Étude critique : une théologie philosophique est-elle possible?

Autor(en): **Schouwey, Jacques**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **35 (1985)**

Heft 1

PDF erstellt am: **29.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381284

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 117 (1985), P. 45-52

ÉTUDE CRITIQUE

UNE THÉOLOGIE PHILOSOPHIQUE EST-ELLE POSSIBLE?*

JACQUES SCHOUWEY

Il serait prétentieux de vouloir répondre à une telle question dans l'espace d'une modeste note critique qui n'a d'autre but que de soulever le problème en référence aux positions adoptées par quelques philosophes des universités romandes. Il ne saurait également être question de résumer ici et de discuter chaque contribution[1]. Ces préliminaires énoncés, nous pouvons poser la question: une théologie philosophique est-elle possible?

I. Pour FERNAND BRUNNER, à qui incombe la responsabilité d'ouvrir[2] la discussion, la question est celle de «la présence en nous d'une raison qui, dissociée de la religion, porterait naturellement, quoique partiellement sur Dieu». (p. 10) Une brève enquête historique révèle que, dès l'Antiquité, il y a des philosophies inséparables de la religion. La thèse de Brunner s'énonce alors: toute philosophie qui parle de Dieu est de celles-là, parce que la religion incite la raison à parler de Dieu, elle qui sans cela ne se livrerait pas à ce discours. La raison seule est donc impuissante à concevoir une théologie; Brunner cite à l'appui de sa thèse le contexte «post-théologique» qui soumet les démonstrations de l'existence de Dieu à la thérapeutique de l'analyse du langage et qui, cela accompli, le langage débarrassé de son «usage aberrant et superflu» (p. 18), n'a plus rien à dire. Il manque à cette époque une dimension pour comprendre les raisonnements relatifs à Dieu, celle de l'expérience qui

* L'Université de Fribourg a organisé un symposium en l'honneur du Rvd Père Marie-Dominique Philippe op, tenu les 8 et 9 juin 1982 et dont le thème fut celui de la possibilité d'une théologie philosophique, thème cher au professeur que l'on honorait. Les diverses conférences ont été réunies en un volume: *Paradigmes de théologie philosophique,* publié sous la direction de OTFRIED HÖFFE et RUEDI IMBACH, Editions Universitaires, Fribourg 1983, 219 p.

[1] Deux sortes de contributions nous semblent en effet constituer l'ouvrage d'hommage au Père Philippe: a) celles qui *résument* et *rappellent* l'œuvre ou la pensée d'un participant au colloque ou d'un grand philosophe, celles donc qui relèvent de l'histoire de la pensée; b) celles qui ouvrent une voie de recherche et présentent une hypothèse nouvelle. Les deux genres ont leurs droits respectifs et leur place dans un tel recueil. Ce sont surtout les secondes que nous voulons examiner.

[2] *Existe-t-il une théologie philosophique?,* p. 9-20.

donne à ces raisonnements leur contenu. Mais si la raison seule ne suffit pas pour parler de Dieu, il serait erroné de croire ou d'affirmer qu'elle n'en peut absolument pas parler; ce serait tomber dans le scepticisme ou le fidéisme. La raison, qui ne se mesure pas à la condition humaine finie (p. 19) mais est ouverte sur l'univers et sur Dieu, «n'éprouve la plénitude de sa nature et de son opération que sous la stimulation de la religion». (p. 19) En conclusion, Brunner dit que s'il n'y a pas à ses yeux de théologie philosophique, c'est parce que «toute théologie est à la fois théologique et philosophique». (p. 20) L'intelligence et le cœur exigent unité lorsque l'absolu révèle sa présence.

L'augustinisme *redivivus* ici proposé a le mérite de nous faire sentir l'unité humaine, au-delà des différentes fonctions cognitives. L'homme croit et pense; il croit en pensant (le fond sur lequel s'élabore sa pensée est objet de foi, de confiance); il pense en croyant (croire n'est pas une attitude servile d'obéissance passive, mais un acte réfléchi de confiance).

II. L'article du Père PHILIPPE[3] résume, en quelques pages fort claires, l'ensemble de son enseignement sur Aristote: *la philosophie première est théologie et sagesse.* C'est ce qu'il voudrait montrer. La philosophie première rencontre deux sortes de difficultés; a) toute science est considération d'un genre d'être; or l'être n'est pas dans un genre, il ne saurait donc être le sujet d'une science; b) une telle science ne saurait être identique à la théologie, car elle considérerait l'Etre commun, universel, alors que la théologie s'occuperait de l'Etre singulier, premier, absolu. (p. 22-23) De l'analyse de ces difficultés doit résulter la possibilité ou l'impossibilité d'une théologie philosophique.

C'est par la recherche des principes propres qu'une connaissance est scientifique, pour Aristote. Cette recherche, en métaphysique, consiste à trouver le *ti esti* de l'*ousia* (cf. livre Z de la *Métaphysique*). Si le *ti esti* de l'*ousia* est identique au *ti esti to on*, il serait faux d'affirmer l'identité de l'*ousia* et du *on*; cette distinction permet de comprendre que la «science du *ti on hèi on* n'est pas limitée aux réalités que nous expérimentons, mais qu'elle peut s'élever jusqu'à considérer, contempler les substances séparées». (p. 23) Le passage de la philosophie première à la théologie est donc celui de la considération de la substance à la considération de la substance première; et, pour Philippe, refuser ce passage au nom du contexte contemporain, c'est oublier la tâche essentielle du philosophe qui consiste, non à justifier ce que les contemporains pensent et disent, mais à dire à tous ce qu'est l'homme, ce qu'il doit être, ce que peut être le bonheur. (p. 26) L'auteur conclut en affirmant la nécessité de

[3] *Philosophie première, théologie et sagesse, selon Aristote* p. 21-31. On pourrait regretter que l'auteur n'ait pas consacré son analyse aux cinq voies de Saint Thomas — qui est le grand absent de ces conférences —; mais peut-être cela est-il dû au fait que le Père Philippe voit en Saint Thomas plus un théologien qu'un philosophe. Il n'en reste pas moins que les cinq voies sont d'authentiques voies philosophiques.

redécouvrir ce qu'il y a de premier et de radical dans la vie de la pensée, et en rappelant, à ce sujet, le rôle capital joué par Heidegger et Maritain. (p. 29)

Cette lecture suffit-elle à justifier le dépassement de la métaphysique dans la théologie? Il nous semble que le problème de l'unité du savoir métaphysique n'est pas vraiment garanti. Le passage de la substance à la substance première est admis sans être vraiment justifié. Ne faudrait-il pas d'abord trouver un lien entre substance et substance première? Un examen des chapitres *G 2* et *E 1* de la *Métaphysique* permettrait, croyons-nous, une justification de ce passage[4]. *L'étant se dit de multiples façons, mais toujours par rapport à un premier: la substance* (G 2). La cohérence interne de la pensée aristotélicienne repose sur l'utilisation *analogique* d'une découverte logique: dans les *Catégories,* Aristote découvre en effet que, dans le langage, les grandes attributions se disent toutes par rapport à un premier, la substance ou sujet de la phrase. En *Physique,* le devenir est justifié par la présence d'un sujet ou d'une *substance* apte à posséder une qualité. En *Métaphysique* aussi, au-delà de toute modalité particulière, il y a un premier par rapport auquel tout le reste est dit: *la substance.* Comment alors passer de métaphysique en théologie? L'analogie peut se développer ainsi: de même que, pour les différents êtres il y a des substances, principes de ces êtres, de même il doit y avoir une *Substance* qui joue à l'égard des différentes substances le rôle que celles-ci jouent à l'égard des accidents.

III. André de Muralt offre un texte très long, d'une sûre érudition, mais d'une lecture difficile en raison notamment d'un important appareil de notes[5]. L'œuvre d'Occam présente un *nominalisme terminaliste* qui ferme la porte à la théologie philosophique «ex puris naturalibus», condamnant ainsi l'entreprise de Saint Bonaventure, Saint Thomas et Duns Scot. En référence constante à Saint Augustin, Occam manifeste son désaccord avec ce maître dont il se sert quand il en a besoin. De Muralt cherche à montrer que la théorie occamienne de l'idée n'est pas une interprétation de la pensée augustinienne, mais une métaphysique radicalement nouvelle. (p. 38-39) La proposition fondamentale de la théologie philosophique d'Occam s'énonce ainsi: *Dieu est un de toutes les manières.* (p. 39) Mais si Dieu est absolument un et si, à l'inverse, les noms prédiqués de lui sont divers *(re et ratione),* que signifie le langage du théologien? Les attributs qu'il donne à Dieu ne sont-ils pas de purs synonymes? Ils risquent alors de ne rien signifier. Occam évite cet écueil par sa théorie des synonymes, et ouvre ainsi la voie à une réponse possible: Pour qu'il y ait synonyme, il faut deux conditions:

[4] Nous nous référons partiellement ici à une thèse émise par Ruedi Imbach dans un cours d'ontologie à l'Université de Fribourg, semestre d'hiver 1976-1977.

[5] *La théologie occamienne de l'idée,* p. 33-97.

a) dans le signifié, il ne doit y avoir ni distinction ni non-identité.
b) il ne doit y avoir aucune diversité quant au mode de signifier.
Pour Occam, la première condition est essentielle, en sorte que «la non-synonymie ne peut donc provenir formellement que de la connotation, et ne requiert pas nécessairement l'unité du mode de signifier». (p. 40-41) Appliquant cela aux attributs divins, il est possible de dire: en Dieu, il y a distinction des noms signifiants, mais unité absolue du signifié. Si, en Dieu, il y a unité, par rapport aux créatures en qui se manifestent les diverses puissances que les théologiens attribuent nominalement à Dieu, il y a diversité. (p. 40-41) L'analyse occamienne terministe du langage théologique «évacue la substance métaphysique de ce qui est signifié par celui-ci» (p. 43) et divise ainsi radicalement «le langage de la raison de l'intelligence de la foi». De Muralt se demande si quelqu'un a réussi dès lors à réunir ces deux aspects; il voit en Occam le premier philosophe logicien *positiviste.*

La dissociation de la raison et de la foi ne risque-t-elle pas de reléguer la raison au domaine technique et d'ouvrir la voie à un mysticisme sans fondement véritable? Ne risque-t-on pas, si l'on suit Occam, d'en arriver à la position de Wittgenstein: «Ce dont on ne peut parler, il faut le taire»?[6] et d'exalter soit la raison soit le côté irrationnel de la personne, sans voir l'unité que celle-ci constitue?

IV. Ruedi Imbach[7] consacre son étude à «souligner quelques aspects d'une des plus importantes mutations dans la conception de Dieu, celle qui explique au moins partiellement la genèse de la pensée dite moderne.» (p. 99) La naissance du *nouveau* dans la pensée moderne peut être interprétée comme une *réaction;* c'est ce que l'auteur voudrait montrer en analysant le courant théologique qui interprète le sujet absolu comme *volonté,* et qui va de Guillaume d'Occam à Descartes. Sa thèse est alors la suivante: Montaigne, auteur guère impliqué dans la problématique théologique, reflète cependant la tradition de l'absolutisme théologique et provoque la réaction de Descartes et Spinoza. (p. 100) La lecture proposée de l'histoire des idées, et en particulier du texte des *Essais,* l'Apologie de Raymond Sebond, s'inscrit dans le contexte qui tend à montrer une *corrélation essentielle* entre la conception de Dieu et celle de l'homme: *l'essence de la théologie est l'anthropologie.* (p. 100) En ce sens, l'histoire de la théologie philosophique révèle, à côté des diverses conceptions de la divinité, «différentes façons d'interpréter l'énigme qu'est l'homme pour l'homme». (p. 101)

L'*Apologie* est le texte de philosophie sceptique le plus important du XVI[e] siècle; c'est un véritable *«playdoyer en faveur du scepticisme pyrrhonien»*

[6] Ludwig Wittgenstein — Tractatus logico-philosophicus, trad. fr. Klossowski, Paris 1961, p. 177.

[7] *Et toutefois nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estaminé,* p. 99-119.

(p. 101), mais en même temps une apologie de la théologie rationnelle. Si l'on veut résumer les grandes idées que Montaigne énonce au sujet de la connaissance que l'homme a de Dieu, on pourrait dire que tout discours humain sur Dieu n'est que *projection,* car aucun être ne peut franchir les limites de son propre horizon; par conséquent: l'attribution des propriétés transcendentales n'est qu'un *gonflement de l'homme,* jamais une connaissance de Dieu. (p. 105) Imbach interprète ce rejet comme *l'inversion de l'argument anselmien.* Mais l'apport véritablement novateur d'Imbach réside dans la thèse selon laquelle les paroles de Montaigne au sujet des opinions humaines touchant la religion «sont une *réminiscence de la conception du dieu du nominalisme*». (p. 107) C'est, en effet, la première fois qu'on propose de lire Montaigne à l'aide des conceptions nominalistes médiévales. Etayant sa thèse sur deux textes relativement longs de l'Apologie (II, 12; 504-505), l'auteur montre que *l'induction thomiste,* le passage de l'effet à la cause, de l'ordre du visible et connaissable à son auteur possible, est condamnée du fait que la toute-puissance divine peut transgresser les lois à tout moment.

Mais il y a plus: Imbach propose, en s'étonnant à bon droit que cela n'ait pas déjà été remarqué par les «interprètes savants de Montaigne» (p. 108), de lire ces textes de l'Apologie à la lumière de la *distinction scotiste entre deux puissances divines: potentia ordinata* et *potentia absoluta,* distinction qui fait qu'un être doué de *volonté* et *d'intelligence* peut agir *selon* une loi ou *contrairement* à cette loi; cette distinction, reprise et radicalisée par Occam, révèle la toute-puissance divine qui agit par volonté libre, souveraine et inconnaissable. En ce sens, on peut parler *d'absolutisme théologique.* (p. 109) Deux autres textes de Montaigne (II 12; 508-509) transforment l'hypothèse en preuve: les *Essais* témoignent d'une tendance latente à l'absolutisme théologique, avec cependant une inversion par rapport au nominalisme: si celui-ci visait, par une exaltation de Dieu, à l'humiliation de l'homme, Montaigne aboutit à une affirmation de l'homme, de l'individu dans son individualité.

Cette étude conclut, en définitive, à l'impossibilité d'une théologie philosophique, puisque le sujet et l'objet de la théologie sont identiques: l'homme. En dépit du profond intérêt que nous portons à cette recherche, nous posons tout de même une question: la réduction de la théologie à l'anthropologie n'est-elle pas un produit de la philosophie moderne et contemporaine, qui fait de l'homme le centre de la réflexion, pour ne pas dire de l'univers? En d'autres termes: la raison humaine ne fait-elle que se projeter dans un univers idéal auquel elle aspire sans jamais y parvenir, ou lui est-il possible de reconnaître vraiment l'existence d'un être transcendant qui ne serait pas une projection anthropomorphique, mais que le langage humain ne pourrait que désigner à l'aide de ses faibles expressions limitées?

Ruedi Imbach donne une ébauche de réponse lorsqu'il dit que, si l'essence de la théologie est l'anthropologie, ce n'est pas au sens «naïf et immédiat» que Feuerbach donne à cette expression, mais dans le sens d'une corrélation

essentielle entre la conception de Dieu et celle de l'homme. Ceci reste à préciser, et gageons que l'auteur précisera sa pensée sur ce point.

V. L'idée intéressante du texte de PHILIBERT SECRÉTAN[8] réside dans l'analyse qu'il propose de la «théorie du salut sans la grâce», qui serait, chez Spinoza, une voie de sagesse confiant à la connaissance et à la pensée toute l'expérience mystique dont rend compte l'Amour intellectuel. (p. 140) L'expérience *mentale,* telle que la conçoit Spinoza, n'a rien de commun avec l'expérience *psychologique* ni avec l'expérience *mystique.* (p. 141) Aux yeux de l'auteur, Spinoza ne tente plus de concilier foi et raison — comme font les médiévaux — mais d'opérer dans le concept de *sagesse* la synthèse du savoir rationnel et de la relation mystique, (p. 136)

L'intérêt de cette étude, nous le trouvons surtout dans le rapprochement de Nietzsche et de Spinoza: Secrétan voit en effet un lien entre ces penseurs, en ce qui concerne la *morale du maître.* Les notions nietzschéennes de *puissance,* de *création des valeurs,* consonnent avec l'idée spinoziste d'un Désir qui détermine ce qui est bien. (p. 138-139) Il cite à l'appui de sa thèse une carte de Nietzsche à son ami Franz Overbeck, datée du 30 juillet 1881, que voici:

> «Je suis très étonné, absolument ravi! J'ai un précurseur, et lequel. Je connaissais Spinoza à peine: que j'en ai maintenant le béguin est un «acte de l'instinct». Non seulement sa tendance générale est semblable à la mienne — faire de la connaissance l'*affect le plus puissant* —, je me retrouve dans cinq points centraux de sa doctrine, ce penseur le plus abnorme, le plus solitaire m'est proche en *ceci:* il nie le libre-arbitre —; les fins —; l'ordre moral du monde —; ce qui n'est pas égoïste —; le mal —; même si les différences sont immenses, elles résident dans l'écart du temps, de la culture, de la science. In summa: ma solitude ... est pour le moins maintenant partagée.» (p. 140)

L'œuvre de Spinoza est un projet philosophique qui s'oppose à la fois aux prétentions du «rationalisme positiviste et du psychologisme» et aux «mystères d'une religion révélée». (p. 141)

VI. Une des contributions qui nous a paru intéressante, parce qu'inattendue, est celle de GUIDO KÜNG[9]. Constatant l'absence d'une *logique* de la théologie, l'auteur se réfère à l'œuvre de pionnier de J. M. Bochenski[10] et élabore une thèse à partir du modèle proposé par ce dernier. Au modèle classique de justification épistémologique — justification directe par l'*intuition* ou justification indirecte par le *raisonnement* — Küng voit un avantage: celui de laisser une place pour des *actes de foi,* qui ne sont pas tout à fait irrationnels, puisque l'homme peut formuler «certains critères qui décident de la rationalité d'une

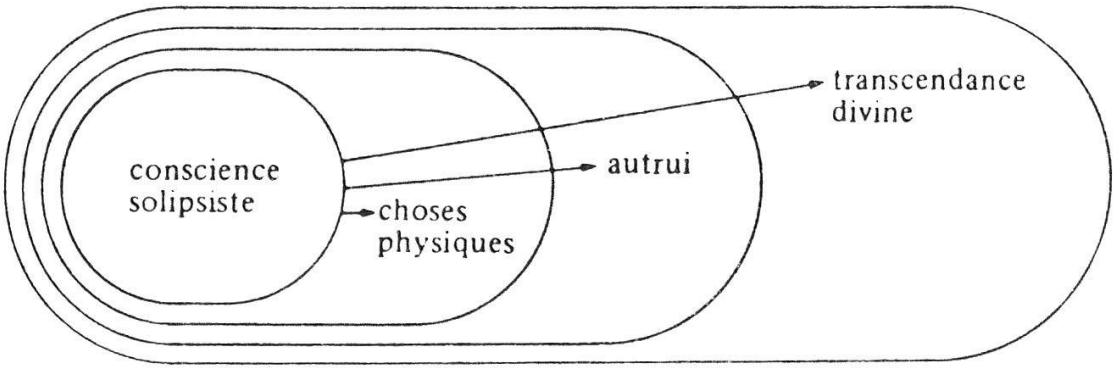
[8] *Du salut sans la grâce,* p. 121-142.

[9] *Un nouveau modèle de la justification épistémiologique des affirmations théologiques,* p. 187-200.

[10] *The Logic of Religion,* New York 1965.

décision risquée». (p. 189) La justification par une confiance personnelle dépasse déjà le modèle classique, car, même mise sous forme de justification classique, il n'en reste pas moins que la confiance personnelle qu'un enfant — puisque c'est lui qui fait confiance à ses parents ou éducateurs, et qu'il en va ainsi dans le domaine religieux comme dans celui de la simple sphère de l'existence quotidienne — place en ceux qui s'occupent de lui, ne repose pas sur une enquête statistique, mais sur une *intuition.* C'est à ce niveau que se situe l'intervention du nouveau modèle: à la suite de Husserl, il ne faut pas voir dans l'intuition un mode de connaissance infaillible; aux tentatives classiques, partant d'un solipsisme, de démonstration de l'existence du monde extérieur, d'autrui, de Dieu, la nouvelle conception épistémiologique oppose cette autre qui affirme que «l'homme est dès le début orienté naturellement vers les choses physiques, vers autrui, vers Dieu.» (p. 195)

Le «savoir» religieux s'intègre ainsi dans l'ensemble du savoir humain, puisque la transcendance divine n'est qu'une transcendance parmi d'autres, et que toutes ces transcendances correspondent à un «élargissement successif de ce qu'on choisit d'appeler l'immanence:



«Les termes «immanent» et «transcendant» sont des termes relatifs: ainsi les choses physiques et autrui sont transcendants par rapport à l'immanence de la conscience solipsiste, mais ils sont immanents par rapport à la transcendance divine.» (p. 195)

Cette recherche présente le mérite de tenir compte de deux courants philosophiques contemporains que l'on a souvent tendance à opposer: la phénoménologie husserlienne et la philosophie du langage de type analytique, et ouvre ainsi une voie nouvelle de réflexion philosophique qui ne s'enferme ni dans le pur mysticisme ou sentimentalisme éthico-religieux ni dans la froide rationalité ou logicité de la pure analyse du langage, mais saisit la nécessaire complémentarité de la rigueur logique et de l'attitude de confiance.

Nous émettrons une réserve quant à la conception de la transcendance: dans le modèle ici proposé, ne nous trouvons-nous pas en présence d'une *transcendance tronquée,* relative, émaciée, qui ne saurait être le Dieu de la

tradition chrétienne, le Dieu des Evangiles? Le schéma des transcendances ne désigne-t-il pas une forme de panthéisme ou de panenthéisme?

VII. Toute réponse est une question qui nous interpelle. A la question «une théologie philosophique est-elle possible?» plusieurs réponses, venues d'horizons philosophiques différents, ont été proposées. Nous n'en avons présenté et discuté que quelques-unes; ici prend fin la recension, ici aussi commence la question.