

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 57 (2007)
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: 06.02.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

DOMINIK PERLER, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Histoire de
Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, 443 p. la philosophie

Avec ce *Doute et certitude*, D. Perler propose un parcours épistémologique dans l'histoire de la philosophie des XIII^e et XIV^e siècles latins. Il se sert de l'histoire pour mener une vaste enquête sur les usages constructifs et les fonctions méthodologiques des arguments sceptiques en théorie de la connaissance. Le lecteur circule à l'intérieur de réseaux théoriques portés par de nombreux débats concrets, dans un espace temporel qui s'étend de 1260 environ, avec Thomas d'Aquin, jusqu'au milieu du xiv^e siècle avec Jean Buridan. Jamais l'illusion historiciste ou biographiste n'a le temps de s'installer : le présent d'énonciation de l'auteur est sans cesse rappelé sous la forme d'un «je» qui inclut le lecteur et le transporte dans des situations théoriques et des débats analytiques contemporains. L'A. soumet également à son lecteur des hypothèses sceptiques et des exemples tirés de sa propre imagination, en respectant toujours une forte exigence de clarté. Il défend ainsi l'intérêt d'une enquête proprement philosophique sur la base de la reconstruction des débats médiévaux. Lorsqu'il dialogue avec les historiens analytiques anglo-saxons, l'A. affiche cependant un souci de mise à distance du passé. Il ne traduit presque jamais les énoncés des auteurs médiévaux dans le langage formel de la logique, refusant ainsi de les conformer aux standards d'intelligibilité contemporains, et il invite à recontextualiser les discours épistémologiques médiévaux ; il entend par là leur réinscription dans un contexte théorique plus vaste, en particulier dans la trame des métaphysiques médiévales qui les portent. Quant à son historiographie, elle est anti-essentialiste. Si elle se présente comme une *Problemgeschichte*, son invariant n'est que l'énoncé d'un projet d'enquête : l'usage des hypothèses sceptiques en épistémologie. Les problèmes sont pluriels et diffèrent d'un auteur à l'autre, au gré des reformulations et des reconfigurations. Enfin, son histoire fait l'économie de toute axiologie. Elle conteste d'emblée le schéma génétique promu par É. Gilson, selon lequel l'apothéose thomasiennne aurait été suivie d'une décadence scotiste puis de la déchéance nominaliste ockhamienne. Contre K. Michalski également, l'A. refuse de caractériser le XIV^e siècle comme ère de scepticisme généralisé et de valorisation de l'attitude fidéiste. Il propose de changer de méthode pour aborder les controverses noétiques de la fin du Moyen Âge : il ne s'agit pas d'aller y rechercher un ou des scepticismes, mais de suivre les différentes routes tracées par les usages des arguments et hypothèses sceptiques dans la construction des différentes épistémologies. Le résultat de cette recherche égrène quatre parties, qui distinguent quatre perspectives problématiques. La première partie concerne la naturalité de la connaissance : l'homme peut-il connaître quelque chose par ses propres puissances naturelles et peut-il tout connaître par ces mêmes puissances ? L'essentialisme exemplariste d'Henri de Gand est exposé en détail, puis contrebalancé par la critique scotiste. Au début de sa *Somme*, Henri de Gand détruit les arguments sceptiques pour consolider sa théorie de la connaissance. En retour, Scot attaque Henri en montrant que sa théorie de l'illumination conduit au scepticisme. La deuxième partie s'intéresse aux hypothèses de tromperies divines ou démoniaques et aux arguments *de potentia Dei absoluta*. Thomas d'Aquin sert de point de départ à partir duquel l'A. trace des lignes de fuite nommées Siger de Brabant, Pierre de Jean Olivi, Jean Rodington, Guillaume Crathorn, Pierre d'Ailly et Grégoire de Rimini. Au moyen d'hypothèses sur une possible tromperie du

sujet connaissant, chacun de ces auteurs conteste à sa manière le triple optimisme de Thomas d'Aquin : métaphysique, épistémologique et théologique. La troisième partie, consacrée à la connaissance sensible, discute les problèmes épistémologiques propres aux approches externalistes et empiristes. L'A. reconstruit avec une précision nouvelle la théorie de la connaissance d'Ockham et en étudie la réception critique par Pierre d'Auriol, Walter Chatton, François de Mayronnes, et Adam Wodeham. Jusque-là, les théories étudiées se rencontrent dans un certain fiabilisme cognitif, tributaire d'un aristotélisme «structurel» (p. 203). Elles ignorent le doute radical ou hyperbolique et font donc l'économie de solutions fondationnalistes. Avec la quatrième partie, qui porte sur le doute relatif à la connaissance démonstrative, le lecteur rencontre une première option fondationnaliste et non-aristotélécienne, celle de Nicolas d'Autrécourt. Elle est mise en lumière par un jeu d'opposition avec le fiabilisme critique de Jean Buridan. Contre le fondationnalisme monolithique de Nicolas, pour lequel l'ultime fondation est la certitude du seul principe de non-contradiction, Buridan fait valoir un pluralisme des principes qu'il inscrit dans le contexte d'une épistémologie cohérentiste. En conclusion l'A. souligne la spécificité des débats médiévaux. Le scepticisme antique avait une visée pratique et se présentait comme thérapeutique de l'âme, ne reculant pas devant le doute hyperbolique. Par opposition, le moyen âge ne fait qu'un usage théorique des doutes et hypothèses sceptiques. L'A. parle d'«épistémologisation du doute» (p. 403) et insiste sur la valeur théorique des hypothèses *de potentia Dei absoluta*, qui ne concernent selon lui ni la morale, ni la théologie pratique, ni la politique. Les philosophes médiévaux se distinguent aussi des modernes. Leur usage précautionneux et instrumental du doute les démarque de Descartes ou de Hume, excluant le doute radical ou hyperbolique. Par contre, le Moyen Âge et la philosophie analytique contemporaine se rencontrent. Dans les deux cas, les hypothèses sceptiques ont des fonctions constructives. Elles servent de tests ou d'instruments de clarification à l'intérieur de réseaux conceptuels plus vastes qu'il s'agit de réviser et d'améliorer. L'enquête s'achève en effet sur une défense de l'épistémologie, qui jette des ponts entre Moyen Âge et philosophie contemporaine.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

JEAN-CLAUDE GENS (éd.), *La logique herméneutique du XVII^e siècle. J.-C. Dannhauer et J. Clauberg*, Le Cercle Herméneutique, «Collection Phéno», 212 p.

Johann Conrad Dannhauer (1603-1666) et Johannes Clauberg (1622-1665) sont deux figures longtemps négligées de l'histoire des idées et en particulier de l'histoire de l'herméneutique. Ils n'en occupent pas moins une place importante au cœur de cette dernière : tous deux ont en effet redessiné la logique de leur temps en y intégrant une dimension clairement herméneutique, absente aussi bien de l'*Organon* que des *Regula* de Descartes. L'ouvrage édité sous la direction de Jean-Claude Gens constitue déjà, de ce simple fait, un recueil fondamental pour l'approche d'une époque que les histoires de la logique n'abordent souvent que très superficiellement. Mais ce volume s'inscrit également dans un contexte plus «moderne», voire même «polémique», comme le note l'éditeur (p. 5). On se souvient en effet des recherches menées dans les années 70 par H. E. Hasso Jäger visant à contester la conception diltheyienne de l'histoire de l'herméneutique qui faisait de Schleiermacher le fondateur de cette discipline. Ce faisant, Jäger entendait aussi montrer que l'origine de l'herméneutique était de nature logique (et non pas théologique, comme on l'avait soutenu jusqu'alors). Cette vision des

choses, reprise par la suite par un certain nombre d'auteurs (pensons aux travaux d'A. Bühler), était certes déployée contre Dilthey sur le plan historique, mais également contre Heidegger et les herméneutiques de Bultmann et Gadamer sur le plan philosophique et épistémologique. En mettant l'accent sur l'origine logique de l'herméneutique et en soulignant l'existence, avant Schleiermacher, d'une «tradition herméneutique non théologique», cette vision de l'histoire de l'herméneutique jetait un voile d'irrationalité sur les herméneutiques gadamerienne et bultmanienne, «en les considérant comme étrangères à l'esprit des Lumières» (p. 9). Les textes réunis dans ce volume (dont certains inédits) constituent une sérieuse critique adressée à cette tradition interprétative. Ils apportent également quelque crédit à la réponse de Gadamer lui-même, qui, en 1976, souligna dans un célèbre article le caractère unilatéral de l'approche de Jäger. Sans se situer du tout dans la ligne gadamérienne, l'article de Lutz Danneberg (il s'agit d'une traduction abrégée de son article de 2001) s'interroge à nouveaux frais sur les origines de l'herméneutique et montre, à l'aide d'une connaissance remarquable des sources du XVII^e siècle, que l'alternative entre une herméneutique théologique et une herméneutique purement rationnelle n'est rien moins qu'un anachronisme, imposant un schéma par trop «moderne» à une époque où le partage des savoirs était encore bien loin de ce que nous en avons fait aujourd'hui. Danneberg souligne que l'émergence de l'herméneutique au XVII^e siècle ne saurait être ramenée à son apparition lexicale au sein de la seule tradition aristotélicienne dont Clauberg et Dannhauer sont pourtant d'illustres représentants. C'est ainsi que l'A. explique comment, au sein de l'école ramiste de la fin du XVI^e siècle, s'était développée toute une réflexion herméneutique en lien à la pratique de la logique. Au cœur de la doctrine de l'enseignement de la logique, l'école ramiste avait en effet très vite intégré des éléments d'herméneutique qui ne furent pourtant jamais inclus dans la doctrine logique proprement dite, mais qui demeurèrent toujours dépendants de sa mise en pratique. Il faudra attendre, justement, les œuvres de Dannhauer et, surtout, de Clauberg, pour que cette intégration puisse se réaliser. Or, ce processus ne put justement avoir lieu sans une réflexion d'ordre proprement *théologique*; c'est du moins ce que tend à souligner l'hypothèse de Danneberg selon laquelle c'est à l'aide de propositions chrétiennes dogmatiques que Clauberg réinterprète l'homme solitaire cartésienne, «qui pense par lui-même, comme un être social et communiquant» (p. 50). Pour Clauberg, en effet, la nécessité de la communication serait la conséquence du péché de l'homme; il lui faut donc savoir interpréter correctement le discours d'autrui pour réfléchir correctement. C'est ce qui permet au philosophe «d'assigner à l'herméneutique une place naturelle dans une logique au sens strict et inspirée par Descartes...» (p. 55). De son côté, Pierre Bühler nous propose un article d'introduction à l'herméneutique de Dannhauer dont on notera au passage que les deux ouvrages qui en constituent le cœur n'ont à ce jour toujours pas connu d'édition critique. Après quelques éléments contextuels sur le cadre académique de l'enseignement de Dannhauer et sur sa pensée théologique, l'A. trace à grands traits le contour de l'herméneutique dannhauerienne; là encore, le lien à la logique est très net mais il serait cependant douteux, selon P. Bühler, de vouloir distinguer par trop nettement les présupposés théologiques et logiques de l'herméneutique de Dannhauer; ici encore, c'est vers un dialogue des deux perspectives que conduit l'analyse du texte de Dannhauer. Et l'A. de conclure: «Dannhauer pourrait ainsi nous inviter à repenser de manière plus dynamique les liens entre l'herméneutique dite générale et l'herméneutique dite spéciale» (p. 87). Le lecteur découvrira ensuite une traduction de l'article déjà ancien de Francesco Trevisani sur Clauberg et l'Aristote réformé. Spécialiste de Clauberg et de la philosophie protestante au XVII^e siècle, Trevisani nous offre ici une remarquable mise en perspective de l'œuvre de Clauberg, mais également une véritable introduction à la métaphysique protestante de cette époque. Il faut néanmoins relever que son analyse, qui lui fait affirmer que la théologie fut toujours considérée comme une discipline pratique par les réformés, n'est actuellement pas partagée par tous les chercheurs; en effet, la

définition de la théologie comme purement pratique semble plutôt le fait, à cette époque, des arminiens que des théologiens orthodoxes, qui lui attribuent alors un caractère «mixte». On notera en outre que Trevisani fait de Clauberg un «anti-ramiste» (p. 109). Cette approche, qui laisse supposer que Clauberg ne fut guère sensible à l'enseignement des «ramistes» du Gymnase Illustre de Brême (où il avait étudié), semble ne pas être partagée par Jacqueline Lagrée dans son introduction à la troisième partie de la *Logica vetus et nova* de Clauberg. Elle y affirme en effet la proximité de Clauberg avec Comenius et l'école ramiste, du moins dans sa conception pédagogique de la logique : art de bien penser, «c'est-à-dire de trouver la vérité» (p. 118), la logique sert en effet à l'exprimer convenablement et à interpréter le discours d'autrui avant d'apprendre quelque chose de lui. On retrouve effectivement dans cette approche l'une des options majeures des penseurs ramistes et de leurs héritiers à cette époque. Enfin, une bonne moitié de l'ouvrage est consacrée à une traduction française (due à la plume de J. Lagrée) de la partie herméneutique de la *Logica vetus et nova* de Clauberg (1654) qui permettra au lecteur de se forger une opinion sur la question des origines de l'herméneutique durant l'ère confessionnelle.

PIERRE-OLIVIER LÉCHOT

Correspondance de Pierre Bayle, t. III, janvier 1678-fin 1683, lettres 147-241, publiée et annotée par É. Labrousse, A. McKenna, L. Bergon, H. Bost, W. van Bunge et E. James, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, xxi + 513 p.

Les années 1678-1683 constituent une période fondamentale dans le parcours de Pierre Bayle, mais sont aussi des années extrêmement difficiles pour les protestants de France. En 1678, Bayle est professeur de philosophie à Sedan où il évolue sous l'aile de Pierre Jurieu dont il n'est pas encore devenu le «meilleur ennemi». Parallèlement, les mesures de contraintes contre les huguenots et contre l'académie où Bayle enseigne vont s'amplifiant : ce que J. Garriçon a appelé «l'étouffement à petites goulées» arrive ainsi à son paroxysme. L'Académie de Sedan ferme bientôt ses portes, en 1681, malgré la délégation de Bayle envoyé par ses collègues plaider la cause de leur école, et le philosophe se voit contraint à prendre la route de Rotterdam. Bayle, malgré cette situation difficile, n'en lit pas moins de nombreux ouvrages qui lui permettent de forger sa pensée : Malebranche, Spinoza, Lamy ou Richard Simon sont les compagnons de route de ce jeune penseur en passe de devenir l'une des figures majeures du Refuge. Ces lectures, et les commentaires qu'il en donne, tracent déjà les linéaments de la pensée baylienne : «dès cette date, à la lecture de Malebranche, il cherche en effet les limites du rationalisme chrétien» (A. McKenna, p. xv). Mais cette période est surtout celle des premières œuvres de Bayle, dans lesquelles apparaissent déjà des ambivalences que les années qui suivront ne feront qu'amplifier : ainsi, tout en faisant soutenir des thèses cartésiennes à l'Académie de Sedan, Bayle écrit en même temps, «de la main gauche», ses *Objections à la philosophie cartésienne de Pierre Poiret*. C'est aussi, et surtout, l'époque des *Pensées diverses* et de la *Critique générale* dirigée contre l'historien catholique Louis Maimbourg dont Bayle suit la parution des œuvres avec attention. Bayle, ainsi, fait ses premières armes et acquiert la stature d'un auteur réputé que la parution des *Nouvelles de la République des Lettres*, dès 1684, viendra consacrer. Que dire de plus en refermant ce beau volume si ce n'est que cet ouvrage égale ses prédécesseurs, tant par la qualité de son édition que par celle de l'érudition qui le sous-tend.

PIERRE-OLIVIER LÉCHOT

Correspondance de Pierre Bayle, t. IV, janvier 1684-juillet 1684, lettres 242-308, publiée et annotée par É. Labrousse, A. McKenna, L. Bergon, H. Bost, W. van Bunge, E. James, A. Leroux et C. Verdier, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, xxi + 287 p.

Ce qui marque d'entrée de jeu le lecteur en ouvrant ce nouveau volume de la correspondance de Bayle, c'est l'amplification de la masse des lettres ; une amplification dont l'explication est fort simple : le réseau de Bayle se développe considérablement dès cette époque. La notoriété que lui confèrent ses premières publications (dont attestait déjà le volume précédent) explique en outre que ces nombreuses missives aient été conservées. Mais ce qui est surtout remarquable, c'est que l'année 1684 marque le début de la parution des *Nouvelles de la République des Lettres*, le fameux périodique de Bayle dans lequel ce dernier rend compte, épingle, note, critique ou loue les parutions de son temps. Pierre Bayle, pour le réaliser, a donc besoin de se tenir au courant des dernières nouvelles. Il n'est donc guère surprenant qu'il développe ses anciennes relations et en crée de nouvelles. Et le périodique remporte bientôt un succès époustouflant : le lectorat de Bayle apprécie sa clairvoyance, son sens aigu des problématiques et sa facilité à trouver la formule qui fait mouche. La correspondance permet de suivre cette réception et le chapelet des noms des lecteurs illustres rendant compte de leur plaisir à lire Bayle atteste de sa renommée : Malebranche (duquel Bayle se rapproche encore sur le plan philosophique), l'académicien Benserade, Frémont d'Ablancourt, Basnage, François Turretini ou Jean Le Clerc, tous louent de concert l'apparition sur la scène des périodiques des *Nouvelles bayliennes*. Certains estiment que les « jugements » personnels de Bayle sont de trop, d'autres, au contraire, s'en félicitent (p. 198s par exemple) ; c'est que Bayle, comme le note Anthony McKenna, « ne se contente pas de recensions passe-partout... il nourrit manifestement d'autres ambitions. » (p. xiv) On serait donc presque tenté de dire que la période, malgré le drame huguenot qui se noue, est heureuse pour Bayle, n'eût été la catastrophe familiale : Joseph, frère cadet de Pierre, regagne Paris après un séjour genevois et y meurt de la fièvre quarte, le 9 mai 1684, annonçant la mort de l'autre frère de Bayle, Jacob, en novembre 1685. Consolations et félicitations se mêlent ainsi dans ce fort beau volume qui reste, comme les précédents, au-dessus de tout éloge.

PIERRE-OLIVIER LÉCHOT

BERNARD BAERTSCHI, *Conscience et réalité. Études sur la philosophie française au XVIII^e siècle* (Bibliothèque des Lumières), Genève, Droz, 2005, 293 p.

Difficile de résumer en quelques lignes un recueil formé de dix études hétérogènes qui mêle à la fois des considérations ontologiques à des préoccupations morales et qui évoque de nombreux auteurs de l'âge classique, de Descartes à Maine de Biran. Un fil directeur est malgré tout perceptible, donné en introduction par l'A. lui-même, à savoir une réflexion générale sur la notion de conscience au XVIII^e siècle et une analyse des rapports que celle-ci entretient avec le monde extérieur. Pour le dire autrement, les études proposées ici portent sur un objet relativement neuf, le cartésianisme des Lumières. Non pas qu'il s'agisse dans cet ouvrage de montrer l'influence de Descartes sur le XVIII^e siècle, mais plutôt d'indiquer un certain nombre de problématiques spécifiques au dualisme cartésien, qui ne pourront être occultés par les penseurs des Lumières. À cet égard, le livre de Bernard Baertschi a le mérite de relativiser l'importance de l'empirisme lockien en soulignant la prégnance de l'idéalisme cartésien sur des *philosophes* qui pensaient pourtant s'être débarrassés à jamais des romans métaphysiques du siècle précédent. Un exemple en est donné d'entrée de jeu avec l'évocation de la

théorie cartésienne de l'animal-machine. Comme le montre bien Bernard Baertschi, la réfutation qu'en font les penseurs du XVIII^e siècle, qui s'appuie avant tout sur le rejet du mécanisme au nom du vitalisme, les conduit à ne pas saisir toute la nouveauté du dualisme cartésien, et la rupture avec l'univers aristotélicien des formes substantielles qu'il implique, rupture qui ne sera pas mise en cause par ceux-là même qui se pensaient les plus farouches adversaires du cartésianisme. C'est ce rejet strict du dualisme qui explique les problèmes épistémologiques et ontologiques qui se posent à ceux qui souhaitent tout réduire à la sensation, tel Condillac, et qui conduisent au fond à choisir entre deux formes de monisme, le matérialisme et l'idéalisme. Bernard Baertschi le montre bien à plusieurs reprises à propos de Condillac, dont l'épistémologie est toujours hantée par le solipsisme, forme absolue d'idéalisme. D'autres préféreront parier sur un matérialisme strict, tels Diderot ou les grandes figures de l'Idéologie (Destutt de Tracy, Cabanis), mais se retrouveront à leur tour confrontés aux vieux problèmes du dualisme, comme le problème du libre arbitre. Ce qui explique peut-être, chez certains, la tentation d'un retour au dualisme, comme l'évoquent les articles consacrés à Lelarge de Lignac et Mérian, mais aussi les nombreuses réflexions concernant la philosophie de Maine de Biran. En réinscrivant le siècle des Lumières dans une filiation cartésienne plus refoulée qu'assumée, le travail de Bernard Baertschi permet non seulement de fournir une relecture bienvenue de la philosophie du XVIII^e siècle, mais aussi d'expliquer l'émergence de l'idéalisme français du XIX^e siècle à la fois en tant que prolongement et rupture avec l'esprit des Lumières.

SÉBASTIEN CHARLES

JEAN-LUC GUICHET, *Rousseau, l'animal, l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières* (La nuit surveillée), Cerf, Paris, 2006, 464 p.

L'A. entreprend de montrer comment l'ancienne question – à la fois philosophique et théologique – de l'«âme des bêtes», sous l'influence de la théorie cartésienne de l'animal-machine, devient un paradigme incontournable pour les philosophes et les savants au siècle des Lumières. La première partie de l'ouvrage retrace l'historique de cette question de Descartes à Diderot, en passant notamment par Locke, Condillac, Buffon ou encore La Mettrie. La seconde partie est consacrée à l'originalité de la conception rousseauiste de l'animal. La troisième traite du modèle animal et de son rapport à l'anthropologie. Et enfin, la quatrième et dernière partie concerne les aspects juridiques et éthiques de cette question ou l'animal comme source du droit. Le siècle des Lumières pose de façon insistante la question : «Qu'est-ce que l'homme ?» Après le tournant cartésien, l'interrogation sur l'animalité, déliée de son rapport exclusif à Dieu, devient le lieu où «l'homme parle de lui-même, sous couvert, en même temps, de l'ombre d'un autre être.» La thèse de l'A. est la suivante : Rousseau, contrairement à ses prédécesseurs, manifeste, sur cette question, une attitude essentiellement différente. En respectant une triple limite, à la fois épistémologique, ontologique et morale, le philosophe prend toute la mesure de l'«altérité irréductible» de l'animal. Même si l'animal se voit tout de même déterminé par Rousseau, ne serait-ce que de manière *hypothétique* et *autocritique*. En partant de la notion – centrale dans son œuvre – de *pitié*, l'A. rappelle comment par l'intermédiaire de la reconnaissance de la souffrance animale, *Émile* s'éveille à sa propre humanité en accédant au sentiment de «pitié morale». La bête apparaît ainsi comme une véritable médiation non seulement entre l'homme et lui-même, mais aussi entre l'individu et l'humanité toute entière. Le philosophe accorde, dans un même élan, une véritable dignité à l'animal et lui confère «une authentique consistance métaphysique qui en fait une sorte de sujet». L'intérêt majeur de l'approche rousseauiste de la question de l'animalité réside dans le fait de condenser de manière

critique l'ensemble des positions philosophiques des 17^e et 18^e siècles. Fort de ce constat, l'A. opère un va et vient constant entre les différentes positions en instaurant un dialogue fécond entre la position de Rousseau et celle de Descartes, notamment, en nuancant la thèse souvent mal interprétée de l'animal-machine. Bien que Rousseau conçoive *tout animal* comme une *machine ingénieuse*, il ne se contente pas d'emboîter simplement le pas à Descartes, puisqu'il accorde à l'animal la *sensibilité* et donc reconnaît à la «machine animale» le caractère d'être *animée*, s'adressant ainsi, et de façon polémique, peut-être moins directement à Descartes qu'aux conceptions purement matérialistes de La Mettrie. La sensibilité étant ce qui, fondamentalement, relie l'homme et l'animal et engendre la pitié et la condamnation de toute cruauté inutile. L'animal devient ainsi le centre de la «refondation rousseauiste du droit et des valeurs, refondation qui ne les fait plus reposer seulement sur la base de la raison, ce qui était la tradition du droit naturel, mais également sur celle de la sensibilité.» La réflexion sur l'animal permet ainsi de penser l'homme et la part de nature inscrite en lui et qui définit son état d'origine, tout en maintenant son irréductibilité. Ce qui fait «la force de la position rousseauiste consiste (...) dans le choix qu'elle opère de tenir ensemble de façon cohérente l'affirmation à la fois de la singularité de l'homme et de son lien fondamental avec le monde de la vie.»

GILDA BOUCHAT

FRANÇOISE DASTUR, *La phénoménologie en questions* (Problèmes & Controverses), Paris, J. Vrin 2004, 254 p.

Philosophie
contemporaine

Le terme de «phénoménologie» ne désigne plus chez Husserl, comme c'était encore le cas chez Hegel, une discipline particulière à côté d'autres, mais une nouvelle conception de ce que doit être la philosophie. Pour Husserl, le travail philosophique doit être conduit en commun par plusieurs penseurs rassemblés par la mise en pratique d'une méthode commune. Françoise Dastur met ici en relation les penseurs issus de ce mouvement phénoménologique et analyse leur rapport à Husserl. Cet ouvrage réunit ainsi des essais consacrés à certaines questions fondamentales de la phénoménologie, comme par exemple celle du langage et de la logique, du moi et de l'autre, de la temporalité et de l'histoire, de la mortalité. Ce sont des figures éminentes que fait intervenir l'A. : Husserl, Heidegger, Fink, Partočka, Merleau-Ponty, Gadamer, Lévinas ou Ricœur. Nous nous contenterons de relever ici quelques pistes particulièrement riches. Dans «Le temps et l'autre : Husserl, Heidegger, Lévinas», F. Dastur montre que la problématique de l'altérité, si chère à Lévinas, a des antécédents dans la quête husserlienne de l'intersubjectivité. Elle insiste aussi pour montrer que la pensée de Heidegger ne se résout pas en un solipsisme ou en une pensée du seul *Dasein*, mais requiert dès *Sein und Zeit* un enracinement du *Dasein* dans le *Mit-dasein*. «Phénoménologie et thérapie : Heidegger et Boss» décrit comment la *Daseinsanalyse* de Heidegger a suscité chez le médecin Médard Boss l'idée d'une *Daseinstherapie*, où la prévenance (*Fürsorge*) a toute sa place. Le *Besorgen* qui fait prendre souci des choses, se transforme en «prévenance» à l'égard d'autrui. Cela se traduit aussi dans l'attitude du soignant qui n'est pas simplement face à un patient, mais qui entre en attitude prévenante à son égard, et qui est impliqué dans le processus de thérapie. Dans le chapitre consacré à «l'altérité la plus intime : la conscience», F. Dastur analyse les rapports entre éthique et ontologie. Elle se demande s'il est nécessaire de faire comme Lévinas, de placer l'éthique avant l'ontologie et de reprocher à Heidegger de n'avoir vu que l'être sans considérer l'autre. Elle rappelle que Heidegger insista pour dire que l'être, comme projet, comme être de souci de soi, est constamment dans la dimension éthique, que l'ontologie débouche sur une éthique. Elle se réfère à Ricœur qui va, selon elle, plus loin que Lévinas dans la lecture de la signification de l'altérité. La position de Heidegger quant à la morale ou à l'éthique réside, à ses yeux, dans la

pensée : penser est moral par excellence. Mais, dans ce questionnement typique du XX^e siècle, la philosophe française prend une position plus radicale encore : « Pour demeurer en résonance avec cette remarque finale de Ricœur, mais aussi avec l'éthique originelle de Heidegger, j'aimerais conclure en disant que le philosophe devrait aussi être capable de *se taire* au sujet de l'éthique, car un tel silence est peut-être justement ce qui seul rend possible l'ouverture à la *pratique* éthique. » (p. 144) Notons encore que cet ouvrage nous fait aussi découvrir les liens qui unissent la pensée du philosophe tchèque, signataire de la Charte 77, Jan Patočka à celle de Heidegger. Le philosophe tchèque serait celui qui a su prendre la mesure de la pensée heideggérienne, ne réduisant pas la pensée à un seul événement de culture, mais la considérant dans sa profonde dimension ontologique. Relevons enfin que les différentes lectures proposées par Françoise Dastur ont la particularité d'aborder avec clarté, sans jargon inutile ni emphase, les enjeux des grandes questions phénoménologiques chez les auteurs qu'elle étudie.

JACQUES SCHOUWEY

KARL OTTO APEL, *L'«a priori du corps» dans le problème de la connaissance*, suivi de *Technognomie* et de *Postface trente-huite ans après*, traduction par Thierry Simonelli (Humanités), Paris, Cerf, 2005, 106 p.

Les deux conférences réunies dans ce volume appartiennent à la période que l'A. lui-même désigne sous le nom d'«épistémo-anthropologique». La première conférence entreprend de questionner les présupposés de la théorie de la connaissance moderne en vue de fonder une anthropologie de la connaissance où le corps occupe une place centrale. Le point de départ de sa réflexion est la distinction opérée par Leibniz entre «vérité de fait» et «vérité de raison». Cette distinction entérinée, selon l'A., une *disjonction* complète entre l'empirique et l'aprioritique. Même si Leibniz s'efforce de penser l'unité de l'âme et du corps au moyen d'une interprétation de la substance comme monade, il n'échappe pas au présupposé platonicien de la séparation entre l'âme et le corps, présupposé «aiguïsé» par Descartes dans son opposition entre *res cogitans* et *res extensa*. Le «théorème» de l'harmonie préétablie, vise à trouver une issue conceptuelle satisfaisante à la question du rapport entre l'ordre mécanique du monde des objets et l'ordre «finalistique-moral» du monde spirituel intérieur des monades. Mais, par le refus en dernière instance de toute action réciproque réelle entre les corps et les âmes, «les dernières conséquences du dualisme cartésien de la substance ont été tirées.» Fort de ce constat, l'A. s'interroge au sujet de la théorie de la relativité einsteinienne. Grâce à ce modèle, l'esprit humain a réussi à concevoir une «monadologie» qui maîtrise les points de vue corporels et les perspectives possibles grâce à une théorie objective, même si cela aboutit à une élimination de toute possibilité de représentation, c'est-à-dire de toute «schématisation intuitive possible des concepts». Dans la seconde conférence, l'A. renoue avec la même problématique et se propose d'esquisser les linéaments d'une anthropologie de la connaissance, «comme programme d'investigation d'une *raison concrète* qui se rapporte au corps». Cette dernière s'oppose à la théorie de la connaissance de la conscience «pure et réflexive», élaborée par Descartes et Kant à partir de prémisses platoniciennes. Au XX^e siècle, «l'image du monde» (*Weltbild*) «dogmatique» (Eric Rothacker) de la physique newtonienne, qui pose que les «choses existent pour autant qu'elles constituent un rapport suivant la loi», se dissout en une multiplicité d'aspects isolés, incompatibles au sens d'une continuité objective. S'appuyant sur la pensée de Martin Heidegger, l'A. relève que le «monde» de la physique contemporaine ne conçoit plus des «objets représentables» mais seulement des «réserves disponibles sur commande» (*bestellbare Bestände*). Mais selon l'approche nommée «épistémo-

anthropologique» que l'A. a adoptée, les concepts de la physique classique continuent à être *opérationnels* et doivent, à ce titre, être réinterrogés. Il prend l'exemple de la géométrie non euclidienne de la théorie générale de la relativité qui présuppose, pour le champ de mesure immédiat de l'homme, la validité de la géométrie euclidienne. «Cela veut dire que le physicien moderne, lui aussi, doit formuler toute expérience dans le langage de la physique classique, où les formes de l'intuition (temps absolu, espace euclidien) et les catégories (substantialité, causalité) kantienne restent valides.» Renouant avec les réflexions de la première conférence, l'A. reformule ce qu'il nomme l'hypothèse de l'*ingérence* corporelle, ou l'être-au-monde fini de l'homme, dans son environnement naturel ou social. En Occident, la métaphysique dualiste du «corps» et de l'«esprit», d'inspiration platonicienne-néoplatonicienne, ne considère pas le corps en tant qu'*a priori* de tout rapport possible. Apel cite le fameux passage des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*: «Nihil in intellectu quod non fuerit in sensibus nisi intellectus ipse». Il l'interprète alors en disant: à l'exception du «pur esprit», tout est donné de manière empirique. Karl Otto Apel montre qu'ainsi toute la question de l'*a priori* fondamental de l'homme fini, la corporéité, est «ratée» par la théorie de la connaissance jusqu'au XX^e siècle. Dans la troisième partie du recueil, intitulée «Posface trente-huit ans après», l'A. s'explique avec ses thèses «épistémologique-anthropologiques» de 1963 et les relie à son œuvre plus tardive, caractérisée par le projet d'une *transformation de la philosophie transcendantale* avec l'idée directrice d'une *pragmatique du langage transcendantale*.

GILDA BOUCHAT

MICHAEL ESFELD, *Philosophie des sciences. Une introduction* (Focus Science), Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2006, 286 p.

Philosophie des sciences est un excellent ouvrage introductif qui permet au lecteur de prendre connaissance des thèmes les plus importants actuellement débattus en épistémologie. Michael Esfeld, professeur à l'université de Lausanne, guide son lecteur comme un étudiant en cours: des chapitres relativement courts (en général une dizaine de pages) et clairement structurés découpent le domaine en portions abordables. On apprécie aussi l'annexe pédagogique de chaque chapitre: à un résumé succinct suivent des suggestions de lecture en petit nombre (souvent des articles ou chapitres d'ouvrages) et bien ciblées, se rapportant directement aux thèmes abordés dans le chapitre, puis des questions de contrôle qui permettent au lecteur de vérifier s'il a bien assimilé le contenu du chapitre. L'appareil pédagogique se termine à chaque fois par une série de propositions de travail: ce sont des thèmes, assortis de conseils de lecture, permettant aux étudiants d'approfondir certains des points abordés. On sait que ce n'est que dans cet exercice de travail autonome – tout en étant guidé – que l'étudiant s'approprie vraiment la leçon. L'ouvrage se compose de trois parties: la première, intitulée «l'épistémologie des sciences», introduit à l'analyse philosophique de la méthode scientifique, dans sa quête de la connaissance de la réalité. Le premier et dernier chapitre sont consacrés au réalisme scientifique: la doctrine selon laquelle 1° l'existence et la constitution de la nature sont indépendants des théories portant sur la nature, 2° la constitution de la nature détermine quelles théories sont vraies, et 3° nous disposons de critères qui nous permettent de comparer différentes théories à l'égard de leur vérité. Les autres chapitres de cette première partie analysent la conception empiriste de la démarche scientifique, en termes d'induction et de réfutation, et exposent les difficultés qui se posent à l'empirisme et ont conduit de nombreux philosophes du XX^e siècle à renoncer au réalisme. La seconde partie montre comment la philosophie des sciences peut faire avancer un certain nombre de débats de la métaphysique traditionnelle qui animent la

philosophie analytique contemporaine. Esfeld montre notamment comment la théorie de la relativité générale encourage l'idée selon laquelle il n'y a pas de distinction claire entre l'espace-temps et la matière, ce qui permet de relancer le débat entre les conceptions newtonienne, leibnizienne et spinoziste sur le rapport entre l'espace et le temps d'une part et la matière d'autre part. Plusieurs chapitres de cette seconde partie sont consacrés à l'analyse des conséquences de la mécanique quantique pour la conception de la nature : la découverte de «l'intrication quantique» entraîne un bouleversement conceptuel au moins aussi important que la relativité générale. Un système quantique qui est étalé dans l'espace-temps, de sorte que ses parties A et B se trouvent si éloignées l'une de l'autre qu'aucun signal ne peut être transmis de l'un à l'autre, peut néanmoins être enchevêtré de telle sorte que les résultats des mesures que l'on prend sur A peuvent dépendre du résultat des mesures que l'on prend en même temps sur B. La troisième partie introduit au débat sur la conception du «monde en strates». Il s'agit de comprendre la nature et le statut des sciences dites spéciales, c'est-à-dire les sciences autres que la physique : étant donné que tout objet est composé exclusivement de parties physiques, les concepts, lois et explications produits par la géologie ou la chimie n'ont-ils qu'une utilité pratique et heuristique, alors que l'on pourrait en principe tout expliquer dans le cadre de la seule physique ? Ou existe-t-il des «strates» ou parties de la réalité ayant une relative autonomie qui font l'objet propre de ces sciences spéciales ? Cette question introduite ici dans toute sa généralité prend une importance particulière à l'égard de la biologie, de la psychologie et des sciences sociales. Le livre de Michael Esfeld est aussi une bonne introduction aux branches plus spécialisées de l'épistémologie qui analysent ces sciences et en particulier à la philosophie de l'esprit. Mais il s'agit de bien plus que d'une introduction : l'ouvrage présente avec une grande clarté des controverses souvent très contemporaines qui renouvellent de manière passionnante des débats parfois fort anciens. Par ailleurs, certains points connus des spécialistes reçoivent une illumination nouvelle grâce à l'articulation originale des chapitres, couvrant une large gamme de sujets à la fois en épistémologie et dans l'approche à la métaphysique qui s'appuie sur les sciences. Je recommande chaleureusement «Philosophie des sciences» qui comble un manque dans ce domaine en pleine expansion.

MAX KISTLER

Théologie
contemporaine

BERNARD SESBOÛÉ, *Yves de Montcheuil (1900-1944), précurseur en théologie* (Cogitatio Fidei, 255), Paris, Cerf, 2006, 429 p.

Le Père Yves de Montcheuil, *sj*, est né en 1900, et mort le 12 août 1944, à Grenoble, fusillé pour sa participation au maquis du Vercors. On ne l'a en général pas rangé parmi les figures déterminantes du catholicisme au XX^e siècle. C'est pour corriger ce qu'il considère comme une injustice que Bernard Sesboüé a écrit ce livre, rigoureusement pensé et documenté (il contient d'ailleurs la publication de cinq inédits). – L'œuvre d'Yves de Montcheuil concerne la théologie fondamentale, la christologie et surtout l'ecclésiologie. En théologie fondamentale, son apport est conditionné par sa collaboration avec son ami de Lubac, sa lecture des œuvres de Blondel et la rupture avec la néoscholastique dérivant de ces deux influences. En christologie, ses conceptions se rapprochent du Christ total et résurrectionnel de Teilhard, mais sans verser dans le monisme triomphaliste de ce dernier. Dans le domaine de l'ecclésiologie enfin, deux points ressortent avec évidence. D'abord, la préparation des idées du Concile : De Montcheuil annonce plusieurs ouvertures de Vatican II, bien qu'il le fasse dans un autre vocabulaire. Il prépare notamment les perspectives conciliaires sur la liberté religieuse, par un effort – nourri du refus blondélien de l'extrincésisme – pour donner du dogme catholique une vision compatible avec les fondamentaux de la modernité. Il s'agit

de disqualifier toute affirmation théologique ou spirituelle qui ne serait pas vécue et formulée librement. Ensuite, l'œcuménisme : Yves de Montcheuil essaie en effet de repenser la sacramentalité de l'eucharistie, en lui conservant son caractère central dans la piété catholique, mais en élaborant une définition non physique, mais spirituelle. – Toutefois, c'est aussi la connaissance détaillée et quasiment familiale qu'a Bernard Sesboué (jésuite lui-même) de l'histoire intellectuelle de la Compagnie de Jésus au XX^e siècle en France qui confère à cet ouvrage sa part d'universalité. Il est en effet instructif de suivre les étapes de la formation d'Yves de Montcheuil dans le grand et dur débat d'idées qui accompagna la réception de Blondel par ses pairs. De Lubac, un temps en butte à l'hostilité du cardinal Journet, Hamel, Bouillard, qui défendit l'orthodoxie blondélienne contre Duméry, Fessard, et beaucoup d'autres, apparaissent ainsi dans le parcours analysé. – À ce titre, cet ouvrage contribuera aussi de manière non négligeable à corriger une certaine forme de caricature du Jésuite héritée du *Kulturkampf*. Il aidera le lecteur à approcher une part de cette tradition spirituelle, et lui permettra de mieux cerner son rapport, plus nuancé qu'on ne le pense parfois, au paysage des idées modernes.

BERNARD HORT

GRUPE DES DOMBRES, *Un seul maître. L'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris, Bayard, 2005, 247 p.

Le Groupe des Dombes a fait paraître au début de l'année 2005 le fruit de six années d'études concernant l'autorité doctrinale dans le contexte ecclésial protestant et catholique. Le volume qui nous est offert est conçu selon un plan qui part des enseignements de l'histoire (ancienne et médiévale, ch.1, p. 21-66 – la Réforme et les temps modernes, ch. 2, p. 67-118), les soumet à l'Écriture (Nouveau Testament, ch. 3, p. 119-164), pour faire des propositions doctrinales (ch. 4, p. 147-194) et s'achevant par des propositions (ch. 5, p. 195-227). Une brève conclusion (p. 229-232) affirme deux fortes convictions : la nécessité de savoir proclamer la foi, et de savoir «faire autorité» sans pour autant s'imposer. Le dossier historique occupe la moitié du document. On peut résumer cette enquête en disant que l'Église ancienne et médiévale avait progressivement reconnu diverses formes d'autorité doctrinale, diversité tenant à la façon de conjuguer les dimensions communautaire, collégiale et personnelle de la vie ecclésiale (p. 117). L'époque ouverte par la Réforme a fait éclater ce mode «prudentiel» de fonctionnement. D'un côté, les Protestants ont accentué la dimension personnelle et communautaire en refusant l'instance hiérarchique, de l'autre, les Catholiques ont accentué la fonction magistériel, surtout exercée par le pape. Confrontant cette histoire au donné du Nouveau Testament, l'étude trouve attestée et fondée dans l'Écriture l'existence de ces trois instances dont les relations forment la régulation doctrinale parmi les disciple du Christ. C'est à partir de ce donné qu'il convient alors, dans la seconde partie de l'ouvrage, de proposer des modèles susceptibles d'aider à l'exercice actuel de l'autorité doctrinale dans l'Église. Les auteurs commencent à mettre en évidence le consensus fondamental qui nous unit : l'autorité des textes, de la liturgie, des normes de droit, des accords œcuméniques, l'autorité des communautés et des personnes, et l'autorité des instances institutionnelles. Mais c'est le rapport mutuel de ces divers pôles d'autorité qui différencie Réformés et Catholiques. Au fondement de cette divergence se trouvent deux conceptions différentes de l'homme sauvé et par là de l'Église dont il est un membre. Le «simul peccator et justus» fait que l'Église elle-même n'est pas préservée de l'ambiguïté, alors qu'en catholicisme l'Église, bien que formée de pécheurs, reste pure, notamment dans sa doctrine. À notre avis, c'est cette divergence de fond qui explique la façon dont les diverses instances doctrinales sont ou ne sont pas en relation entre elles dans les communautés, plutôt que les aléas de l'histoire qui sont plutôt accidentels.

L'étude proposée se situe bien dans la qualité des précédents documents du Groupe des Dombes. Loyale, courageuse autant que prudente, elle sait à la fois valoriser les éléments retenus comme majeurs par les différentes communautés, mais aussi nommer clairement les dérives qui menacent les options trop tranchées (en particulier un «libre examen» affranchi de l'expression communautaire, ou le principe hiérarchique tendant à supprimer l'instance synodale). La méthode suivie par le Groupe des Dombes – la relecture de l'histoire commune des deux communautés – est maintenant éprouvée. Elle a déjà donné de beaux fruits dans le document sur Marie (1999) qui, à sa façon, pointe la même difficulté de fond (la divergence sur la justification et par là sur l'Eglise). Le travail sur l'autorité doctrinale s'inscrit donc dans une recherche de clarification du nœud de la division ; il mérite d'être salué comme une contribution œcuménique majeure ayant trouvé le ton juste entre irénisme facile et durcissement stérile. Sa réception par les communautés concernées ne sera pas rapide, mais on ne pourra pas ignorer pour l'avenir ces propositions.

FR. BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, O.P.

STANLEY HAUERWAS, *Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, traduit de l'anglais par P.-D. Nau, Paris, Bayard, 2006, 269 p.

Un quart de siècle après sa publication en anglais, cet ouvrage majeur du célèbre théologien méthodiste est enfin traduit en français par les soins de Pascale-Dominique Nau. La présentation liminaire proposée par Geneviève Médevielle, de l'Institut Catholique de Paris, guide excellemment le lecteur dans cette œuvre roborative. La préface originelle de l'A., ainsi que la postface à l'occasion de la réédition du livre, vingt ans après, constituent un éclairage utile et non dépourvu d'humour sur son cheminement intellectuel. Vérité et non-violence, dont l'articulation est mise en évidence, constituent l'horizon de cette éthique résolument chrétienne mais non indifférente au monde. La question en effet est de savoir comment les chrétiens constituent un peuple de vérité et de paix dans un monde violent. Bien des caractéristiques majeures de cette réflexion tiennent à cette différence, fortement accusée, entre l'Eglise et le monde. Dès le départ, l'A. consacre tout le deuxième chapitre à établir qu'il ne peut exister d'éthique que qualifiée, c'est-à-dire référée à une communauté et historiquement située, ce qui récuse toute perspective individualiste ou intemporelle. À rebours de la perspective kantienne, par exemple, il estime qu'une éthique à prétention immédiatement universelle ne saurait être source de paix mais bien plutôt de violence. Quoiqu'il en dise en postface sa critique de la loi naturelle est ainsi une remise en cause profonde sinon radicale non seulement d'une éthique universelle mais aussi d'une moralité simplement humaine. Tel est sans doute le prix problématique que l'A. impose en contrepartie d'une vue profondément théologique, centrée sur Jésus, le Royaume de Dieu et l'Eglise, communauté de vertus et qui est une éthique sociale plutôt que d'en avoir une. Il met l'accent sur le récit structurant la communauté et porté par la tradition, sur le caractère comme capacité du sujet à assumer la cohérence de son agir, sur les vertus communautairement vécues. Il montre toute l'importance de la patience et de l'espérance dans la vie chrétienne et la joie non naïve qu'il y a à appartenir à un peuple de Paix. Ce peuple qu'est l'Eglise, Hauerwas ne le pense pas en un sens étroitement confessionnel. Lui-même, tout protestant méthodiste qu'il soit, ne cache pas sa proximité avec le catholicisme. Au-delà des prises de position polémiques mais pas nécessairement mal venues contre certaines théories dominantes l'apport le plus original mais aussi le plus débattu consiste dans l'inscription de l'éthique au sein d'une ecclésiologie de type communautarien. Véritable œuvre théologique, de forte densité spirituelle, la fonction critique et novatrice de ce livre lui mérite d'appartenir à ce petit cercle d'ouvrages que l'on aime non seulement

avoir lu mais relire, pour en partager ni toutes les options ni toutes les conclusions mais y voir comment la foi vécue ensemble pourrait répandre la paix de Dieu.

LUC-THOMAS SOMME

JOHN GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40 – 55, A Literary-Theological Commentary*, London, T&T Clark International, 2005, 578 p.

Sciences
bibliques

JOHN GOLDINGAY AND DAVID PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40 – 55 in two volumes, Volume I, Introduction and Commentary on Isaiah 40,1 – 44,23; Volume II, Commentary on Isaiah 44,24 – 55,13* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), London, T&T Clark International, 2006, 368 p. + 381 p.

Dans l'intention de John Goldingay et David Payne, ces deux ouvrages ne devaient en faire qu'un seul, s'intégrant à la fameuse collection anglaise de commentaires bibliques ICC. L'afflux des matériaux et les importants développements qu'exigeaient, en cours d'écriture, les clarifications textuelles, philologiques, littéraires, exégétiques et théologiques, finirent par faire un ouvrage trop volumineux pour la collection ICC, et c'est pourquoi les deux Auteurs décidèrent de publier trois livres : deux volumes de grosseur raisonnable pour ICC mettraient l'accent sur les questions techniques, textuelles, philologiques et exégétiques des chapitres 40 à 55 d'Isaïe, et un troisième ouvrage, publié hors collection, offrirait une synthèse littéraire et théologique du Second Isaïe. Des problèmes d'édition ont fait que le troisième a paru une année avant les deux premiers. Partant du double acquis définitif de ces dernières décennies que les chapitres 40 à 55 forment un 'ensemble de textes plus ou moins discontinus' entre les chapitres 1 à 39 et 56 à 66, et que les quatre *Chants du Serviteurs* sont considérés comme des éléments étrangers au texte primitif du recueil, les deux auteurs en conçoivent le commentaire de manière méthodique, en proposant, pour chaque péricope envisagée, une bibliographie qui oriente le lecteur sur les travaux consultés, et une traduction littérale que suivent toutes les remarques et notes infiniment précieuses qu'il est nécessaire de donner pour rendre intelligibles les difficultés du Texte Massorétique et des différents manuscrits et versions anciennes qu'on lui connaît aujourd'hui. Sur ces bases philologiques, précisées et amplifiées par l'analyse du genre littéraire et du contexte historique, le commentaire verset par verset et mot à mot de chaque prophétie se déroule dans la plus grande clarté, pour aboutir à une compréhension globale de la pointe du texte. Une attention toute particulière est donnée au style travaillé, condensé et poétique de ces chapitres, qui met en œuvre une rhétorique de la répétition, de l'allusion, du questionnement, de la confrontation et de l'argumentation, ainsi qu'aux nombreuses métaphores que le/les rédacteurs-prophètes-poètes utilisent pour décrire de manière symbolique «ce qu'ils ne peuvent pas faire comprendre d'une autre manière» (p. 25), c'est-à-dire la victoire et le règne futur de IHW, la justification des multitudes par le Serviteur souffrant et le renouveau de Sion que IHW aime éternellement. Bien conscients des difficultés qu'il y a à trouver une architecture cohérente de ces chapitres, après discussion de toutes celles qui furent déjà proposées, par exemple en deux parties, 40–48 et 49–55, les Auteurs privilégient une progression graduelle de l'action libératrice de IHW en cinq moments, repérés et délimités par des allusions toujours plus spécifiques : l'introduction du chapitre 40 évoque le retour de IHW-Créateur à Jérusalem et donne le mouvement aux 4 développements suivants : il délivre Jacob-Israël (41-44,23), collabore avec Cyrus (44,24-48), envoie le Serviteur-Messie (49-52,12), restaure et libère les nations (52,13-55,13). Au sujet de la datation de ces chapitres et de leur lieu de rédaction, les Auteurs pensent qu'ils avaient atteint leurs formes plus ou moins définitives déjà à la fin de la

période perse, et que, contrairement à l'opinion de plusieurs exégètes actuels, le lieu de rédaction de la plupart d'entre eux est plutôt Babylone que Jérusalem, comme on l'a traditionnellement soutenu. En conclusion, les Auteurs suggèrent que, derrière la plupart des chapitres d'Is.40-55, se cache le 'ministère d'un judéen individuel', tout à la fois prophète et poète au sens le plus authentique, lequel s'exprime par le 'Je' qui apparaît de temps à autre au cours du texte, et qui, reprenant certaines paroles du prophète Isaïe et d'autres traditions prophétiques israélites, les recompose et les réactualise dans 'un nouveau message pour un âge nouveau'. Il en ressort que, d'après John Goldingay, et c'est l'objet du troisième livre qui a paru en premier, dans Is 40-55 se fait donc jour une argumentation et une perspective théologique bien précise, qui articule et se concentre sur les cinq thèmes qui déterminent et développent l'architecture susmentionnée : IHWH, Israël, Jérusalem, le Serviteur et le monde. Chacun de ces thèmes constitue un chapitre de l'ouvrage qui, comme on l'a dit, doit donner la synthèse littéraire et théologique de chaque péripécie et de l'ensemble du Deutéro-Isaïe. 'Votre Dieu' (40,1), tel est bien Celui qui s'adresse le premier à la communauté du prophète, tant il est vrai d'une vérité éternelle que, malgré la punition de l'Exil, l'Alliance et les relations d'amour entre Israël et lui-même ne sont pas coupées. Tant il est vrai encore qu'en tant que seul Créateur de l'univers, il reste maître de tout. Tant il est vrai, enfin, que les idoles, bien que façonnées par les mains de l'homme, seront à jamais sans visage et sans mains. C'est ainsi non pas seulement 'le Saint', mais 'le Saint d'Israël' qui parle, et le message concerne en premier 'mon peuple', auquel aucun privilège n'est retiré, auquel appartient la Terre et les promesses, auquel il confie une responsabilité et une fonction spirituelles que seul il peut avoir, avec lequel aussi il veut œuvrer pour le salut de toutes les autres nations. Jérusalem-Sion, comme l'expriment toutes les prophéties d'autrefois, ne peut alors que redevenir le centre d'Israël, l'axe à partir duquel l'action libératrice et restauratrice de IHWH se fera. Pour que ce projet futur soit possible et effectif, un Serviteur-Messie-prophète doit en être le médiateur. C'est lui qui est appelé à ramener le peuple à IHWH, afin que Jacob-Israël en puisse être à nouveau le serviteur exclusif et parfait, sur lequel il puisse compter. C'est ce Serviteur, souffrant et glorifié, mais encore caché, qui sera par excellence la Figure médiatrice, salvatrice et illuminatrice de toutes les nations pour qu'elles puissent bénéficier à jamais des grâces d'IHWH. Dans ce projet universaliste, l'appel de Cyrus et ses conquêtes apparaissent nécessaires et fragiles, nécessaires parce que IHWH a décidé d'agir en fonction d'elles, fragiles parce qu'il a aussi décidé que cet appel et ces conquêtes ne seraient qu'un moyen limité dans sa puissance et sa violence, comme dans le temps et dans l'espace. Rédigés dans un anglais clair et agréable à lire, imprimés avec soin, munis des index habituels des auteurs cités, des mots et thèmes importants, ce commentaire en deux volets constitue une pièce maîtresse dans la recherche sur le Deutéro-Isaïe.

JEAN BOREL

Science
des religions

JEAN-PIERRE BRACH, JÉRÔME ROUSSE-LACORDAIRE (éds.), *Études d'histoire de l'ésotérisme. Mélanges offerts à Jean-Pierre Laurant pour son soixante-dixième anniversaire* (Patrimoines/Christianisme), Paris, Cerf, 2007, 457 p.

Dans le domaine de l'histoire de l'ésotérisme, l'œuvre de Jean-Pierre Laurant s'inscrit dans une généalogie intellectuelle précise et occupe à cet égard une place privilégiée. C'est en effet René Guénon qui, comme le dit Émile Poulat dans l'introduction « a mis le feu aux poudres et l'a conduit sur les chemins de l'ésotérisme », non pas en tant qu'ésotériste à son tour mais bien 'ésotérologue' professionnel, à la suite de François Secret qui inaugure cette discipline nouvelle à la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, fondée à la Sorbonne en 1886 sur les ruines de la

Faculté de théologie catholique. L'intérêt que, dès le départ, J.-P. Laurant a manifesté au fait que toute pensée ésotérique développe dans l'histoire des modes spécifiques de transmission où prédominent l'oralité, la relation personnelle de maître à disciple, l'initiation et, dans une moindre mesure, le secret, instituant ainsi non seulement une démarcation entre 'initiés' et 'profanes' mais aussi cette nécessité de reformuler et de réadapter constamment la connaissance des vérités éternelles et des attitudes d'esprit anciennes dans le monde nouveau, l'a conduit à aborder sous plusieurs aspects complémentaires l'un de l'autre les mutations du regard ésotérique sur les *corpus* constitués du savoir et, par conséquent, à considérer les relations et les croisements entre la pensée ésotérique et les autres disciplines. C'est ainsi qu'à ses yeux la 'tradition' est toujours au centre des développements des ésotéristes et que «l'ésotérisme ne se résume pas, de toute évidence, à un cas particulier de sécularisation de la pensée et de laïcisation des groupes fondés sur lui, un îlot préservé du 'désenchantement du monde', mais constitue au contraire un type de pensée, transdisciplinaire, un mode propre d'approche, un regard (cf. *Le regard ésotérique*, Paris, 2001, p. 226). La transdisciplinarité et la pluridisciplinarité étant ainsi les deux caractéristiques propres à l'œuvre de J.-P. Laurant, qui a réussi à aborder l'ensemble des domaines que l'ésotérisme a «regardés», il était naturel que les spécialistes désirant lui rendre hommage regroupent leurs contributions autour de plusieurs axes de recherches. Le premier rassemble six exposés d'histoire et de sociologie de l'ésotérisme, à partir de certaines sources du XVIII^e siècle jusqu'au pluralisme inclusif des nouveaux mouvements ésotéristes du XX^e siècle, dont René Guénon, Alain Daniélou, Julius Evola et Frithjof Schuon furent autant de chef de file. Cinq autres études prennent en considération quelques-unes des grandes figures de l'histoire de l'ésotérisme chrétien comme Madame Guyon, Franz von Baader, Hiéron de Paray-le-Monial, Louis Charbonneau-Lassay, ainsi que ces créatures délaissées par le christianisme officiel que sont les Anges qui, parce qu'ils sont porteurs de la Révélation dans la Bible, témoins des mystères centraux du christianisme, inséparables de la manifestation divine dans l'islam, ont été fortement sollicités par tous les auteurs soucieux de tradition symbolique et engagés dans un projet de restauration d'une connaissance sacrée, fondée sur l'unité du symbolisme et érigée en voie d'accès à la vie spirituelle la plus profonde. Dans une troisième partie, les auteurs s'attachent à mettre en lumière la signification ésotérique de l'emblème chrétien du grand sceau qui apparaît pour la première fois sur le document fondateur du Grand Chapitre Général de France à sa création en 1784, les origines de la franc-maçonnerie selon René Guénon, la doctrine de l'ésotériste danois Carl Vett (1871-1956), le rituel de l'Ordre hermétique de la Golden Dawn et l'essor de l'intérêt pour les apocryphes modernes comme *La vie inconnue de Jésus-Christ* de Nicolas Notovitch, *L'Évangile des douze ou de la vie parfaite* de Gideon Ouseley et bien d'autres écrits de cette nature que le XX^e siècle a vu fleurir en réaction contre la critique historique des textes bibliques. Comme les mouvements ésotériques n'ont pas été étranger à la politique, quelques contributions s'interrogent à juste titre sur le rôle que les différentes pensées traditionalistes ont joué aussi bien dans l'histoire de l'Église que dans celle de la politique au cours des XIX^e et XX^e siècles. Les derniers essais, enfin, tournés vers les relations de l'ésotérisme avec la littérature et les arts, évoquent tour à tour les sources occultistes de l'œuvre de Leopoldo Lugones, la correspondance mystique de Renée Vivien, la réception critique de l'œuvre de Lotus de Païni et de Louis Pauwels, le symbolisme de la croix et de la crucifixion dans l'art contemporain. Ce volume, complété par une bibliographie de tous les ouvrages, conférences et articles de Jean-Pierre Laurant publiés à ce jour, y compris des résumés publiés dans l'*Annuaire de la section des sciences religieuses* et une brève présentation des 32 auteurs qui ont participé à cet hommage, constitue une mine d'informations précieuses sur des aspects méconnus de la pensée européenne d'hier et d'aujourd'hui et réussit à montrer comment, par sa recherche de la cohérence perdue, la pensée ésotérique cherche toujours à exprimer une vision globale du rapport de l'homme au monde.