l'évolution et la progression. Subtilement conçu, le plan du livre respecte donc la chronologie et fait ressortir les étapes majeures du cheminement intellectuel, culturel et spirituel d'un théologien qui devint «à la fois le critique et le légataire» de la culture du monde antique. Prenant le contre-pied de Gibbon qui reprochait à Augustin d'avoir constitué son savoir à force d'emprunts, Chadwick, sans nier l'influence de Cicéron, Plotin et Porphyre, voit plutôt l'auteur des *Confessions* comme un utilisateur avisé et original d'une culture antique bien maîtrisée. Chacun des dix chapitres souligne combien la pensée d'Augustin s'est développée en rapport avec des problèmes et des fronts polémiques, mais aussi en constante référence avec des éléments qui l'ont formée à l'origine: Cicéron, le manichéisme, Plotin et, bien sûr, le Christ. — Cette synthèse qui traite de façon lumineuse

en une dizaine de pages de sujets aussi denses et délicats que le libre arbitre, les *Confessions*, la controverse contre le donatisme, la création et la trinité, la *Cité de Dieu*, la nature et la grâce, peut éventuellement servir de guide à un débutant. Mais elle livrera surtout sa richesse à ceux qui ont commencé de fréquenter l'œuvre d'Augustin et qui seront légitimement en quête de solides points de repère. — La traduction française est sans défaut, mais les amoureux de la langue anglaise ne se refuseront pas le plaisir de goûter le style élégant et ironique de Chadwick. A l'instar de la version anglaise, la traduction est pourvue d'un index et d'une bibliographie sélective; cette dernière est adaptée aux lecteurs francophones — ce qui est judicieux —, mais on regrette tout de même qu'elle ait écarté des ouvrages anglais soigneusement sélectionnés par Chadwick.

ERIC JUNOD

*Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses.* Actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986, édités par F. Bœspflug et N. Lossky (Histoire), Paris, Cerf, 1987, 527 p.

Le concile œcuménique de Nicée II (787) représente une étape décisive dans l'histoire de l'art religieux, de la piété et aussi de la théologie: non seulement la représentation imagée du Christ, de la Vierge, des anges et des saints se trouve théologiquement validée, mais encore le «baiser» et la «prosternation d'honneur» devant les icônes sont prescrits en tant que, à travers cette vénération, honneur est légitimement rendu au prototype représenté. A l'occasion du 12<sup>e</sup> centenaire de ce concile, un colloque, remarquable si l'on en juge d'après ses actes, a réuni des historiens, des théologiens ainsi que des spécialistes de l'iconographie et du langage de l'image. — Trente-six communications, réparties en quatre sections, sont rassemblées dans ce volume. Peu d'entre elles se rapportent directement au concile de Nicée II et à son fameux «horos» (décret). La réflexion porte plus largement, comme le sous-titre du livre le laisse entendre, sur le statut de l'image en général et de l'icône en particulier de 787 à aujourd'hui. Les sections traitent successivement de l'iconophobie, de l'iconodulie, de Nicée II «invoqué, méconnu, retrouvé» (section particulièrement intéressante qui aborde la question de la réception et de l'influence du concile) et du statut de l'image. — Un index thématique n'aurait pas été superflu dans un livre qui se meut dans un champ historique aussi vaste (monophysisme syrien du V<sup>e</sup> siècle, synode polonais du XVII<sup>e</sup> ou peintres abstraits du XX<sup>e</sup>) et qui se penche sur des problèmes aussi différents que la doctrine de l'union hypostatique, l'icône sonore ou l'art figuratif islamique. On se contentera d'un index des noms propres (personnages anciens et modernes, lieux) qui semble avoir été composé hâtivement (par ex. confusion de divers personnages pour ce qui concerne les différents «Jean», numéros fautifs).

ERIC JUNOD

HAIM ZAFRANI, *Kabbale, vie mystique et magie (judaïsme d'Occident musulman)*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1986, 488 p.

Pour que puisse peu à peu être restituée à notre connaissance l'intensité exceptionnelle, sur les deux plans intellectuel et spéculatif, spirituel et pratique, de la pensée

des Maîtres kabbalistes et des communautés juives en Terre marocaine, il faudra mettre au jour une quantité d'œuvres pour la plupart encore manuscrites: c'est à ce travail immense de défrichage et de déchiffrement que se consacre depuis longtemps Haïm Zafrani, actuellement professeur à la chaire de langue et civilisation hébraïques de l'Université de Paris VIII. L'ouvrage qu'il nous donne fait suite à sa thèse de doctorat d'Etat: *Mille ans de vie juive au Maroc*, Paris, 1983. L'enseignement traditionnel des cercles kabbalistes, avec leurs prolongements dans la vie quotidienne des communautés, réserve des trésors aux chercheurs et aux lecteurs sympathisants. Dans l'impossibilité de rendre compte de toutes les exégèses de textes qui sont traduites et livrées ici à la réflexion, et de faire état de la légitimité et de l'intérêt de chacune de ces méthodes herméneutiques de la kabbale, où voisinent toujours les démonstrations métaphysiques, la grammatologie, la combinaison des lettres, l'arithmosophie, la manipulation des Noms, la théosophie séphirotique, la gnose et l'angélogie, qu'il me suffise d'évoquer le parcours du livre tel que l'auteur l'a conçu. Il commence par situer la mystique juive dans l'histoire du judaïsme et par montrer le rôle décisif du *Zohar* dans l'élaboration des doctrines ésotériques. Et puisque le projet est de dévoiler les œuvres et la pensée mystiques des Maîtres kabbalistes maghrébins, il prend soin de distinguer la spécificité de cette mystique d'avec celle de certaines écoles du soufisme marocain, avec lesquelles ils furent naturellement en contact, tout en situant d'ailleurs les influences réciproques. En un second chapitre qui, par son importance, occupe un tiers de l'ouvrage, intitulé *Lectures zohariques*, H. Zafrani nous fait part tout à la fois de l'enseignement que lui-même a reçu depuis son enfance dans ce milieu, par sa famille et à l'intérieur des cercles de méditation zoharique qu'il a pu fréquenter, et des liens que cet enseignement comporte avec les plus célèbres commentaires théosophiques et mystiques du *Zohar*. Nul n'était mieux placé que lui-même pour exprimer la pérennité de la transmission du savoir ésotérique, et pour mettre en place les différents courants qui, dans l'histoire, en ont été jusqu'à aujourd'hui les véhicules. Loin de pouvoir répertorier l'ensemble de la littérature kabbalistique marocaine, le professeur Zafrani nous présente au chapitre III les œuvres et la vie des Maîtres les plus représentatifs: kabbalistes du Drâa, kabbalistes de Fès et de Marrakech, disciples maghrébins d'Isaac Luria et de Hayyim Vital de Safed, Shim'on Labi', Abraham Ben Mordekhay Azulay, Moshe Ben Mimumm El-Baz et leurs importants commentaires du *Zohar* et de la liturgie. La *Halakhah* (Jurisprudence) elle-même n'a pas été sans subir l'influence de la Kabbale, tout comme la liturgie, la poésie, la musique et la cantillation. Ces influences font l'objet de chapitres intéressants où affluent de nombreuses informations sur les usages, les coutumes et les comportements des Maîtres et de leurs disciples, comme des communautés qui vivent en symbiose avec eux, dans les prières, les fêtes et les gestes les plus simples de la vie, de la naissance à la mort. Suivent quelques fragments d'Isaac Luria pour illustrer comment peut se vivre, dans une vie mystique exemplaire et rythmée par le rituel exotérique journalier, le passage à la dimension théurgique et cosmique que ce même rituel recèle, dans l'unique but de participer aux énergies du monde divin des *sephiroth* et des lettres, et de contribuer ainsi au processus de l'union (*yihhud*) et de la restauration (*tiqqun*) par une méditation rigoureuse et intensive (*kawwanah*). Enfin, le livre se termine par la présentation d'œuvres de kabbale pratique, toujours fondées sur le système des correspondances entre les *sephiroth* et le monde humain. Sont décrites aussi les dérives populaires de certaines pratiques magiques, assez proches de ce que le soufisme et le monde païen ont connu. — Nous saluons cette étude qui a le grand mérite de sortir de l'ombre un monde de la pensée non seulement très mal connu, mais sur lequel pèsent de nombreux préjugés et malentendus. Il faut souhaiter que le renouveau des études juives en France encourage avec le temps la traduction de ces commentaires zohariques et autres œuvres

théosophiques du Judaïsme, pour qu'un jour se fasse une rencontre féconde des herméneutiques du Livre dans les trois branches du monothéisme abrahamique.

JEAN BOREL

HANS GEORG KEMPER, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Band 2. Konfessionalismus*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1987, IX + 326 p.

Ce volume représente une continuation de l'ouvrage dont nous avons recensé le premier tome dans la RThPh 120 (1988). La première partie de ce deuxième tome s'occupe surtout de la religion populaire et de la médecine du XVI<sup>e</sup> siècle tardif et du XVII<sup>e</sup> siècle. La croyance très forte au Diable et à la fin du monde contribua à l'essor de la littérature sur les démons, l'astrologie et la magie et sur la médecine. Les poèmes sur tous ces sujets étaient fort nombreux; ils sont d'ailleurs copieusement cités et analysés par l'auteur. Toutefois, le lecteur de cette première partie se retrouve quelque peu déconcerté, tout en étant instruit. S'il s'agit vraiment de l'époque du *Konfessionalismus*, pourquoi citer tant d'exemples qui appartiennent à l'époque précédente? L'auteur mentionne p. ex. la traduction du *Corpus Hermeticum* de Marsilio Ficino (1433-1499) ainsi que les œuvres d'Agrippa de Nettesheim (m.c.1535) sans dire en quoi consistait leur influence à l'époque plus tardive. Cette influence est d'autant plus difficile à cerner qu'Agrippa et Ficino sont juxtaposés avec Jacob Böhme (1575-1624) qui, lui, croyait au système héliocentrique. A part les exemples des poèmes, les pages sur la démonologie n'apprennent pas beaucoup au lecteur francophone familier des travaux de Jean Delumeau. La deuxième partie du livre qui traite des cantiques et des poésies particuliers au *Konfessionalismus* à proprement parler s'avère plus cohérente. Elle est divisée en cinq chapitres dont le premier traite du renouveau du catholicisme romain, où l'auteur attire notre attention sur la poésie anti-jésuite, sur les éloges en vers de l'éducation jésuite et sur la poésie des autres ordres religieux. Le deuxième chapitre, intitulé *Bedrängtes Luthertum*, s'occupe des cantiques et des poésies issus du luthéranisme pris entre la contre-Réforme romaine et l'essor du calvinisme en Allemagne. Spécialement intéressantes sont les observations de l'auteur sur la *Hausvaterliteratur* et sur le patriarcalisme de la propagande luthérienne de cette époque. Le chapitre intitulé *Calvinistische Frömmigkeit und Krisen-Bewährung* dépasse de nouveau les limites chronologiques du *Konfessionalismus*. Il y est question notamment de l'attitude de Calvin et de Zwingli [!] envers la musique ecclésiastique! Plus pertinente s'avère être la description de l'introduction dans le Kurpfalz du Psautier huguenot en allemand par Frédéric III. Quelques pages fort intéressantes sont consacrées à l'activité du propagandiste réformé Johann Fischart. Le quatrième chapitre s'occupe des cantiques luthériens de piété d'après 1600 (dont certains constituent des précurseurs de la poésie mystique) et le cinquième chapitre est consacré presque entièrement à Paul Gerhard. — Malgré un manque de respect pour la chronologie qui donne à ce deuxième volume un aspect plutôt éclectique, l'ouvrage de H.-G. Kemper est une véritable mine de renseignements non seulement sur la poésie de l'époque, mais aussi sur son histoire sociale. H.-G. Kemper est le premier historien du XX<sup>e</sup> siècle à nous offrir un récit détaillé de la persécution de 1590 du Philippiste de Leipzig, Christoph Gundermann. Cet incident, capital à l'époque, est normalement ignoré par les historiens de la «deuxième Réformation» allemande.

IRENA BACKUS

MARIA CRISTINA PITASSI, *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987, 200 p.

Dans cet ouvrage, l'auteur veut rendre «Le Clerc à son temps» (xv), en insistant sur trois aspects de sa pensée et de sa démarche: l'exégèse vétérotestamentaire, la mythographie et l'histoire de l'Eglise; c'est dire qu'elle pense que les études qui lui ont été jusqu'ici consacrées n'ont pas réussi à donner une vision tout à fait adéquate de la personnalité complexe et des travaux du théologien de Genève et d'Amsterdam. A cet effet, elle examine principalement deux de ses œuvres, le *Commentaire du Pentateuque* (1693-1696) et l'*Ars critica* (1697), «qui ont beaucoup contribué à faire du professeur d'Amsterdam le personnage connu, adulé et blâmé qu'il demeurera jusqu'à sa mort en 1736» (xiii). — Ce livre commence par un portrait scientifique de Le Clerc; c'est que le théologien a été formé à l'école cartésienne et qu'il soutiendra une thèse sur l'essence de la matière, ayant adhéré pour un temps au rationalisme cartésien. Il s'en détache pourtant, non pas tant en faveur d'un retour à la scolastique, mais sous l'influence de l'empirisme de Locke et pour des raisons théologiques: la raison ne doit pas dicter ses limites à la foi, au donné révélé, c'est le contraire qui est vrai. C'est dans cette recherche d'un équilibre entre croire et savoir que se situe tout l'effort de Le Clerc, «afin d'esquiver les dangers opposés du scepticisme et de la superstition» (12). D'où son irréductible opposition au fidéisme de Bayle. — Il en résultera — ce qui fait toute l'importance du théologien — l'élaboration et la mise en œuvre d'une méthode historico-philologique appliquée à l'écriture, ce qui, on s'en doute, n'ira pas sans susciter de vives réticences de la part de théologiens plus traditionnels qui y verront souvent une tentative sceptique, une relativisation du contenu de la Révélation. Si la mise en question de l'authenticité mosaïque et la détection des corruptions lexicales des cinq premiers livres de la Bible, ainsi que l'étude du contexte socio-historique de l'époque de sa rédaction et la mise à l'écart de la théologie comme clef de lecture de l'écriture concernent surtout le théologien — le dernier chapitre montre en détail comment procède Le Clerc —, le philosophe notera cependant avec intérêt que Le Clerc a eu des précurseurs, tels que Hobbes et Spinoza. Mais il remarquera surtout qu'à cette époque théologie et philosophie se chevauchaient inévitablement, que la critique vétérotestamentaire doit beaucoup aux réflexions sur le langage inaugurées par Locke, qu'elle pose par exemple la question de l'âge de la Terre, si importante pour les naturalistes du siècle suivant; et d'un point de vue plus strictement méthodologique, qu'on assiste avec Le Clerc à une remise en question de la condamnation cartésienne de l'érudition, si virulente chez un Malebranche, et à l'avènement d'une raison historique, donc, si l'on veut, d'un élargissement du champ du rationalisme cartésien: Le Clerc a fait «de la critique une discipline scientifique» (47), même s'il doit beaucoup à des précurseurs comme Scaliger et Grotius, pour ne mentionner que les plus connus.

BERNARD BAERTSCHI

MARCIANO BARRIOS VALDES, *Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio. III. Histografía eclesiástica chilena, 1848-1918* (Anales de la Facultad de Teología XXXVIII, cuaderno 1), Santiago, 1987, 171 p.

L'auteur poursuit une étude sur le développement de la pensée théologique et de la vie de l'Eglise au Chili, dont les premiers travaux avaient été publiés dans la même collection, en 1976 et en 1980. A travers les auteurs religieux de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>, il s'intéresse particulièrement à quatre thèmes: 1) la liberté

politique et spirituelle, 2) les institutions ecclésiastiques (ordres religieux, séminaires, paroisses), 3) les lieux où s'exprime la foi (sanctuaires, monastères, temples), 4) les modèles de vie religieuse (biographies). L'investigation montre qu'à l'époque étudiée, l'Eglise était avant tout vue comme une institution hiérarchique, et non comme le peuple de Dieu. Les laïcs y occupaient une position totalement subordonnée aux directives épiscopales. L'historiographie rédigée par les prêtres et moines est généralement apologétique, très dispersée et fragmentaire; elle ne prend jamais en compte les questions socio-économiques. Les sources consultées, proches donc de la mentalité ecclésiastique dominante à cette époque, permettent une meilleure connaissance de la vie de l'Eglise au Chili à la fin du siècle dernier.

JEAN-LUC BLONDEL

gie  
poraine

EMILE POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, («Ethique et société»), Paris, Cerf, 1988, 439 p.

On ne trouvera pas ici un traité sur les thèmes en question, ni un survol, ni une synthèse, ni un arbitrage; l'auteur nous en avertit d'emblée; il s'agit de «faire œuvre de raison», car «si la raison ne peut pas tout, ni beaucoup, elle est faite pour s'entendre» (p. 6-8). A l'aide de l'histoire et de la sociologie, des repères sont dégagés dans une réalité conflictuelle, complexe et mouvante. Une conviction méthodologique anime le chercheur: pour comprendre les enjeux de la liberté, de la laïcité et de la modernité, «il ne faut pas partir d'une idée, mais de situations et de données» (p. 425); on remonte donc du fleuve dans son actualité vers les sources de ses affluents, en empruntant à chaque fois des vallées différentes, parfois fort reculées: éclosion des libertés modernes, lente reconnaissance des droits de l'homme, émancipation de la conscience, tension entre patrie et Royaume de Dieu, références religieuses des constitutions ou institutions, contrariétés entre liberté scolaire et liberté religieuse en général, établissement des «sciences religieuses»... Vaste éventail dont le domaine privilégié est l'hexagone, mais avec des ouvertures multiples vers d'autres contextes, européen ou même planétaire; le catholicisme est au cœur des débats évoqués, mais sans que soit occulté le rôle des protestants, ni de leurs institutions académiques (cf. pp. 299-300). Un regret cependant: que n'apparaissent pas l'enquête et les conclusions de la Fédération protestante de l'enseignement, parues en 1957 sous le titre: «Laïcité et paix scolaire», avec notamment les contributions d'A. Philip et de P. Ricœur à la recherche d'une solution. Mais il est vrai que la problématique n'est pas seulement celle de l'école, ni même de l'Etat, mais «le passage d'une *société confessionnelle* (...) que nous ne savons plus nous représenter, à sa négation que nous ne savons trop comment nommer, une *société moderne, libérale, laïque, ouverte*» (p. 426). «Une nouvelle laïcité est née, où la reconnaissance mutuelle remplace l'exclusion réciproque; ne dirait-on pas mieux une *nouvelle civilité*, qui suppose, outre le désarmement des passions religieuses, l'entrée, tous ensemble, dans un nouveau monde culturel?» (p. 431) Cette promotion suppose que l'on soit conscient de la condition de possibilité de l'esprit scientifique moderne, distingué de la vision biblique des Eglises chrétiennes par un principe de réduction à trois niveaux: méthodologique, épistémologique, idéologique, mais surtout par un quatrième type de réduction que Poulat appelle «déontologique», à savoir «une autocensure et une autocritique, un contrôle perpétuel de soi qui impose de se forger une manière de dire, un langage — mots et phrases — dégagé, autant que faire se peut (...), de cette seconde nature que cultive toute communauté d'appartenance. Nous véhiculons tous un monde d'évidences et de présupposés, que Montesquieu a épinglé avec son fameux 'Comment peut-on être

Persan?'» (p. 415). Après les remous autour de Scorsese ou de Rushdie, comment ne pas saluer la salubrité de cette ascèse ainsi que la finesse des analyses qui en résulte ?

LOUIS RUMPF

HANS HEBLY, *Eastbound Ecumenism. A. Collection of Essays on the World Council of Churches and Eastern Europe*, Amsterdam, Free University Press, 1986, 144 p.

Ce petit livre contient une information considérable et le plus souvent ignorée. Combien de fois n'a-t-on pas accusé le Conseil Œcuménique des Eglises d'être tout à fait partial dans ses jugements politiques et aveugle, timide, voire biaisé dans ses attitudes envers des régimes communistes et les Eglises dépendant de ces régimes. La cible constante de ses attaques serait l'Afrique du Sud, le capitalisme, les multinationales, etc. Pour la première fois, une analyse globale et complète des relations COE-Europe orientale a été réalisée par l'A.; analyse historique d'abord, des différents rapports entre Eglise et Etat en Russie, Hongrie et RDA ensuite, des difficultés pour le COE et pour sa politique de liberté religieuse enfin. Si je le comprends bien, l'A. aboutit à une conclusion totalement différente de celle qu'on entend habituellement: les problèmes que les Eglises — membres du COE — ont avec l'Est proviennent du fait qu'elles imposent une conception globale et une vision tiersmondiste de l'œcuménisme. Or, au lieu de croire que le même modèle est opératoire partout, il faut comprendre que seul un œcuménisme régional peut nous conduire plus loin, particulièrement dans cet épineux problème de la liberté religieuse (qui tend maintenant à s'estomper un peu...). Les Eglises d'Europe orientale ne peuvent se conformer à un modèle venu d'ailleurs et conçu pour elles; elles doivent développer une stratégie d'intervention spécifique, adaptée à leur situation historique. Ce sont les Eglises concernées qui peuvent agir; le COE ne le peut pas. Le processus de régionalisation progresse, des solutions universelles sont exclues. Comme dans le domaine de la théologie, le donné contextuel est désormais constitutif pour les relations Eglise-Etat. — Tout le monde ne souscrira peut-être pas à cette vision de l'auteur, mais les informations et les réflexions qu'il donne de l'Europe orientale ne s'en trouvent pas pour autant dévalorisées.

KLAUSPETER BLASER

LEONARDO et CLODOVIS BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération?* (Foi vivante), Paris, Cerf, 1987, 61 p.

Voici un petit vade-mecum de la théologie de la libération telle qu'elle est comprise principalement en Amérique latine et centrale. Avec beaucoup de clarté et dans un langage tout à fait accessible à un large public, les deux auteurs précisent les enjeux de cette nouvelle façon de faire de la théologie. En outre, ils y dessinent les trois aspects professionnel, pastoral et communautaire qui la rendent populaire, au sens où elle n'est pas seulement produite *pour* le peuple des pauvres, mais surtout *par* celui-ci. Cet ouvrage se présente donc comme une excellente introduction à un type de réflexions et d'actions que nul ne peut désormais ignorer, d'autant plus qu'il réinterroge notre interprétation de la foi chrétienne comme ferment de transformation de l'histoire.

SERGE MOLLA