

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 40 (1990)  
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Bibliographie

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 11.01.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

JESPER SVENBRO, *Phrasikleia*, Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne, Paris, La Découverte, 1988, 268 p.

Histoire de  
la philosophie

Il s'agit d'un livre majeur qui aborde de manière très originale une question fondamentale de la civilisation grecque, à savoir le passage d'une culture orale à une culture de l'écriture. Le but de l'ouvrage, qui vient combler un vide, ressemble à une gageure, puisqu'il ne s'agit ni plus ni moins de donner consistance «à la figure jusqu'ici bien abstraite qu'est le lecteur archaïque» (p. 57). Paradoxalement, ce sera par l'étude de documents écrits que l'on abordera la question de la lecture. En effet, «l'écriture grecque est avant tout une machine à produire du son» (p. 6) et «le scripteur compte nécessairement sur la voix du lecteur» (p. 7) pour que le texte devienne signifiant. La lecture silencieuse, qui apparaît «peut-être déjà à la fin du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C.» (p. 9), sera considérée dans ce contexte comme une anomalie, ce d'autant plus que la tradition de la *scriptio continua* nécessite le passage par la voix (cf. pp. 54 et 186). Dans le chap. 1, l'A. explicite le titre de son ouvrage: *Phrasikleia* est le nom d'une jeune fille, dont on a retrouvé près de Marathon la statue (en mai 1972) et qui présente la particularité que «pour la première fois dans l'histoire de la sculpture funéraire archaïque (...) nous sommes en possession d'un ensemble assuré — statue et épigramme — dont les deux éléments sont presque intacts» (G. Daux, art. cité p. 16). Datant d'environ 540 av. J.-C., cette statue représente probablement une Alkméonide, reconnaissable par son nom, qu'on aurait enterrée pour la cacher, lors du retour des Pisistratides à Athènes en 540 (p. 17). Le nom de *Phrasikleia* a un sens transparent: «*phrasi-* est dérivé de *phrazein/phrazesthai*, «attirer l'attention sur/faire attention à» (p. 19) et *kléos* signifie «gloire» ou «renom». Le nom veut donc dire «Celle-qui-attire-l'attention-sur-le-kléos» (p. 20). L'A. insiste sur le fait que le *kléos* est à proprement parler le «re-nom» (p. 86), c'est-à-dire qu'il est «acoustique» (p. 20). Après l'étude du rapport entre une statue et son inscription et l'analyse de la lecture pour ainsi dire «performatrice», l'A. s'intéresse dans un second chapitre à «l'énonciation dans les premières inscriptions grecques» (p. 33). Ces inscriptions — qu'elles soient votives ou funéraires — ont pour la plupart la forme très caractéristique d'objets se désignant à la première personne du singulier, comme s'il ne s'agissait pas d'objets, mais «d'êtres vivants, pensants et doués de parole» (p. 37). «La première écriture alphabétique en Grèce ancienne est avant tout (...) une écriture de noms propres» (p. 74) et le scripteur apparaît donc comme «onomatothète». Après l'analyse de la fonction du nom propre, l'A. étudie celle de *nómos*, dont le sens courant est «loi», mais qui signifie également «lecture» (p. 124). L'A. met en évidence le couple *nómos/exēgētēs*, où «au *nómos* en tant que (lecture) correspond l'*exēgētēs* en tant que «lecteur» (p. 136). Ainsi, «le *nómos* possède une voix» (p. 137) et n'agit véritablement comme loi qu'à travers sa réactualisation phonique. Avec Socrate et Platon s'amorce un mouvement d'intériorisation du *nómos* qui est aussi un *lógos* (p. 178) et l'on arrive ainsi progressivement à «l'invention de la lecture silencieuse» (chap. 9). Il est clair que ce nouveau type de lecture où «l'œil 'voit' le son» (p. 186) nécessite un long entraînement et une fréquentation assidue de l'écriture. A partir de ce moment (en gros à la fin du V<sup>e</sup> s. av. J.-C.) on peut distinguer deux types de mémoires: la mémoire de l'écrit, qui est «une mémoire extérieure, objective, un «aide-mémoire» à ne pas confondre avec la *mnêmē* vivante d'une personne» (p. 202) et son passage obligé par la phonation. Il est certain que le premier type de mémoire sera appelé à jouer un rôle

essentiel dans la science et la philosophie naissantes. Dans le dernier chapitre, l'A. s'attache à dégager ce qu'il appelle «le paradigme pédérastique de l'écriture» (p. 207), où «le scripteur joue le rôle de l'éraсте et le lecteur celui de l'éromène» (p. 209). Le scripteur était conçu comme l'amant actif s'affairant autour d'un aimé passif (tantôt le texte lui-même, tantôt le lecteur futur du texte). Après une analyse minutieuse de l'évocation du mythe de Teuth et de ce qu'on appelle généralement «la condamnation de l'écriture par Platon» à la fin du *Phèdre* (274 d et sq.), l'A. montre que Platon tente de dépasser le paradigme érotique de l'écriture «trop susceptible de devenir un moyen de victoire facile et trompeuse au lieu d'être un instrument dans la recherche de la vérité, cette recherche qui se fait à deux dans la chasteté d'un amour réformé» (p. 233).

STEFAN IMHOOF

ALAIN DE LIBERA, *La philosophie médiévale* (Que sais-je? n° 1044), PUF, Paris, 1989, 128 p.

L'ambition de ce livre est de «plaider dans le domaine des idées, pour un «autre Moyen Age»» (p. 4). Cette ambition se trouve largement réalisée par le choix d'une présentation systématique, «thématique et disciplinaire» (id.) du sujet, plutôt qu'uniquement historique. Ce qui ne signifie nullement que tous les renseignements sur les auteurs et les œuvres qui fourmillent dans l'ouvrage ne soient pas rattachés avec grande précision à la chronologie. — La première partie (pp. 9-33) traite des textes sous leur aspect matériel. «Le Moyen Age occidental n'a que tardivement pris connaissance de l'intégralité de l'œuvre d'Aristote» et «il a pratiquement tout ignoré de Platon» (p. 9). Travaillant sur des traductions de textes souvent fragmentaires, parfois apocryphes ou pseudépigraphiques (p. 11), les docteurs du Moyen Age élaborent dans bien des domaines une pensée souvent originale, et finalement plus éloignée qu'on ne le pense généralement des sources antiques, véhiculées par les philosophes arabes et juifs. Créant l'Université, le Moyen Age développe simultanément «des genres d'expression» (p. 26) très codifiés — L'A. subdivise ensuite son ouvrage en quatre parties: «Logique» (pp. 34-52); «Physique» (pp. 53-68); «Métaphysique» (pp. 69-97); «Psychologie et Ethique» (pp. 98-124). Dans chacune, il expose de façon nuancée et toujours bien documentée, les origines textuelles et les subdivisions les plus importantes des grands domaines philosophiques du Moyen Age. On apprendra ainsi, que «la première grille d'intelligibilité du corpus logique d'Aristote a été fournie aux Latins par le *De Scientiis* d'Al-Fārābī» (p. 35) ou bien que «le mouvement, tel que le conçoivent les commentateurs d'Aristote, est considéré comme irréductible aux dix catégories» (p. 57). Insistant sur l'importance des sources de la pensée médiévale (avant tout Augustin, Boèce, le pseudo-Denys, Avicenne et Averroès), l'A. rappelle que «la distinction entre être et essence n'est pas aristotélicienne» et que «l'interprétation de l'*ousia* comme *essentia* est une création du Moyen Age» (p. 81). Les analyses de l'A. permettent de préciser les enjeux d'une telle relecture, à la fois historique et systématique de la pensée médiévale. Elle n'est pas seulement indispensable pour comprendre le Moyen Age en tant que tel, mais elle permet en outre de préciser la constitution de quelques-uns de nos concepts philosophiques modernes et de renouveler la compréhension des textes originaux de Platon et d'Aristote, en deçà de «la tradition du commentarisme» (H. Joly).

STEFAN IMHOOF

OLIVER LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988, viii + 204 p.

L'auteur se propose de fournir une introduction à la pensée philosophique d'Ibn Rushd. Il ne s'intéresse pas en premier chef au commentateur d'Aristote ou au phénomène que l'on a qualifié d'«averroïsme», mais aux arguments par lesquels Averroès défend l'importance de la philosophie pour comprendre le monde. Pour ce faire Leaman présente, après une brève introduction sur le contexte culturel, la métaphysique (15-116), la philosophie pratique (119-160) et la conception du rapport entre raison et religion. Se basant essentiellement sur l'œuvre intitulée *Tahafut al-tahafut* (Incohérence de l'incohérence) qui est, comme on le sait, une réfutation d'une œuvre de Ghazâlî portant le titre *Tahafut al-falasifa* (Réfutation des philosophes), l'auteur analyse avec précision la manière dont Averroès établit l'éternité du monde. Il aborde également dans le chapitre sur la métaphysique le problème de la connaissance divine (71-81), sans oublier la discussion sur les miracles (52-63). La philosophie pratique d'Ibn Rushd était peu connue par les Latins car le commentaire de la *République* de Platon n'a été traduit en latin qu'à la Renaissance. Pour cette raison la présentation de la pensée pratique d'Averroès est très intéressante pour un public non islamisant. Dans la troisième partie l'auteur traite d'abord du phénomène de l'averroïsme latin au Moyen Age et à la Renaissance ainsi que de l'averroïsme juif. Dans la mesure où les averroïstes tendaient à séparer clairement l'approche religieuse et le raisonnement philosophique, ils poursuivent selon Leaman l'authentique pensée du philosophe arabe (cf. 166). L'ouvrage s'achève par des remarques sur la méthodologie d'Ibn Rushd. L'auteur insiste surtout sur l'importance du rapport *pros-hen* (entre l'univocité et l'équivocité). Par ailleurs, il est d'avis qu'une des contributions essentielles du philosophe de Cordoue est d'avoir compris qu'il est possible de décrire une chose sous une multiplicité de voies (196). Averroès a notamment, grâce à cette démarche, su apporter une réponse au problème du rapport entre la raison et la foi. Cet ouvrage donne une excellente présentation du *philosophe* arabe. Selon les propres termes de Leaman, il s'agit de traiter Ibn Rushd «as an ordinary philosopher with ordinary philosophical problems» (11). Cette tentative est d'autant plus intéressante que l'auteur se réfère à des œuvres que le monde latin n'a pas connu ou peu étudié (outre le *Tahafut al-tahafut* surtout le «Traité décisif»). De la sorte le lecteur découvre un philosophe à la place d'un simple commentateur d'Aristote.

RUEDI IMBACH

AVITAL WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire*.

Préface d'Isaïe Leibowitz, (Patrimoines), Paris, Les éditions du Cerf, 1988, 417 p.

Cette étude documente de façon assez détaillée une vérité trop souvent oubliée de nos jours, à savoir que la pensée chrétienne du Moyen Age a été profondément influencée par le philosophe juif Maïmonide (mort en 1204). Son «Guide des égarés» rédigé en arabe vers 1190 fut traduit en latin sous le titre *Dux neutrorum* et commença sa conquête du monde latin vers 1240, simultanément à Paris, Oxford et en Italie du Nord. L'auteur développe sa thèse, à savoir que Thomas d'Aquin a engagé avec Maïmonide un dialogue exemplaire à travers l'étude des thèmes suivants: le problème de la création, les preuves de l'existence de Dieu, la question des attributs divins et des conditions du langage sur Dieu, le problème de la liberté humaine et de la providence et celui de la prophétie. Pour chacune de ces questions l'auteur expose

d'abord la position de Maïmonide avant de la confronter avec celle de Thomas. Pour tous ces problèmes Thomas est fortement redevable au philosophe juif bien que la nature de cette dette soit variable. Dans certains cas, comme celui de l'éternité du monde p. ex., Thomas suit Maïmonide de très près. Dans d'autres cas, comme celui des attributs divins, le dominicain engage une véritable dispute avec son prédécesseur. Wohlman conclut de cette analyse que le dialogue entre ces deux penseurs médiévaux est exemplaire. Par dialogue elle entend «une rencontre dont la condition est, en dépit de la différence initiale, l'attention bienveillante à l'intuition qui inspire la position de l'interlocuteur» (320). Il s'ensuit que pour l'auteur la rencontre entre ces deux philosophes «est un des exemples les plus clairs et les plus éminents du dialogue entre hommes de foi» (320), donc «un exemple toujours actuel du dialogue possible entre ceux qui sont passionnés pour la vérité» (326). Il est heureux que cet ouvrage expose de manière aussi détaillée et précise au public francophone des vues qui sont plus familières au monde anglophone grâce aux travaux notamment de H. A. Wolfson. Il est certain que l'on néglige trop souvent l'apport juif à la pensée médiévale latine. Pour ce qui est de la thèse centrale défendue tout au long de ce livre, il me paraît important d'introduire une distinction négligée par Wohlman. Je suis tout à fait d'accord sur ce qui est dit à propos de l'influence maïmonidienne, mais cette influence concerne la métaphysique et la philosophie thomasienne. Le dialogue entre Thomas et Maïmonide est donc un dialogue entre *philosophes* et non pas tant entre hommes de foi. Il faut, en effet, dans l'appréciation de ce dialogue, tenir compte de ce double mode de la manifestation de la vérité que Thomas expose au ch. 3 de la *Somme contre les gentils*. Le terrain de discussion avec Maïmonide est donc celui de la vérité accessible à la raison naturelle et non pas celui de la foi en premier lieu. — A mon sens, il aurait fallu informer le lecteur, dans l'introduction, sur l'origine et la nature du texte latin avec lequel Thomas travaillait. Il suffisait de rappeler les résultats des études de W. Kluxen. Malheureusement l'auteur ne cite pas le travail, à mon avis très utile, du P. Vansteenkiste qui réunit le dossier de toutes les citations littérales de Maïmonide (Autori Arabi et Giudei nell'opera di San Tommaso, in: *Angelicum*, 37, 1960, 337-401). On peut regretter aussi que l'auteur ne dise rien du tout des conditions d'existence des Juifs au temps de s. Thomas et surtout qu'elle n'expose pas la conception thomasienne du peuple juif et de son destin. Il existe sur ce sujet une excellente étude que l'auteur ne cite pas: H. Liebeschütz, *Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas*, in: *Journal of Jewish Studies*, 13, 1962, 57-81. Pour finir, il me semble que le problème de l'exégèse de l'écriture, si fondamental pour Maïmonide, aurait mérité un chapitre. Sur ce point les deux auteurs sont en profond désaccord. En revanche Maître Eckhart suit Maïmonide lorsque, dans son second commentaire de la *Genèse*, il propose une lecture allégorique et philosophique de la Bible. L'auteur évoque à juste titre dans sa conclusion l'existence d'un thomisme juif au XIV<sup>e</sup> siècle: une indication sur le destin extraordinaire des idées de Maïmonide chez Eckhart ne devrait pas manquer dans ce tableau du dialogue judéo-chrétien!

RUEDI IMBACH

SYLVAIN ZAC, *Salomon Maïmon — critique de Kant*, Paris, Cerf, 1982, 274 p.

Si l'on excepte la thèse de Gueroult parue il y a maintenant 60 ans et l'ouvrage de F. Moiso, *La filosofia di Salomone Maimone*, Milano, 1972, la littérature sur Maïmon se réduit pour l'essentiel à de maigres chapitres dans des manuels d'histoire de la philosophie. D'autant plus vaste est le domaine qui reste à explorer, et plus méritoire de la



part de l'A. d'avoir consacré un ouvrage entier à ce philosophe naguère fort prisé de Kant et de Fichte et dont la position subtile mériterait d'être prise beaucoup plus au sérieux. L'A., excellent interprète de Spinoza mais qui s'est également illustré dans l'interprétation d'autres philosophes juifs (Maimonide, Cohen, en préparation un livre consacré notamment à Mendelssohn et Jacobi), ne nous paraît hélas pas toujours très convaincant ici. On regrettera en particulier l'absence d'introduction problématique et de mise en perspective qui aurait fait apparaître plus clairement l'enjeu philosophique de cette interprétation. Comme l'indique le titre, l'accent est porté, dans ce livre, sur la critique de la position kantienne par Maïmon, dans le but sans doute de mettre en évidence l'originalité de Maïmon ; et il est vrai que c'est en se démarquant constamment de Kant que Maïmon a gagné sa propre position, mais le « listing » des améliorations apportées au système kantien se fait au détriment de la présentation synthétique de la position de Maïmon même. Sans doute Maïmon n'a-t-il pas écrit de système proprement dit, et c'est ce qui rend sa lecture difficile, mais il n'y a pas moins une vision cohérente à l'œuvre dans les divers opuscules et articles un peu éparpillés qu'il nous a laissés. L'une des tâches d'un commentaire serait de reconstruire ce système. L'A. ne fait que poser les éléments pour une telle reconstruction. Le fil conducteur manque et l'on a l'impression de sauter d'un sujet à l'autre sans qu'aucun ne soit traité en profondeur, ce qui laisse un goût d'inachevé. Outre cette faiblesse dans la texture philosophique du texte, le français franchement négligé, la terminologie parfois flottante et l'argumentation tortueuse ne facilitent pas la lecture. Dommage, car ce livre constitue malgré tout un apport précieux par sa richesse de renseignements et par le traitement de sujets jusqu'alors inabordés (p. ex. le problème du langage, cps 2 et 3).

IVES RADRIZZANI

*Entre forme et histoire*, édité par O. BLOCH, Paris, Klincksieck, 1988, 310 p.

Le sous-titre de cet ouvrage — « Actes de journées d'études de 1985 et 1986, organisées par le Centre de Recherches sur l'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne » — indique plus précisément que son titre quel est son propos : « La formation de la notion de développement à l'âge classique ». Cette notion ayant un champ d'application étendu, les articles qui constituent ce livre touchent de nombreux domaines, groupés sous trois rubriques : semences, nature et société. — La première dégage l'origine et la genèse de la notion de développement, chez les médiévaux (P. Thillet), chez Gassendi (O. Bloch) et chez Leibniz (F. Burbage). La seconde, après avoir insisté sur l'importance des mathématiques (articles de B. Berlioz sur Berkeley et le calcul infinitésimal, ainsi que de J.-P. Cléro sur Bayes et les mathématiques des probabilités), puisque la philosophie et la science classiques se caractérisent justement par l'importance du rôle qu'elles leur font jouer, montre comment cette notion en est venue à occuper une place centrale dans l'étude de la nature, pour les débats autour de la question de la génération — épigénèse contre préformation et préexistence des germes — (B. Balan et J. Roger), pour la naissance de la géologie (G. Gohau) et pour Diderot (A. Ibrahim). La troisième montre comment on en est peu à peu venu à l'idée de progrès, que la Révolution française matérialisera en un premier temps, et à développer diverses philosophies de l'histoire ; sont étudiées les positions de Hobbes (Y. C. Zarka), de Vico (A. Pons), de Rousseau (J.-M. Beyssade), des philosophes écossais (P. Carrive), d'Helvétius (J. Moutaux), de Galiani (F. Markovits), des Idéologues (E. Guibert-Slediewski) et de Herder (P. Penisson). — L'intérêt de cet ouvrage réside dans la vue d'ensemble qu'il donne de la période étudiée, même si c'est d'une manière qui reste fragmentée, du point de vue de la

notion prise comme point de référence, celle de développement, on l'a dit; par ailleurs, comme elle a joué, par la suite, un rôle de plus en plus important dans notre façon d'appréhender la réalité humaine, en indiquer la genèse ne peut que mieux nous en faire saisir la signification et les enjeux.

BERNARD BAERTSCHI

ERROL E. HARRIS, *Lire la logique de Hegel*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1987, 368 p.

Comme l'indique le titre, cet ouvrage présente un commentaire de la Logique de Hegel, destiné à la fois à rendre celle-ci «intelligible pour le profane» et à «éclaircir les nombreux malentendus qui se sont accumulés autour d'elle et autour de la philosophie de Hegel en général» (7). La tâche est double, exégétique et apologétique: «saisir le noyau de la pensée hégélienne» (7) et montrer que la philosophie hégélienne «résiste aux diverses attaques menées contre elle» (355), ce qui a pour résultat de dynamiser la lecture que l'A. donne de cette œuvre, car il ne s'agit pas seulement pour lui d'expliquer mais de convaincre, et, pour convaincre, de rendre séduisant et de faire apparaître l'intérêt philosophique d'un retour à Hegel. Pour mener à bien cette tentative de réhabilitation, l'A. procède en suivant de près le cours de l'exposition, car, comme il tient à le souligner à plusieurs reprises, il est «à peu près impossible (...) de creuser un abîme entre la dialectique et le système» (8), Hegel affirmant avec force, et notamment dans la Logique, l'indissociabilité de la forme et du contenu. Mais cela n'implique pas que nous soyons «obligés d'avalier Hegel tout cru», car, «si nous le faisons, nous adopterions le système dialectique comme quelque chose qui est fermé et inaltérable à tout jamais; et cela par sa nature même, il ne l'est pas» (354). Il ne suffit donc pas de reparcourir la Logique en faisant simplement ressortir sa «clarté», sa «consistance» et sa «cohérence» (9), comme l'A. l'effectue d'ailleurs avec brio: si la dialectique n'est pas un «cadre mort, fixé et achevé», il doit encore pouvoir être utilisé comme «principe de la solution de nouveaux problèmes» (354). Pour l'A., le «nouveau problème» est la philosophie analytique. Ce commentaire est en même temps un ouvrage de guerre contre le courant analytique dominant dans le monde anglophone auquel il appartient lui-même; il s'inscrit dans le prolongement de *Nature, Esprit et Science moderne*, paru dans la même collection, où l'A. défendait la thèse que «la pensée analytique moderne est un retour au XVIII<sup>e</sup> siècle et la reprise d'une perspective dont l'échec, la futilité et la fausseté implicite avaient été exposées depuis longtemps par Hegel» (346). L'A. retrouve derrière la doctrine de Russell, Wittgenstein, Frege, Bergmann et de Quine une «méta-physique radicalement pluraliste» (21, cf. ég. 55-56 et 82-83) contre laquelle la section «étonnamment prophétique» (82) sur l'Empirisme dans l'*Encyclopédie* resterait parfaitement pertinente; en effet, selon l'A., «chaque fois que l'Empirisme relève la tête, il nous présente la même physionomie» (82), et l'A. reprend plaisamment contre la philosophie analytique la formule de Goethe: «l'empirisme d'aujourd'hui comme celui du passé <a en mains toutes les parties, il ne manque hélas que le lien spirituel> (Faust I, v. 1938)». On regrettera simplement de la part d'un défenseur de la dialectique le jugement unilatéralement négatif porté sur la philosophie analytique. Enfin, les dernières pages, où l'A. s'efforce de montrer que, si l'on veut admettre une hypothèse anti-hégélienne, on est soit «plong[é] dans un abîme d'incohérence et de confusion», soit «ramen[é] invinciblement à un univers hégélien de progression dialectique» (354), nous ont paru faibles. En particulier l'affirmation que dans la pensée mature [de Hegel] les inconséquences des théories antérieures s'effacent par le mouvement de la dialectique» (352) nous semble insuffisamment argumentée. Pour contrebalancer un tel jugement, nous recomman-

dons la lecture de l'ouvrage récent de Reinhard Lauth : *Hegel, Critique de la Doctrine de la Science de Fichte*, Paris, 1987.

IVES RADRIZZANI

*La Vie grecque d'Adam et Eve*. Introduction, texte, traduction et commentaire par Daniel A. BERTRAND (Recherches intertestamentaires, 1), Paris, Ed. Adrien Maisonneuve, 1987, 159 p.

Histoire de  
la théologie

*La Vie d'Adam et Eve* est transmise en plusieurs langues (grec, latin, arménien, géorgien, slave) et diverses recensions. Le présent livre se rapporte à la *Vie grecque* (VGAE), mais il tient le plus grand compte de l'apport des versions et recensions dont la filiation est soigneusement examinée. Sans mettre en doute le substrat hébreu de la VGAE, Bertrand écarte l'hypothèse d'un texte original sémitique : la présence de motifs hellénistiques dans un récit qui met en œuvre une exégèse typiquement juive suggère comme milieu d'origine une communauté du judaïsme égyptien entre 100 av. et 50 ap. J.-C. Transmise par la tradition chrétienne, la VGAE va subir une christianisation dont Bertrand note les indices. — Le texte, d'un intérêt considérable, nous fait assister aux derniers instants d'Adam et Eve. Tour à tour ceux-ci font à leurs enfants, Seth en premier lieu, le récit de leur vie et de leur faute ; habilement construite, cette narration est une exégèse de Gn 1,26-5,5. Dans une seconde partie, plus brève et de type apocalyptique, on assiste à la mort d'Adam, son assomption (plus exactement celle de son âme) et ses funérailles, puis à la mort et aux funérailles d'Eve. — Le travail accompli par D. Bertrand est de grande qualité : clarté et précision de l'introduction et du commentaire, élégance de la traduction. Mais c'est naturellement l'édition elle-même qui représente l'apport majeur. Bertrand a pu s'appuyer sur l'étude inédite de M. Nagel consacrée à la tradition manuscrite de la VGAE. L'édition se fonde sur 21 manuscrits (sur les 27 inventoriés) qui se répartissent en trois recensions. Bertrand explique clairement pourquoi l'édition d'un tel texte, c'est-à-dire d'un écrit qui par nature se prête à des récritures diverses, ne peut s'appuyer de bout en bout sur un seul et même témoin : le texte proposé ne peut ainsi qu'être éclectique. Mais, dans ces conditions, pourquoi avoir donné un appareil trop sélectif et surtout de type négatif ? Un index complet des mots grecs est donné en conclusion, pas exactement en conclusion puisque ce bel ouvrage se referme sur huit illustrations médiévales en rapport avec la *Vie d'Adam et Eve*.

ERIC JUNOD

*Constitutions apostoliques* t. III (livres VII et VIII). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel METZGER (Sources Chrétiennes, 336), Paris, Cerf, 1987, 360 p.

Avec ce volume consacré aux livres VII et VIII, l'édition-traduction des *Constitutions apostoliques* est achevée. Il ne manque plus qu'un index complet des mots grecs pour couronner ce beau travail. M. Metzger y travaille (cf. p. 356), mais ne précise pas où il paraîtra. Le lecteur sera déjà reconnaissant de disposer de plusieurs index : scripturaire, thèmes, principaux termes grecs (choix très limité). En effet, compte tenu du caractère hétérogène de ces *Constitutions* et de la multiplicité des thèmes traités, le recours à des index est de première nécessité. — Le livre VII s'ouvre



sur une longue catéchèse au sujet du thème traditionnel des *Deux Voies*. Il se poursuit par un ensemble quelque peu déconcertant de prescriptions et de prières (fort belles), dont plusieurs se rapportent au baptême. — Le livre VIII est sans conteste le plus célèbre de l'ouvrage parce qu'il contient, en conclusion, les célèbres 85 *canons apostoliques* qui furent l'un des piliers du droit canonique et de la discipline dans l'Eglise byzantine. M. Metzger consacre quelques belles pages dans son introduction à ces *canons*, surtout aux problèmes que soulève la glose trinitaire et orthodoxe du canon 50. Mais l'importance du livre VIII ne se réduit pas à la citation des canons. L'apport de ce livre dans le domaine de la liturgie est considérable: description de la célébration eucharistique avec une anaphore très ample; rituel de l'ordination des évêques, presbytres, diacres, diaconesses, etc.; office de la journée, liturgie des défunts. — On ne saurait assez remercier et féliciter M. Metzger d'avoir mené à chef, et de si belle manière, cette publication d'une pièce maîtresse de la littérature ecclésiastique des premiers siècles.

ERIC JUNOD

CELSUS, *On The True Doctrine*. Translated with a General Introduction by R. Joseph HOFFMANN, Oxford — New-York, Oxford University Press, 1987, 146 p.

Le brillant traité de Celse contre les chrétiens et le christianisme, connu (partiellement) grâce à la réfutation qu'en proposera Origène, gagne à être lu pour lui-même, c'est-à-dire indépendamment de l'ouvrage d'Origène. R. J. Hoffmann fait donc œuvre utile en en proposant une traduction anglaise de bonne qualité. Pour le reste, son travail ne fait guère avancer la recherche. La reconstitution soulève des difficultés que l'auteur ne détaille même pas et il ne s'explique pas sur le découpage qu'il est amené à faire. L'introduction générale — une présentation de la polémique antichrétienne avant et chez Celse — et l'annotation accompagnant la traduction sont sans surprise. Le traducteur américain cite dans sa bibliographie quelques importants travaux allemands et français, notamment le *Logos und Nomos* de C. Andresen et l'édition-traduction du *Contre Celse* par M. Borret dans «Sources chrétiennes». Mais on ne voit pas qu'il ait tiré profit de telles lectures. La méconnaissance de ce qui est publié dans d'autres langues et en d'autres lieux est un affligeant signe des temps.

ERIC JUNOD

*L'évangile selon Luc commenté par les Pères*. Textes choisis, introduits par J. D. Butin. Traduction par A. Maignan et P. Soler (Les Pères dans la foi), Paris, Desclée de Brouwer, 1987, 174 p.

*Jean Chrysostome commente saint Paul*. Homélies choisies sur l'épître aux Romains, traduites par J. Legée. Homélies sur la 1<sup>re</sup> lettre aux Corinthiens, traduites par R. Winling. Annotations et directives de travail par A. Hamman (Les Pères dans la foi), Paris, Desclée de Brouwer, 1988, 359 p.

Toute une section de la collection «Les Pères dans la foi» est consacrée aux Pères en tant qu'interprètes de l'Écriture. Les deux derniers volumes illustrent deux formules

retenues par la direction de la collection: autour d'un ou plusieurs livres de la Bible, offrir un choix de textes patristiques empruntés soit à plusieurs auteurs, soit à un seul et même écrivain. Le «patchwork» n'est pas sans intérêt puisqu'il permet d'entrevoir comment des auteurs variés, d'époque différente et appartenant aux christianismes grec et latin, ont lu un même livre biblique. Mais il faudrait alors veiller à donner quelques mots d'introduction sur les auteurs sélectionnés et sur les caractéristiques de leur exégèse. L'absence d'une telle fiche signalétique est étonnante dans une collection qui est tournée vers le grand public et qui, en règle générale, contient quelques pages donnant des «directives» ou des «idées-forces» destinées à faciliter l'exploitation des textes. Dans le volume sur Luc, on trouve vingt textes pris chez Origène, Basile, Cyrille d'Alexandrie, un Ps-Grégoire, Ambroise, Maximin, Augustin, Léon, Grégoire le Grand. Les lecteurs savent-ils qui sont tous ces Pères et sont-ils conscients que la méthode d'interprétation d'Augustin n'est pas exactement celle d'Origène? Et lorsqu'on présente — ce qui est une bonne idée — un texte de Maximin, peut-on se borner à dire dans une note «évêque des Goths († 428)» sans préciser, avec quelques mots de commentaire, qu'il fut arien et qu'il eut à débattre avec Augustin au sujet de la Trinité? — Le volume sur Chrysostome commentateur de Paul est bienvenu. L'interprétation chrysostomienne de Paul est souvent citée en exemple, mais les homélies sont difficilement accessibles en traduction française. Le choix proposé permet de se faire une idée de l'emploi homilétique des textes pauliniens par Jean. On admirera l'art du prédicateur qui donne une explication continue et serrée des textes tout en utilisant avec maîtrise les procédés les plus élaborés de la rhétorique.

ERIC JUNOD

DAVID HUGH FARMER, *The Oxford Dictionary of Saints* (Second Edition), Oxford — New-York, Oxford University Press, 1987, 478 p.

J. N. D. KELLY, *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford — New-York, Oxford University Press, 1986, 347 p.

La collection «Oxford Dictionary» fournit des instruments de consultation célèbres pour leur concision et la qualité de l'information réunie. Le Dictionnaire des Saints en est à sa seconde édition. Par rapport à la première (qui date de 1978), celle-ci se distingue par un choix plus large d'entrées, notamment parmi les Saints orientaux; en outre, plusieurs notices ont été recomposées. Ce sont environ 1100 saints qui ont été sélectionnés en fonction de leur importance et aussi de leur origine: les Britanniques sont évidemment plus largement représentés. L'ouvrage est d'une qualité inégale. Les notices les plus précieuses et les plus sûres concernent précisément les saints anglais, écossais, irlandais et gallois. En revanche, celles qui ont trait aux apôtres et aux figures hagiographiques les plus anciennes sont décevantes. La bibliographie consacrée à Ignace d'Antioche, par exemple, s'arrête en 1935. Elle ne mentionne donc pas les études récentes qui s'interrogent sur l'authenticité et les délimitations du corpus ignatien. Les articles sur les apôtres ne prennent généralement pas en compte la littérature apocryphe (Acta, Passiones) et donnent, eux aussi, des indications bibliographiques anciennes et bizarrement choisies. — Le Dictionnaire des Papes, en revanche, est un ouvrage très sûr. Les notices, qui suivent l'ordre chronologique, reposent sur une solide information historique et se concluent par de judicieuses bibliographies qui contiennent les sources principales et un excellent choix d'études.

ERIC JUNOD

CHARLES MOPSIK, *La Cabale*, Paris, Jacques Grancher éditeur, 1988, 150 p.

En quelques pages très bien menées, Charles Mopsik nous livre avec précision et discernement une quantité d'informations sur la Cabale juive, dans son histoire comme dans son essence qu'il qualifie très justement de «connaissance de la structure médiatrice entre l'ici-bas et l'au-delà mystérieux» (p. 9). La doctrine des *sephirot* est donc première dans la connaissance, mais elle engage aussi tout véritable cabaliste dans une pratique d'ordre théurgique fondée sur le système des correspondances entre ce *cosmos* médiateur et l'homme. Ainsi, tour à tour, selon leurs différentes écoles, l'auteur, qui a un rapport direct et vivant avec les sources dont il parle, passe en revue les noms les plus célèbres de la Cabale et les principaux thèmes abordés dans cet immense corpus de l'herméneutique ésotérique de la Torah: métaphysique, gnose, arithmosophie, théosophie, mystique, grammatologie, mystagogie. Puis il retrace les rapports de la Cabale avec la philosophie antique, le néoplatonisme en particulier, le Christianisme, l'Islam et le Judaïsme officiel, à l'intérieur duquel elle fut tantôt agréée, tantôt rejetée. Par son approche de la Bible et ses méthodes d'interprétation, la Cabale sera toujours très loin de tous les courants historicistes et littéralistes, même si et peut-être d'autant plus qu'elle accorde à chaque lettre du texte une énergie incréée à laquelle le cabaliste désire participer, l'essentiel étant de reconduire le sens manifesté à ses vérités intérieures dont il n'est que le phénomène. Les cabalistes chrétiens et leurs doctrines font aussi l'objet d'un excellent chapitre, ouvrant par là un pan encore bien méconnu et qui n'a malheureusement pas eu de postérité sérieuse, celui de l'ésotérisme chrétien d'influence cabaliste. Enfin, dans un chapitre intitulé: *comment devient-on cabaliste?*, Charles Mopsik souligne toutes les vertus des grands cabalistes de l'histoire et qui ne peuvent que rester celles de celui qui désirerait le devenir: désir d'intelligibilité totale, patience, détermination et opiniâtreté indispensables pour entreprendre un cheminement souvent ingrat, insertion existentielle dans l'exotérisme du rituel juif, relation vivante de maître à disciple au-delà des livres qui ne suffiront jamais. — Dans le dédale des publications frauduleuses sur un courant de pensée aussi important que peu connu et le plus souvent décrié par ignorance ou malveillance, l'ouvrage de Charles Mopsik tranche par la sûreté et la qualité de l'information, par sa clarté et sa profondeur. Il dirige actuellement la série la plus importante de traductions en langue française de textes talmudiques, midrashiques et cabalistiques.

JEAN BOREL

ROSA ROSSI, *Thérèse d'Avila*, traduit de l'italien par Lucienne Portier, Paris, Cerf, 1989, 205 p.

Il sera toujours difficile d'écrire la vie d'un saint sans véritable congénialité mystique avec lui. L'intention de Rosa Rossi était de faire la biographie de Thérèse d'Avila comme «écrivain», et de rester le plus près possible des sources historiques et des documents d'archives récents. Mais à notre avis, le récit purement événementiel qu'elle nous livre là reste en deçà de son projet. Elle n'arrive pas à nous faire entrer, malgré l'abondance des citations prises dans les œuvres spirituelles et la correspondance, dans l'expérience mystique spécifique de sainte Thérèse, dans la complexité, la beauté et la hauteur des «demeures intérieures» du «château de l'âme» dans lesquelles elle fut peu à peu introduite par le Christ, son Epoux. Comme on a pu le dire pour d'autres mystiques: «La découverte antécède la théorie, la commotion précède la dénomination» (L. Massignon). Il aurait donc d'abord fallu entrer au niveau spirituel de la

«découverte» et de la «commotion» thérésienne pour mieux montrer ensuite comment l'œuvre s'était élaborée. Curieusement aussi, l'auteur, qui se veut historienne, se fait fort de ne pas tenir compte des témoignages présentés pour le procès de canonisation, les jugeant «trop conditionnés par les questions posées». Avec un horizon limité par ce jugement et par l'influence, sur le plan de la réflexion méthodologique, des *Mémoires d'Hadrien* de M. Yourcenar, il était à craindre que l'intelligibilité des motifs supra-humains de l'écriture thérésienne ne fût lourdement hypothéquée. Cette nouvelle présentation de la sainte, de type historiciste, n'a donc rien d'exceptionnel. L'odeur de sainteté ne se dégage qu'avec peine entre les lignes du récit, alors que nous savons très bien que le rayonnement de la réformatrice du Carmel n'a pas été aussi caché. Enfin, le style de la traduction nous semble haché et sans relief.

JEAN BOREL

MARIO MIEGGE, *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*, (Histoire et Société 16), Genève, Labor et Fides, 1989, 171 p.

Cet ouvrage d'histoire et de sociologie dû au philosophe de Ferrare est une excellente contribution à l'éthique contemporaine, dans le sens d'une interprétation critique du passé au service d'un recadrage de nos engagements professionnels et civiques. De manière concise et remarquablement documentée, Miegge réexamine la doctrine calvinienne de la vocation et ses déplacements dans le puritanisme anglais du XVII<sup>e</sup> siècle. Les travaux classiques de Weber et Troeltsch sont complétés par les études les plus récentes au sujet des liens entre capitalisme, protestantisme et puritanisme (Ch. Hill, H. Lüthy, M. Walzer). Miegge ne manque pas de signaler par ailleurs sa dette envers André Biéler, dont les travaux sur Calvin lui ont fait découvrir la dimension centrale de la «communication mutuelle entre les hommes». — Trois figures du puritanisme scandent la démarche réflexive de Miegge: W. Perkins (1558-1602) et son *Traité des Vocations* de 1603; R. Steele (1629-1692) et sa *Vocation de l'homme de métier* de 1684; R. Baxter enfin (1615-1691) et son *Christian Directory* de 1673. Leur doctrine de la vocation (*calling*) est située dans son contexte et mise en relation avec l'autonomisation croissante du monde industriel et commercial. Le fil conducteur de Miegge est la question du passage d'une conception pré-moderne du travail à son statut post-moderne (cf. les travaux de H. Arendt). La comparaison entre Perkins et Steele dévoile un déplacement significatif: déconnectée du théocentrisme calvinien, la vocation est de plus en plus retraduite en termes économiques et sociaux. Appel «ordonné et imposé» chez Perkins, la voici *employment*, *business* et *appointment* chez Steele. Changement de langage qui atteste un profond changement de paradigme éthique. L'utilitarisme social prend le dessus. L'organisation des vocations se déplace; l'accent prioritaire passe à la vocation des ministres ou des chrétiens aux métiers intramondains. La prudence, écrit Miegge, devient «paradigme parfait du triomphe des vertus économiques» (p. 94). La rationalisation de la vocation chez Steele conduit tout droit au concept explicite de travail chez Baxter. La légitimation, de théocentrique, devient intégralement autonome. Du coup s'ouvre toute grande la porte d'une indépendance radicale de l'économie par rapport au politique et d'une compréhension abstraite de la force productive humaine. Toutefois, chez Baxter, la discipline de l'industrie moderne et la dévotion à Dieu se complètent plus qu'elles ne s'opposent dans des notions comme religion et devoir du travail, si typiques de la conception puritaine. — L'ouvrage captivant de Miegge culmine dans une réflexion sur les codes de légitimation des rôles sociaux et de l'identité professionnelle des individus. De manière convaincan-

te, il propose (via une discussion critique de la distinction entre *labor*, *work* et *action* chez H. Arendt) une nouvelle articulation du sens vocationnel de l'activité professionnelle et du travail politique élargi à la dimension d'une authentique écologie sociale.

DENIS MÜLLER

JEAN-PIERRE LAURANT, *Symbolisme et Ecriture. Le Cardinal Pitra et la «Clef» de Méliton de Sardes*, Paris, Cerf, 1988, 365 p.

L'histoire du bénédictin Jean-Baptiste Pitra (1812-1889), cardinal sous Pie IX, bibliothécaire de la Vaticane dès 1869, fut l'histoire d'un combat acharné contre la modernité, dont le cheminement lent mais inexorable avait commencé, à ses yeux, avec la Réforme pour se poursuivre avec le jansénisme, la science mécaniste, la méthode historico-critique et des formes étatiques plus laïcisées: vision dans laquelle l'image d'une catholicité assiégée par les forces du mal se confondait avec celle d'un «siècle condamné à l'avortement» et dont la fin désormais proche devait ouvrir la voie «au temps glorieux de l'Eglise». Dans l'attente de cet accomplissement eschatologique, le cardinal Pitra employa toutes les ressources de son érudition et de son imagination pour rétablir l'autorité d'une tradition symbolique conçue comme remède universel aux maux intellectuels de son époque et comme moyen privilégié pour «prouver la thèse de l'apostolicité de l'Eglise des Gaules, l'antiquité de la hiérarchie et l'autorité politique de Rome» (p. 30). En contact épistolaire avec la plupart des «ésotéristes chrétiens» du XIX<sup>e</sup> siècle, le bénédictin œuvra toute sa vie à reconstituer la meilleure transcription latine de *La Clef*, recueil de formules médiévales sur le sens allégorique de l'Ecriture qu'il attribua, contre toute vraisemblance historique, à l'évêque d'Asie mineure Méliton de Sardes. En 1884 il publia dans le II<sup>e</sup> vol. des *Analecta sacra* le codex de *La Clef* signalé au XVII<sup>e</sup> siècle dans la bibliothèque du Collège jésuite de Clermont à Paris par dom Ceillier et que le cardinal avait retrouvé à Rome dans la bibliothèque Barberini en 1863. C'est ce texte qui est ici réédité avec une traduction française et des notices biographiques par Jean-Pierre Laurant, auteur aussi de la vaste introduction (p. 23-78) qui, à défaut d'être claire et bien ficelée, a le mérite de situer l'œuvre de Jean-Baptiste Pitra dans le courant ésotérique qui traversa le XIX<sup>e</sup> siècle européen. Il est en tout cas lamentable qu'après avoir lu ces longues pages introductives, l'on ne sache toujours pas davantage sur *La Clef* elle-même, que l'éditeur n'analyse guère.

MARIA-CRISTINA PITASSI