Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 8 (1958)

Heft: 3

Artikel: Synthèse chrétienne et exigence critique : la philosophie de la religion selon Henry Duméry

Autor: Widmer, Gabriel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380688

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 04.07.2025

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

SYNTHÈSE CHRÉTIENNE ET EXIGENCE CRITIQUE

La philosophie de la religion selon Henry Duméry

> « ... non plus seulement *intellectus quaerens fidem*, ni *fides quaerens intellectum*, mais bien *intellectus, media fide, quaerens intellectum.* »
>
> Henry Duméry : *Critique et religion*, p. 233.

Henry Duméry est un philosophe de la religion ; il veut que son œuvre, l'une des plus originales et des plus prometteuses de ce temps, soit étudiée philosophiquement. Sa pensée nuancée et audacieuse inquiète le magistère romain : quatre de ses livres ont été mis à l'index en juin dernier, à cause de leur « modernisme ». Les problèmes abordés, les méthodes employées et les solutions proposées dans ces ouvrages ne peuvent laisser le théologien réformé indifférent, si méfiant soit-il par ailleurs à l'égard de toute philosophie de la religion [1].

Henry Duméry s'est fait un devoir de pourchasser les confusions et les équivoques. Avant toute démarche positive, il faut en philosophie de la religion distinguer la théologie de la philosophie : « *La théologie* n'est que l'expression intellectuelle de la relation théandrique ressaisie à partir d'un certain matériel de faits et de textes, que l'acte de foi transfigure en signes, en preuves de la présence de Dieu à l'homme et à l'histoire. » [2] Mais cette représentation intelligible de la relation qui unit Dieu à l'homme traduit la recherche du salut ; c'est pourquoi « la théologie devient une sotériologie, une mise en ordre des moyens de salut. Elle n'est plus spéculation abstraite ; elle est exercice d'unification du comportement religieux, au moyen

[1] Rattaché au Centre national de la recherche scientifique depuis quelques années, après avoir enseigné pendant un certain temps la philosophie à Stanislas, l'abbé Duméry, p.s.s., est l'un des secrétaires de l'Institut international de philosophie.

[2] Henry Duméry : *Critique et religion*, Problèmes et méthodes en philosophie de la religion. Paris, Sedes, 1957, p. 269.

d'une idée pratique qui domine tout ce que le sujet pense, tout ce qu'il fait et tout ce qu'il est. »[1]

Se conformant à la tradition théologique romaine, le théologien recourt à *la philosophie* comme à « un outil de mise en ordre et d'arrangement conceptuel »[2] ; mais le philosophe rêve d'un autre rôle pour sa discipline. Il applique sa réflexion critique à toute l'expérience humaine pour y découvrir ses structures et sa logique internes : « Il s'agit de chercher ce qui est valable ou non parmi les produits de la pensée vivante, sans en excepter un seul. »[3] La philosophie ne se confond ni avec les sciences, ni avec la religion. Elle n'a pas à prouver l'existence des objets, Dieu fût-il l'un de ces objets, ni à expliciter une science de l'Etre en tant qu'être, mais à réfléchir sur les dispositions du sujet comme sujet pensant et agissant. La philosophie est une discipline humaine.

La distinction blondélienne précisée par Duméry, entre plan concret (l'intentionnalité opérante, la liberté créatrice et spirituelle, la foi vécue) et le plan spéculatif (l'intentionnalité volontaire, la nécessité intelligible) éclaire cette distinction entre théologie et philosophie[4]. Déterminée par la science des bienheureux, la théologie appartient au plan de la vie concrète ; sa pratique s'appuie sur des dons divins. Par contre la philosophie relève du plan réflexif ; elle n'est suspendue qu'à elle-même et ne peut se substituer à une sotériologie. Même utilisée par le théologien, elle n'ajoute rien à la révélation. Elle n'est pas un style de vie comme la théologie liée à une situation donnée, sous la garantie d'un magistère et portée par une tradition et des Ecritures.

La *philosophie de la religion* reprend au niveau de la réflexion critique les structures et la genèse de tout comportement religieux ; elle examine, à la lumière de la raison, la cohérence interne de la constitution de l'objet religieux et en apprécie la validité, en recourant aux renseignements fournis par l'histoire des religions, l'exégèse, la théologie positive et systématique. Pour cette raison, le philosophe de la religion « n'a pas à faire l'acte de foi ; lorsqu'il réfléchit sur l'expérience religieuse, il met en lumière les présupposés qui conditionnent les affirmations et les attitudes du croyant »[5].

[1] *Id. op.*, p. 273. Duméry ne sous-estime nullement le caractère ecclésial de la théologie : « Elle consiste à éclairer et à promouvoir l'efficacité des vérités religieuses au sein de la croyance vécue, de l'expérience ecclésiale effective » (*id. op.*, p. 270).

[2] *Id. op.*, p. 273.

[3] *Id. op.*, p. 14.

[4] Cf. HENRY DUMÉRY : *La philosophie de l'Action*. Paris, Aubier, 1948 ; *Blondel et la religion*. Paris, P.U.F., 1954 ; *La tentation de faire du bien*. Paris, Seuil, 1956, p. 165-270.

[5] *Critique et religion*, p. 15.

Pour des raisons de convenance et de compétence, Duméry limite son effort à la compréhension du christianisme. Il opte pour une philosophie de la procession, qui pour « préserver la transcendance divine met les idées et les valeurs dans l'esprit fini, créé par Dieu et uni à Lui » [1], contre une philosophie de la participation qui situe en Dieu les idées et les valeurs.

Avant d'élaborer sa philosophie de la religion, Duméry examine les méthodes de ses devanciers, si souvent victimes de la confusion entre sciences, philosophie et théologie. Ainsi le *naturalisme* immanentiste réduit la religion à un ensemble de phénomènes humains, susceptibles d'être observés et expliqués à l'aide de l'histoire, de la psychologie et de la sociologie. Si le naturalisme est moniste, la méthode de *confrontation* est dualiste : d'une part, les vérités rationnelles, de l'autre, les vérités révélées, examinées parallèlement, comparées, puis ordonnées les unes aux autres synthétiquement chez saint Thomas, par exemple. La méthode d'*anticipation* se demande quelles sont les conditions requises pour qu'une religion soit possible et valable universellement. La religion naturelle (Kant) à cause de son formalisme n'est plus une réalité vivante, mais un être de raison. Ces méthodes sont délaissées au profit de la méthode de *compréhension* ou de description phénoménologique, comme recherche de l'essence des phénomènes religieux et comme réduction à l'*Ego* transcendental, c'est-à-dire au Sujet situé hors du monde qui en est l'indispensable corrélat. Si cette méthode rend compte de la constitution de l'objet religieux par le Sujet, elle ne renseigne pas sur le pouvoir créateur de l'homme, mais seulement sur sa capacité de donner un sens à la visée religieuse de la conscience. Or, comme le montrera Duméry, la mentalité religieuse est créatrice.

Il faut donc compléter la phénoménologie par une méthode, qui en plus de l'élucidation des significations, analyse leurs genèses historiques et l'insertion du Sujet dans le principe qui le fait être créateur, d'où une méthode originale de compréhension discriminative. Méthode analytique, elle différencie les divers niveaux de la conscience noétique et leurs représentations (niveaux sensible, rationnel, spirituel), en dégageant leurs processus de réalisation historique. Méthode judicatrice aussi, car à chaque niveau noétique correspond une valeur (le sensible est inférieur au rationnel) ; elle hiérarchise et prescrit ce qui convient à chaque visée de la conscience religieuse : les gestes, les images ne peuvent être que les supports des idées et des valeurs. Elle place le sujet devant la décision de se prononcer librement pour ou contre le christianisme, après avoir démêlé les facteurs constitutifs de la foi vécue.

[1] *Id. op.*, p. 267.

Pour différencier et hiérarchiser ces niveaux au sein des expressions complexes de l'expérience religieuse, Duméry se sert des concepts de schème et de catégorie. Les schèmes ou images-mères désignent les structures qui « relient imaginativement l'entendement et le sensible » [1] ; les catégories ou idées directrices établissent une liaison entre le rationnel et l'intelligible et l'expriment conceptuellement [2].

On conclut de cet examen méthodologique que « la conscience religieuse apporte un salut pratique et non une méthode réflexive » et que la philosophie de la religion envisage le christianisme comme « un donné humain, comme une expression de cette conscience religieuse » [3]. Placée sous le signe de l'action, la religion se sert d'images, de symboles, de concepts philosophiques pour viser l'Absolu ; la philosophie de la religion se borne à un effort de réflexion critique. En effet, « la religion est une exigence d'absolu, inscrite au cœur de la liberté, et qui s'exprime à tous les niveaux de la conscience, du plus bas au plus haut, pénétrant d'un coup la pensée comme la sensibilité, le jugement comme le sentiment » [4].

Le problème de Dieu

La notion de Dieu résiste-t-elle à la critique philosophique ? L'athéisme ne le pense pas ; mais ne nie-t-il pas une fausse conception de Dieu ? La critique doit d'abord en une démarche négative dissiper l'équivoque d'un Dieu-objet, qui pourrait se dédoubler en Dieu des philosophes, accessible à la raison, et en Dieu des croyants, saisi par la foi. Dieu est inobjectivable, sinon objet de pensée, il perdrait sa transcendance. Il est le « terme d'une visée », présent à la conscience comme « absolu d'exigence », l'obligeant à dépasser toutes les expressions qu'elle peut en donner et qui sont toujours des représentations inadéquates [5].

En une seconde démarche d'allure positive, trop ardue pour que nous puissions la résumer ici, le critique va découvrir cette intimité de Dieu à la conscience en s'appliquant à progresser selon les trois

[1] *Id. op.*, p. 211.

[2] Comme illustration, donnons le plan des ouvrages de philosophie de la religion de Duméry : I. Catégorie d'absolu. Schème de transcendance *(Le Problème de Dieu)*. II. Catégorie du sujet. Schèmes de l'âme. III. Catégorie de grâce. Schème de surnaturel. IV. Catégorie de foi. Schèmes factuels et doctrinaux (*Philosophie de la religion*, tomes I et II). A paraître : Catégorie d'événement. Schème de révélation. Catégorie d'inspiration. Schème d'alliance, etc.

[3] *Id. op.*, p. 184.

[4] *Id. op.*, p. 217.

[5] HENRY DUMÉRY : *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*. Paris, Desclée De Brouwer, 1957, chapitre premier : Dieu des philosophes ou Dieu vivant, p. 11 ss.

réductions reprises de Husserl (éidétique, phénoménologique, transcendentale). A chaque étape, la réduction permet de ramener le multiple à l'un, la réceptivité à l'activité, l'empirique à l'intelligible. Mais au stade de la réduction transcendentale, il faudrait, selon Duméry (et c'est là sa grande innovation), pousser plus avant la réduction et dépasser la dualité représentée par le collège des esprits et le système des idées, à la fois multiples et universels. On aboutirait alors à la reconnaissance de celui dont les esprits finis procèdent et dont ils tirent leur pouvoir de créer les idées et les valeurs : l'Un, dans sa pure simplicité, au-delà de tout ordre, de toute détermination catégoriale, qu'elles soient celles de la conscience ou de la personne, mais condition de tout esprit fini, générosité surabondante et énergie pure. C'est ainsi que Dieu fonde sa présence en nous, « Il nous donne le faire, dira Duméry, pour que l'esprit se donne l'être » [1].

Le refus d'une philosophie de la participation, où Dieu communique l'être à sa créature au profit d'une philosophie de la procession qui sauvegarde la simplicité de Dieu et évite tout panthéisme, nous interdit de définir philosophiquement les attributs de Dieu : « Nous ne sommes pas en Dieu, mais Dieu est en nous et nous sommes à Dieu » [2]. Dépendance essentielle de l'esprit fini par rapport à l'Acte, mais aussi écart irréductible entre eux : le dialogue entre eux n'est concevable qu'au plan de la religion vécue. Philosophiquement, Dieu source et fin de tout est « en contact permanent avec l'esprit, Il est une relation constitutive de ce que nous sommes, d'un rapport intrinsèque à nous-mêmes qui permet à l'esprit de se faire et, en se faisant, de manifester Dieu dont il est l'image » [3]. Peut-on trouver assise plus solide pour une philosophie qui se veut philosophie de la liberté créatrice et qui cherche à assurer au sujet le pouvoir de créer idées et valeurs pour s'enraciner toujours plus profondément dans son origine fécondante ? En théodicée, Duméry redécouvre le courant où s'unissent la pensée de Plotin et la spiritualité du Pseudo-Denys et de Scot Erigène. Qu'en sera-t-il en anthropologie ?

Le Moi spirituel

Dans une philosophie de la participation, la créature tient son existence de l'Etre qui la lui communique ; dans une philosophie de la procession, elle s'affirme elle-même dans et par la liberté qui la

[1] *Id. op.*, p. 113.
[2] *Id. op.*, p. 115.
[3] *Id. op.*, p. 127. J. Lacroix, résumant Duméry, écrit : « La grande idée de l'auteur est celle de l'indivision de l'esprit, qui n'est atteinte qu'en fonction de son intime liaison à Dieu. L'homme ainsi est indépendant, mais c'est une indépendance dépendante, puisque Dieu est la racine de la liberté. En l'homme, Dieu a créé un créateur » (in *Préface* à H. Duméry : *Regards sur la philosophie contemporaine*. Paris, Casterman, 1956, p. 81).

constitue. Pour parvenir à cette auto-position du sujet, le philosophe met à jour les présupposés des anthropologies qui tentent d'expliquer les activités humaines. Parmi ceux-ci, retenons les conceptions objectivistes et substantialistes de l'âme : le moi sotériologique (les aspirations religieuses caractérisent l'homme), le moi-forme (l'âme = la forme du corps, qui en est le substrat), le moi-personne (similitude de nature entre le sujet et l'absolu, qui est le lieu de la société des esprits) [1].

Mais l'expérience de la foi, celle de la communion des saints par exemple, s'éclaire-t-elle à la lumière de telles anthropologies ? Ne suppose-t-elle pas une sorte de « supra-conscience » qui est au-delà de l'attention psychologique dont se satisfont les anthropologies métaphysiques substantialistes ? Pour elle, le sujet religieux déborde les domaines du réflexif et du préréflexif, sans s'identifier avec l'absolu et le moi psychologique ; il produit des actes spirituels, parce qu'il implique une conception de la conscience fonctionnaliste et non substantialiste.

Le moi spirituel ou Je transcendental, constitué par le système des idées et la société des esprits peut être caractérisé, selon Duméry, comme « *acte-loi* », dont la fonction pourrait se définir de la manière suivante : « Penser et agir, c'est se porter responsable des idées et des valeurs qu'on crée nécessairement pour s'assumer comme sujet et se donner un monde. » [2] Le sujet spirituel, le « cœur de la conscience » est acte, en ce qu'il se donne l'être, et loi, en ce qu'il promeut des ordres ; sujet singulier, en ce qu'il dérive de l'Un, le relaie au niveau de la finitude et de la temporalité, sujet collégial, en ce qu'il se diversifie dans les sujets particuliers. Il se situe par rapport à l'Un et par rapport à l'empirique multiple ; il est l'un-multiple. C'est pourquoi on y distingue deux niveaux : celui de l'intelligible, comme instaurateur de l'ordre, et celui de la conscience comme créatrice des valeurs (mathématiques, esthétiques, morales et religieuses). Il marque la ligne de partage, où apparaît la rupture entre la subjectivité et l'objectivité, où se pose l'alternative entre l'insertion dans la spontanéité créatrice de l'Un et l'emprisonnement dans les déterminations empiriques. Eternel en tant qu'intelligible, l'acte-loi devient conscience incarnée, temporelle, lorsqu'il crée au sein du monde empirique des ordres.

On se méfiera donc de toute anthropologie qui conçoit l'homme comme un microcosme ou comme une sorte d'intermédiaire entre Dieu et le monde dont la vocation serait de se perdre dans l'Un à travers

[1] Cf. *Philosophie de la religion*, essai sur la signification du christianisme. Paris, P.U.F., 1957, tome I, p. 7 ss.

[2] *Id. op.*, p. 120.

l'extase : « Ce qui définit l'homme, ce n'est pas d'être à la fois fini et illimité ; c'est de s'imposer à lui-même, pour atteindre l'infini, le détour du fini ; pour penser, de sentir ; pour aimer, d'éprouver ; pour vouloir, de s'obliger ; pour devenir libre, de prendre sur soi. » [1]

Quoiqu'on distingue à l'analyse plusieurs niveaux dans la conscience (spirituel, rationnel, sensible), le sujet est un dans son action créatrice au sein d'un monde, qui est pour lui du « déjà là », comme un donné, doué d'une réalité ontique, avant toute détermination. Par sa conception du moi spirituel, Duméry échappe donc aux dangers du réalisme substantialiste et de l'idéalisme subjectiviste ; il le doit à sa compréhension originale de la phénoménologie et à sa volonté de ne pas greffer sa philosophie de la religion sur n'importe quelle anthropologie. Grâce à la notion d'acte-loi, il a découvert la modalité spécifique sous laquelle se manifeste le sujet entre la simplicité divine et la multiplicité mondaine. L'anthropologie s'articule admirablement à la théodicée : la transcendance divine est respectée, la liberté humaine garantie ; mais alors que pourrait encore apporter la grâce à une telle harmonie dans les rapports entre Dieu et l'homme ?

La grâce intériorisante

L'anthropologie nous fait toucher du doigt la finitude de l'homme et l'absolu d'exigence qui le force à se dépasser, en suscitant des ordres, en créant des valeurs qui ne sont jamais pleinement satisfaisants. Le sujet ne parvient pas à surmonter ses propres déterminations, même s'il peut les multiplier à l'infini ; il risque au contraire de s'y enliser, s'il ne consent à retourner à la source d'où il procède, en se décentrant de lui-même. La grâce apparaît alors comme une liberté déifiante, indispensable à cette conversion du sujet vers l'Un, hors de laquelle il ne saurait y avoir de salut. Il n'y a d'auto-position de soi et d'un monde ordonné que dans la dépendance de Dieu : « On ne se fait soi-même que parce que Dieu nous donne de nous faire. » [2] Pour ne pas se complaire dans ses créations, l'homme doit se dépouiller et viser à l'indétermination, car « il est cet être libre qui veut devenir libre de la liberté de Dieu » [3].

Duméry arrive à ces conclusions après avoir esquissé un tableau des origines et des développements de la notion de grâce. Il nous fait voir comment Jésus intériorise et spiritualise les schèmes expressifs de l'Ancien Testament (paternité-filiation, réconciliation-nouvelle naissance, eschatologie-actualisme), comment les Pères ont décrit la grâce tantôt comme une puissance divinisant l'âme, tantôt la guérissant, comment les Docteurs posent et résolvent le problème de ses

[1] *Id. op.*, p. 98. — [2] *Id. op.*, p. 283. — [3] *Id. op.*, p. 301.

rapports avec la liberté. Il nous fait assister aux avatars de la notion de surnaturel, qui s'inscrit dans des schèmes plus ou moins purs (biologiques, psycho-sociologiques, juridiques), tout en s'efforçant de viser à l'intériorité et à l'universalité. Derrière la diversité de ces représentations, qui ne sont pas à mettre toutes sur le même plan, le philosophe de la religion découvre une cohérence, qui leur vient de ce que le moi spirituel ne cesse de s'en servir comme de hausses pour se convertir à l'absolu.

La foi intégrante

Si la grâce se manifeste comme une sollicitation transcendante libérante et déifiante, la foi est l'acte qui la reçoit d'une manière non pas passive, mais créatrice. N'est-ce pas la foi qui transforme notre situation originelle et donne à notre langage d'autres significations ? N'est-ce pas elle qui donne à l'existence une nouvelle structure, une nouvelle dimension ? « La foi, écrira Duméry, est coextensive à la totalité du comportement humain » [1], voulant dire qu'elle est agissante à tous les niveaux de la conscience. C'est pour cette raison qu'on discernera en elle des éléments psycho-sociologiques, imaginaires et mythologiques, rationnels et intelligibles. Donc pas de foi seulement sentimentale ou seulement intellectuelle, mais une foi où faits et doctrine se marient intimement.

L'historicisme majore les faits dans sa quête de l'événement primitif ; le rationalisme surestime la doctrine dans sa volonté de systématiser. Comme Blondel l'avait déjà montré, ce sont là des positions partielles et partiales qui se méprennent sur l'activité constituante et intégrante de la foi [2]. La foi ne dépend ni de l'événement brut, ni d'une vue de l'esprit doctrinal : elle appartient au plan de la liberté opératoire, de la conscience projective, dont l'intention religieuse s'incarne dans des faits, des doctrines, choisis comme révélateurs de l'absolu.

L'étude de l'affirmation centrale du christianisme : Jésus est homme et Dieu, confirme le caractère indissociable des faits et de la doctrine. Il faut distinguer en effet entre une factualité physique, démontrable, celle de l'existence temporelle de Jésus, par exemple, et une factualité transphénoménale, irréductible à toute expérimen-

[1] *Id. op.*, tome II, p. 279. A ce sujet, on notera que pour étudier la foi, l'auteur recourt aux travaux des historiens et des phénoménologues pour essayer de comprendre critiquement l'intentionnalité fondamentale de la religion. La catégorie de foi est centrale.

[2] Cf. MAURICE BLONDEL : *Histoire et dogme*, in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*. Paris, P.U.F., 1956, p. 149 ss.

tation, celle de sa résurrection. Tout « fait » religieux s'appuie sur du phénoménal (existence temporelle) et du transphénoménal (acte spirituel qui sous-tend l'existence temporelle). Ainsi Jésus s'insère dans la tradition vétéro-testamentaire, réalise l'idéal messianique en l'intériorisant et en l'universalisant ; il constitue une tradition orale. Pour les siens, il est donc le Fils de Dieu, comme tel il est la Vie et la mort ne peut avoir prise sur lui. En le désignant comme le Logos, Jean le haussera à l'universalité. L'expérience de la Pentecôte est décisive dans le processus qui aboutit à cette certitude essentielle du christianisme [1].

Une telle lecture exclut les interprétations symbolistes et allégoriques, qui minimisent l'historicité, mais elle ne se confond nullement avec l'interprétation démythisante. Cette dernière a tort de situer la religion par rapport à la philosophie et à la science et de s'en faire une idée fragmentaire. Au contraire, le christianisme englobe du spéculatif, du moral, du factuel, du gestuel, du mythique aussi dans ses couches les plus élémentaires. Ce mythique est tout autant porteur de valeurs que les événements de l'histoire du salut : « Le christianisme est une mythique appuyée sur une histoire, une mythique appelée à déployer les significations du contenu réel d'une histoire réelle. » [2] La foi aura donc une dimension mythique, comme elle a une dimension intellectuelle et affective, selon sa fonction intégrante.

La foi caractérise l'un des aspects de la conscience incarnée en ce qu'elle relève de la *mentalité projective*, par opposition à la conscience et à la mentalité réfléchies : « La foi accepte, mais en valorisant ; elle croit, mais en structurant ; elle écoute, mais en comprenant. » [3] Elle dépasse donc le fait, déjà chargé de valeur, pour en discerner l'origine dans le Verbe. Duméry l'illustre en montrant dans la rédemption, l'acte spirituel se projetant à tous les niveaux de la conscience : psychologique (Jésus = victime expiatoire), mythologique (rapport entre le premier et le second Adam), institutionnel (son sang versé = centre du sacrifice, lien communautaire), l'événement historique (Jésus reconnu comme le premier-né) les supportant tous.

Se perdre dans l'extase d'une communion immédiate avec Dieu ou devenir esclave des gestes, des paroles et des rites, voilà les dangers qui menacent la foi, lorsqu'elle n'est plus inspirée par l'acte spirituel. La foi humaine ne peut être qu'interrogatrice et jamais être

[1] Cf. *op. cit.*, tome II, p. 23 ss. et *La foi n'est pas un cri*. Paris, Casterman, 1957, p. 77 ss.

[2] *Philosophie de la religion*, tome II, p. 168. Notons cette remarque : « Le mythe est véridique, sérieux, concret... il est l'expression de la conscience totale aux prises avec le monde, avec soi, dans son premier et définitif élan vers les valeurs, y compris les plus hautes », p. 163.

[3] *Id. op.*, p. 126.

possession, puisque l'homme « ne peut tendre à Dieu qu'en le transposant, selon les structures de sa conscience »[1].

Ni intellectualisme, ni pragmatisme pour le philosophe de la religion qui examine la foi dans sa complexité récapitulative, car « elle est d'abord et avant tout, attitude, c'est-à-dire signification prise d'un geste, expérience prise d'une tradition, visée prise dans une situation »[2]. Ni gnose, ajouterons-nous, puisque la religion des doctes n'est pas supérieure à celle des simples, la logique interne de l'acte de foi restant la même qu'elle soit connue explicitement ou vécue implicitement.

Avec la compréhension de la foi, nous sommes arrivés au cœur de la certitude spirituelle qui naît de la foi et de la réflexion critique sur la foi, mais qui ne serait pas sans Jésus, le Christ.

Voilà très rapidement résumées les thèses principales de la philosophie de la religion de H. Duméry. Le but qu'il s'était fixé est atteint : la critique philosophique ne dissout pas le christianisme ; au contraire, grâce à l'analyse de ses schèmes et de ses catégories, elle met à jour sa cohérence et sa systématisation internes.

En effet, à l'aide de la méthode de compréhension discriminative, intelligemment spécifiée à chaque objet de la philosophie de la religion, l'analyse critique a montré que la foi est le moyen normal pour s'unir à Dieu, qui ne peut être réduit à un objet par la raison sans être dénaturé. De plus, elle a fait voir que la grâce est indispensable si l'on veut être bénéficiaire de la spontanéité créatrice de l'absolu et que ses expressions et ses représentations gestuelles, mythiques, morales, institutionnelles et doctrinales sont légitimes et nécessaires, étant donné la fonction projective de la conscience religieuse. Dans le même sens, elle fait apparaître les ordres constitutifs de la religion (rituels, moraux, doctrinaux) et les hiérarchies de ses différents plans comme impliqués par la visée de la conscience religieuse. Enfin, elle fait comprendre comment et pourquoi Jésus est considéré comme le Glorieux, l'Index par excellence de la présence de Dieu.

Cependant la philosophie de la religion ne s'identifie pas avec l'apologétique[3]. Philosophie, elle n'argumente, ni ne cherche à convaincre ; mais elle dénonce les erreurs de l'historisme, du psychologisme, en démontant les ressorts cachés de leurs préjugés philosophiques ; elle poursuit le même travail sur le dogmatisme

[1] *Id. op.*, p. 209. Cf. aussi *Foi et interrogation*. Paris, Téqui, 1953, p. 28 ss.

[2] *Id. op.*, tome II, p. 219-220.

[3] Sur les différences entre la philosophie de la religion et l'apologétique, cf. *Critique et religion*, p. 252 ss.

spiritualiste. Ici aussi, le but recherché est atteint : des confusions sont dénoncées [1].

Osera-t-on alors reprocher à l'auteur son modernisme ? Certes, son entreprise ne manque pas d'audace : elle met en question des problématiques, souvent usées d'ailleurs, des notions équivoques et des manières de penser timides et conservatrices par peur d'être mises à l'épreuve par les courants actuels de la philosophie. Mais, par son souci de clarté, par ses distinctions, elle est à l'opposé du modernisme, dont l'encyclique *Pascendi* disait : « ... les modernistes assemblent et mélangent pour ainsi dire, plusieurs personnages : c'est à savoir le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien critique, l'apologète, le réformateur. » [2]

Le but visé est donc atteint ; mais à quel prix, diront certains ? Jusqu'à maintenant, on avait pris l'habitude de faire de savants dosages entre la transcendance divine et la liberté humaine ; Duméry vient déranger tous ces équilibres ingénieux : Dieu n'est plus une personne, douée d'attributs et de conscience, fondement des valeurs et leur actualisateur à l'échelon suprême, providence et ordonnateur du monde ; Il est l'Un, simple, au-delà de toute catégorie, de tout ordre ; et c'est l'homme, envisagé sous l'angle de ce curieux Sujet transcendental, de ce mystérieux Moi spirituel, qui reçoit le pouvoir de créer les valeurs, les ordres et les déterminations, parce qu'il dériverait de l'Un. N'y a-t-il pas dans cette liberté créatrice de l'homme quelque chose d'offusquant ? N'est-elle pas arbitraire, source de désordre et d'anarchie ? Et comment concilier ces thèses extrêmistes avec l'enseignement traditionnel, puisé dans l'Ecriture ? Ne sont-elles pas blasphématoires ?

Nous pensons au contraire qu'il faut être reconnaissant à Duméry d'avoir eu le courage de revivifier tout un courant de la pensée chrétienne trop souvent méconnu, celui qui fut illustré par le Pseudo-Denys, Jean Scot Erigène et d'autres encore [3]. Pareil effort autorise

[1] Sur un mode ironique, qui lui est propre, H. Duméry a fort bien fustigé les propagateurs de la confusion ; cf. *Une institution prospère : Le comité d'accroissement de la confusion* in *La tentation de faire du bien*, p. 309 ss.

[2] *Lettre encyclique sur les doctrines des modernistes « Pascendi »*, al. 15 ; on en trouve le texte in PAUL SABATIER : *Les modernistes*. Paris, Fischbacher, 1909, p. 147 ss. La place nous manque pour montrer que Duméry ne tombe ni dans l'agnosticisme, ni dans l'immanentisme ; sa définition de l'expérience et de la conscience religieuses ne recouvre pas celle des modernistes, ni d'ailleurs son interprétation de l'Ecriture et de la tradition, pas plus que sa conception du développement du dogme. Notre exposé suffit, pensons-nous, à nous garder des accusations trop rapides.

[3] La tentative de Duméry rappelle, mais en beaucoup plus ordonnée et en mieux informée, celle de Berdiaeff, philosophe de la liberté de l'homme et critique de la religion ; cf., entre autres, *Vérité et révélation*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1954.

son auteur à préciser la position chrétienne vis-à-vis de l'existentialisme athée, celui de Sartre ou de Polin [1], qui se méprennent sur la liberté humaine et sur le Dieu des chrétiens, à jeter les bases d'une axiologie chrétienne et par conséquent d'une éthique, d'une esthétique, d'une métaphysique chrétiennes, fondées sur la liberté créatrice de l'homme. Il nous délivre d'une certaine lâcheté devant les décisions à prendre aujourd'hui et aussi d'une certaine paresse, qui par crainte d'innover, se réfugie dans les solutions toutes faites du passé. La prédication aura avantage à tenir compte de cet humanisme original.

Philosophiquement, un lecteur distrait taxera la position de Duméry de subjectivisme ; mais son recours à la phénoménologie et à sa théorie de l'intentionnalité de la conscience le fait échapper à l'ornière du solipsisme et aux impasses de l'idéalisme. Faut-il alors y voir le résultat d'un certain actualisme hérité de Brunschvicg ou de Gentile, sans remonter jusqu'à Hegel ? Grâce à sa notion d'acte-loi, il évite cet écueil, comme celui de l'immanentisme. Pour ces raisons, si Duméry reprend la tentative du premier Blondel et la conduit à son terme sans tomber dans les erreurs qu'on a pu reprocher à son maître, il doit sa réussite au fait qu'il fut mieux outillé philosophiquement que l'auteur de l'*Action*.

Si, en relisant ces ouvrages, bien des critiques superficielles tombent d'elles-mêmes pourvu que l'on respecte les intentions de l'auteur, comme nous venons de le voir, on ne peut cependant s'empêcher de faire quelques réserves qui tiennent davantage de la question que de la critique. D'abord, la quatrième réduction qui, dans le problème de Dieu, nous ouvre les portes de l'hénologie, est-elle encore une démarche réflexive et critique ou ne présente-t-elle pas tous les caractères d'une expérience proprement spirituelle ? En effet, combien de phénoménologues accepteront-ils de la pratiquer ? Il y en aura un certain nombre, pour qui cette réduction à l'Un est le substitut de la recherche du fondement dans l'ontologie classique ; or, selon eux, la phénoménologie n'a plus à se poser cette question du point de départ et du fondement, ceux-là n'étant plus des donnés premiers et irréductibles.

On invoquera Plotin et le plotinisme. Mais les plotinisants sont-ils tous d'accord avec l'interprétation de J. Trouillard, dont se réclame Duméry ? Pour ce qui nous concerne, nous la considérons comme solidement étayée ; mais tout théologien a tendance à gauchir le plotinisme du côté du christianisme. Nous sommes persuadés que l'hénologie repose sur une expérience spirituelle authentique, sur une

[1] Sur l'athéisme de Sartre, cf. *Foi et interrogation*, p. 75 ss.

quête originale de l'absolu et non sur une démarche réflexive, bien que cette expérience puisse être relayée par la suite au plan critique [1].

Il y aurait donc deux types d'une même expérience spirituelle, celui qui nous est offert par la foi, le chemin le plus direct pour aller à Dieu et celui qui recourt aux réductions. Mais ces deux types aboutissent-ils à une connaissance du même Dieu ? Duméry a beau nous expliquer que le Dieu des philosophes est le même que celui des croyants ; nous avons beaucoup de peine à croire que l'Un est celui que nous a révélé Jésus-Christ.

Pour éviter ce risque de confusion entre l'expérience spirituelle de la foi et la reprise spirituelle réflexive, pour ne pas se trouver devant un choix entre le Dieu Un de l'hénologie et le Dieu saint, juste et amour des Ecritures, il faudrait, nous semble-t-il, pousser plus avant l'examen de l'attitude réflexive et des composantes de la certitude spirituelle. Nous aimerions qu'en étudiant la catégorie de l'inspiration et le schème de révélation, Duméry nous fasse voir comment s'opère le passage de la spiritualité vivante à la spiritualité réfléchie et pourquoi l'expérience religieuse exige une reprise critique. La transposition du registre du vécu au registre du réfléchi ne modifie-t-elle pas l'expérience religieuse ? Pour les prophètes, le Christ et les apôtres, c'est Dieu qui leur parle et s'adresse à eux ; mais pour le philosophe de la religion, c'est l'homme qui cherche à exprimer son rapport à Dieu ; alors comment rendre compte du passage de la Parole de Dieu *(Wort Gottes)* à la parole sur Dieu *(Wort über Gott)* ? Ces précisions sont indispensables pour porter un jugement d'ensemble sur l'importance de la quatrième réduction et sur l'hénologie, qui nous paraît, par ailleurs, l'une des pièces maîtresses de la pensée de Duméry.

Ensuite, on nous répète, pour bien montrer la relation étroite entre la théodicée et l'anthropologie : « Dieu crée l'esprit qui crée les idées et les valeurs... il n'y a pas de rupture entre l'absolu et la conscience » [2] ; mais alors le péché, comme révolte, rupture, angoisse et volonté de puissance, ne joue-t-il un rôle qu'au niveau de la spiritualité concrète et n'entrave-t-il en rien la démarche réflexive qui met à jour une continuité entre la spontanéité de l'Un et la liberté créatrice du Sujet transcendental, de l'esprit fini ? Peut-on admettre sans réserve que nous sommes capables de conduire notre effort

[1] Nous ne disons pas que Duméry et J. Trouillard sont des théologiens lecteurs de Plotin, mais que nous, comme théologien réformé, nous courons le risque de lire Plotin dans une perspective théologique, surtout à la lumière des travaux de J. Trouillard (cf. *La Procession plotinienne, La purification plotinienne,* tous deux parus à Paris, P.U.F., 1955, et *La genèse du plotinisme* in *Rev. phil. Louvain,* tome 53, 1955, p. 469-481).

[2] *La tentation de faire du bien,* p. 57.

critique jusqu'à la reconnaissance de la simplicité divine, sans postuler ce renouvellement de l'intelligence dont parle l'apôtre Paul et qui est un fruit de la grâce ?

La grâce, nous dit-on, est nécessaire, étant donné la finitude de l'esprit humain, mais cette finitude traduit-elle ce que l'Ecriture dévoile comme péché, est-elle liée à ce que la révélation biblique appelle la chute ? On pourrait, en effet, concevoir une philosophie de la religion qui aborde l'anthropologie à la lumière de l'histoire du salut et qui cherche à faire voir comment les divers statuts de l'homme, les divers stades de la condition humaine sont structurés par les relations entre Dieu et les hommes [1]. La Bible postule une correspondance entre le « ciel » et la « terre » : il y a une opération céleste et terrestre de la volonté divine, une liturgie céleste à laquelle correspond une liturgie terrestre, pour ne citer que deux exemples, dont le second n'était pas indifférent au Pseudo-Denys. Une telle correspondance ne renvoie pas dos à dos la participation et la procession, mais elle les marque d'un indice historique dont on ne peut les délester, puisqu'elles restent des expressions d'une philosophie humaine.

Enfin, une troisième observation découle des deux premières relatives à la théodicée et à l'anthropologie. Duméry est en « christologie » et en «sotériologie» conséquent avec les prémisses qu'il a posées dans *Le problème de Dieu* et dans son examen de la catégorie de sujet : Jésus est l'instaurateur de l'intériorisation et de l'universalisation parfaites de la religion d'amour. Il est plus un initiateur qu'un sauveur ; il montre le chemin à suivre plus qu'il n'offre le rachat des fautes. Il porte en lui ce qu'il y a de meilleur dans la conscience et la conscience occidentale déposera en lui au cours des siècles ce qu'elle a de meilleur. Mais alors le Christ a-t-il un double visage, un pour le fidèle et l'autre pour le philosophe de la religion ; et son œuvre présente-t-elle un double aspect, un aspect théologique et un aspect critico-réflexif ? La doctrine des niveaux noétiques de la conscience et de leurs représentations permet la hiérarchisation des différents schèmes : serait-ce là la seule voie pour réduire les dualités que nous rappelons ? Si oui, la philosophie ne finira-t-elle pas par influencer la théologie et lui suggérer des normes qui lui sont étrangères ?

Cela étant, du point de vue réformé, la solution apportée au problème des rapports entre la théologie et la philosophie déterminera notre refus ou notre acceptation de contribuer à l'élaboration de cette philosophie de la religion, à laquelle nous invite Duméry : pour le libéral Sabatier, la dogmatique s'identifie à une philosophie de la

[1] On trouverait quelques linéaments de cette nouvelle orientation de la philosophie de la religion dans les distinctions blondéliennes entre naturel, transnaturel et surnaturel.

religion étayée par l'histoire et la psychologie, pour le calviniste Barth, la possibilité d'une telle identification et même la possibilité d'une philosophie de la religion sont exclues préalablement. Les ouvrages de Duméry nous obligent à reposer le problème, tant il en a renouvelé les données.

Ces quelques questions n'enlèvent rien à la réussite d'Henry Duméry, qui le place parmi les rénovateurs de cette discipline si souvent décriée qu'est la philosophie de la religion. On doit lui savoir gré d'avoir déblayé, par son effort critique, le terrain laissé en jachère depuis les malheureuses condamnations de 1907. Que certaines innovations de langage [1], que certaines références à des sources hétérodoxes [2], que certains emprunts à des problématiques philosophiques contemporaines incitent l'autorité ecclésiastique à prendre des mesures disciplinaires, cela ne nous concerne pas ; mais que l'on freine ou que l'on arrête une telle entreprise nous semble très regrettable tant pour la philosophie que pour la théologie.

Pour nous, l'essentiel, c'est d'avoir rencontré en Duméry l'un des hommes de notre génération, qui, sans crainte, avec une lucidité admirable, armé d'une information sûre, a osé rouvrir le débat sur les rapports entre la foi et la critique. Il lui donne une ampleur qu'il a rarement connue depuis la fin du XVIIe siècle. Il soumet le christianisme si souvent sclérosé et momifié à une critique compréhensive et sans passion, respectueuse de sa complexité et de sa totalité ; il le fait dans le cadre d'une philosophie mûrie et charpentée. On pourrait y voir un tour de force, une jonglerie de l'intelligence ; nous préférons y discerner l'heureuse rencontre entre la philosophie actuelle dans toute sa vigueur et le christianisme dans toute la fraîcheur de son renouveau.

GABRIEL WIDMER.

[1] On reprochera peut-être à l'auteur sa terminologie critique : catégorie, schème, acte-loi, niveaux de conscience, qui n'a aucune référence biblique, mais c'est oublier que le philosophe, à la différence du théologien, est libre de créer l'instrument conceptuel qu'il juge adéquat pour poursuivre ses analyses.

[2] Nous songeons ici à la réhabilitation, intelligente, prononcée par Duméry à l'égard de Spinoza, exégète et théologien biblique, de Loisy aussi, aux nombreuses citations d'auteurs réformés ou luthériens, à l'admiration, toujours critique, de Duméry pour Lagneau, Lachelier, Brunschvicg et tant d'autres.