

Laval théologique et philosophique



EN COLLABORATION, *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison, 2 tomes*

René-Michel Roberge

Volume 33, numéro 3, 1977

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705635ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705635ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Roberge, R.-M. (1977). Compte rendu de [EN COLLABORATION, *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison, 2 tomes*]. *Laval théologique et philosophique*, 33(3), 317–320. <https://doi.org/10.7202/705635ar>

sur certaines répliques de l'auteur qu'il serait malséant de contredire trop vigoureusement. C'est ce que regretteront sans doute quelques lecteurs lorsqu'ils refermeront ce livre.

Cette remarque faite, les qualités de ce volume sont nombreuses. Nous avons particulièrement apprécié chez les amis de Gabriel Marcel cette tension manifeste entre la vénération du maître et les exigences de leur réflexion critique à propos de son œuvre. Avec respect et tact, ils posent au philosophe des questions qui soulignent et les points forts et les points faibles de sa pensée. On les dirait surtout attentifs à reculer le plus loin possible les limites inévitables d'une pensée dont ils apprécient la richesse. Les observations critiques de ses amis poussent Gabriel Marcel aux limites extrêmes de sa philosophie, jusqu'à l'indicible devant lequel il s'arrête et c'est alors le « témoin » de l'amour, de l'expérience, de l'immortalité qui, nous semble-t-il, prend la relève du philosophe.

Simonne PLOURDE

Université du Québec à Rimouski

En collaboration. **Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison.** Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis (n° 5), 1976 (15,5 × 23 cm), 2 tomes, 831 pages.

L'ouvrage se présente en quatre sections : philosophie, histoire de la philosophie, sciences humaines et théologie. Il regroupe une quarantaine de contributions signées de grands noms. Le recueil voudrait offrir « une sorte de coupe ou d'analyse spectrale du tissu vivant de la culture qui est en train de se créer » (rabat du volume). Il atteint bien son but. Le cadre restreint d'une recension ne permettant pas de présenter chacun des articles, il nous a fallu choisir. Le choix a été fait en fonction de nos intérêts de théologien.

Le premier tome s'ouvre par une étude, très adroitement menée, de l'articulation entre le savoir, le croire et l'agir dans la pensée de Wittgenstein, ce philosophe sensible au fait que « le besoin de donner des raisons est un indice de la faiblesse de la croyance, dans la mesure où la force d'une croyance se mesure essentiellement par l'importance des risques que l'on est disposé à prendre en fonction d'elle » (p. 39). L'auteur de l'étude est Jacques Bouveresse.

Il ne faut pas manquer de lire, dans *Le thème de l'espérance et la réflexion philosophique* (pp. 43-62), les propos de Stanislas Breton sur ce qu'il considère comme le préalable essentiel d'une réflexion sur l'espérance, à savoir « la métaphysique du point d'orient, en sa double fonction de « lieu où l'on demeure » et de « lieu vers lequel on va » : double fonction qui correspond aux deux aspects d'*esse in* et d'*esse ad* de la relation (p. 61).

La troisième position de la philosophie par rapport à la foi religieuse (pp. 125-142) nous offre les propos d'un croyant, Dominique Dubarle, sur les rapports entre philosophie et foi religieuse. Une première position de la philosophie par rapport à la foi est celle « d'une philosophie qui naît à elle-même, d'une façon comme spontanée, en présence d'une détermination religieuse de l'homme et de sa culture (la religion « païenne » du monde hellénique), et sans avoir au préalable une conscience bien définie touchant les problèmes qu'une habitation de l'esprit par une foi religieuse peut bien poser à l'intention d'une rationalité philosophique » (p. 126). Cette première position, correspondant à la philosophie ancienne, aurait terminé sa course en se voyant récupérer, avec l'occident chrétien médiéval, par la foi religieuse. C'est ainsi que la philosophie se serait retrouvée servante de théologie. Partant de l'aboutissement de la première position, une seconde position attesterait « une montée décisive de la philosophie à la conscience de soi face à la foi religieuse » (p. 127), ce qui l'aurait amené « à définir de façon expresse sa propre position par rapport à cet autre » (p. 127). Dans la section culturelle née de cette deuxième position (de Descartes à Hegel), c'est la foi religieuse qui aurait été sur la défensive. La troisième position part de l'expérience de l'insuffisance des deux premières positions. « Le style de la classique prétention philosophique à l'universalité y est d'entrée de jeu consciemment récusé (p. 130). Il n'y est plus question, comme dans les positions précédentes, de savoir qui, de la foi ou de la raison, doit exercer la « fonction axiale » (p. 134) de l'intelligence, comme si cette fonction était unique. « Il y a bien plutôt, me semble-t-il, dualité d'axes pour le moins. Et s'il y avait à se les figurer, loin de me les figurer convergents ou parallèles, ce qui est encore une manière déguisée d'en restaurer l'unicité, je me les figurerais comme « en croix » l'un par rapport à l'autre, chacun re-

traversant l'autre et ne pouvant être ignoré de lui dans son altérité même » (p. 134). Plus profondément, ces axes devraient se définir en termes d'autorités, l'autorité étant ce qui, « pour l'homme, est auteur de ce qu'il a à vivre et à devenir, dont l'homme peut tirer, comme de source et non point au titre de quelque façonnage extérieur, sa constitution même d'homme, son être tout court et sans restrictions d'horizon » (p. 135). La foi et la raison peuvent être simultanément, chez un même homme, principe d'une vie de l'esprit. La suite de l'article précise comment peuvent se rencontrer dans l'individu les axes de la foi et de la raison. C'est la condition, dira l'auteur en conclusion, d'un « raisonnement philosophiquement plus ferme et meilleur de la réelle condition humaine de l'être humain » (p. 142).

Xavier Tilliette dans *Le Christ des philosophes et le problème d'une christologie philosophique* (pp. 249-263) cherche à s'expliquer l'étonnante fascination de la figure du Christ sur la philosophie moderne. La notion de christologie philosophique référerait au « Christ tel que l'ont vu les philosophes, mais sans préjuger d'une spécificité quelconque, sans contredistinguer de Jésus-Christ un Christ qui appartiendrait en propre à la philosophie » (p. 249). Les philosophes évoqués sont Jaspers avec son christ symbole de la Transcendance; Spinoza et son Christ *summus philosophus*; Fichte et son Christ précurseur de la mystique naturelle, i.e. de l'identité de Dieu et de l'homme; Kant et son Christ idéal moral; Lessing opposant au Christ en esprit de Spinoza l'*idea Christi*; Schelling et son Christ — personne — symbolique quoique historique; Santayana et son Christ évangélique qui est une « sorte de déduction transcendantale, avec le fil conducteur de l'idée de Dieu en l'homme » (p. 249); Kemp, disciple de Ricoeur, et son Christ — poème — sublime; Blondel et son « panchristisme » très voisin du Christ transcendantal de Rahner. Partout, l'auteur observe que le maintien de la « contingence de l'Incarnation » (p. 257), i.e. du Christ historique, demeure la difficulté majeure de la christologie philosophique. Il termine en soulignant l'intérêt de la christologie philosophique pour la raison théologique.

Dans *Faudra-t-il de nouveau parler de morale ?* (pp. 265-284), Eric Weil s'interroge sur ce qu'il diagnostique comme un désintéressement actuel en ce qui a trait à la discussion morale. L'article, en huit tableaux, mérite

d'être lu. Sans être moraliste, nous nous demandons si l'auteur n'a pas confondu, jusqu'à un certain point, déclin de toute discussion morale avec l'essoufflement d'un certain type, plus traditionnel, de philosophie morale. À l'observation — du moins sur notre continent —, nous serions porté à croire qu'on ne parle pas moins de morale, mais que le lieu de la discussion s'est simplement déplacé avec le développement de sciences comme la psychanalyse, la sociologie, etc. La philosophie morale ne ferait que participer à la crise de toute philosophie.

Celui qui s'intéresse à l'histoire de la pensée ne pourra manquer d'être impressionné par les observations que Jean Trouillard nous livre sous le titre de *Théologie négative et auto-constitution psychique chez les néoplatoniciens* (pp. 307-322). L'auteur y montre comment s'articulent les quatre caractères qui, à son avis, distinguent le néo-platonisme des autres écoles platoniciennes, à savoir 1) la théologie négative intégrale, 2) l'origine mystique de toute la vie de l'esprit, 3) l'autoconstitution de tout esprit et de toute âme spirituelle, 4) enfin, l'opposition à la théorie de la connaissance et à la métaphysique d'Aristote. Le spécialiste en sciences religieuses devra également lire *Problèmes de philosophie de la religion. À propos de Feuerbach*. L'auteur, Georges Van Riet, rappelle la thèse de Feuerbach présentant l'athéisme comme le sens profond du christianisme et s'efforce d'en faire voir le positif en dépit de ses limites.

La section « théologie » du recueil s'ouvre avec deux réflexions sur le statut épistémologique de la théologie actuelle. La première est du Père M.-D. Chenu, la seconde du Père Y. Congar. On reconnaîtra dans la lucidité et la sérénité des propos qui y sont tenus la marque de maîtres à penser toujours captivants à écouter. Ce n'est pas sans émotion qu'on lira sous la plume de ces deux grands de la théologie d'il y a quelques années des propos très actuels. « Avec le concile de Vatican II, la prise de conscience d'une Église qui considère que son existence dans le monde est le test de sa mission, selon le régime d'un Dieu incarné dans le monde, a fait basculer la méthode de la théologie, du fait que son objet immédiat est une « histoire de salut », non plus une métaphysique de l'Être Suprême » (p. 693) . . . la parole de Dieu ne se rapporte pas seulement à l'histoire du salut qui s'est déroulée dans le passé, mais aussi à l'histoire du salut qui s'ac-

complit dans le présent et dans l'avenir: historiquement unique dans la révélation, elle doit donc être présentée comme un message aujourd'hui réalisable et vérifiable : la théologie est dans l'Église le ministère auquel il incombe de traduire chaque fois la révélation survenue une fois pour toutes dans l'aujourd'hui de la situation humaine, sociale et ecclésiale » (p. 795). « Chaque grande époque de fermentation culturelle apporte son défi à cette science de la Foi qu'est la théologie, en y introduisant des ressources nouvelles et, avec elles, des questionnements nouveaux : aristotélisme au XIII^e siècle, histoire et critique au XIX^e, ferments philosophiques modernes, aujourd'hui Marx, Freud, Nietzsche, les sciences humaines, mais aussi l'expérience historique des mouvements de libération et celle de l'œcuménisme. Autant d'apports nouveaux et de domaines où la pratique ouvre un regard nouveau et les possibilités d'une lecture nouvelle . . . Une théologie purement déductive à partir d'un savoir tout constitué est trop courte et radicalement inadéquate » (pp. 708-709).

Sous le titre de *Résurrection de Jésus et « croyable disponible »* (pp. 715-737), Mgr Albert-Louis Descamps tente de reconstituer l'univers mental des premiers témoins du Christ-ressuscité. Son objectif est « d'éclairer le foi pascale en fonction de l'horizon spirituel des premiers témoins et de l'Église apostolique » (p. 716). En première partie de son étude, l'auteur se place « juste avant l'éclouaison de la foi pascale chez les disciples pour voir ce qui, dans leurs idées sur Jésus, les avait prédisposés ou au contraire indisposés par rapport à un tel acte de foi » (p. 717). De prime abord, on aurait pu s'attendre à ce que la mort de Jésus soit l'effondrement pur et simple des espérances messianiques de ses disciples. Mais c'est pourtant assez tôt la « renaissance de la foi prépascale » (p. 721). Comment est-ce possible ? L'auteur se doit de constater que la foi des premiers témoins « en un Jésus qui survit pour instaurer prochainement le Royaume est une conclusion qui dépasse ses prémisses » (p. 724). Il n'est cependant pas encore question d'un concept de résurrection dissociable de celui de la parousie : « Jésus ne survit que pour se manifester bientôt » (p. 726). Dans cette optique, à quoi bon s'interroger sur le comment s'est opéré le retour à la vie de Jésus ? « Ayant constaté que les premiers « cris » de la foi restent moins précis que ce qui deviendra le concept apostolique et néo-

testamentaire de Christ ressuscité, l'auteur entreprend de chercher « dans l'eschatologie biblique et juive, les matériaux d'un tel concept » (p. 717). À ce stade, « l'idée d'un Jésus survivant sur terre pour instaurer bientôt le Royaume (leur) paraît maintenant dépassée » (p. 728). Le récit de l'Ascension et les textes sur la condition céleste du Christ interprètent la résurrection comme l'entrée du Christ dans la gloire céleste. C'est alors la découverte que l'avènement du Royaume doit se préparer par des voies nouvelles : celles qu'enseigne l'Esprit de la Pentecôte. L'auteur ajoute, et nous sommes moins facilement d'accord, que le rassemblement en vue du Royaume, opéré par Jésus « *in absentia*, en s'en remettant à l'Esprit et en suscitant des communautés minutieusement organisées » (p. 729), ne trouve aucun antécédent ou modèle culturel dans la tradition biblique et juive. Nous parlerions plus directement d'un rassemblement par l'Esprit de la Pentecôte, type de rassemblement amplement suggéré par le courant prophétique de la tradition juive. L'Esprit créateur de l'Ancien Testament est indissociablement rassembleur. L'auteur se demande, en dernier lieu, sur quels modèles traditionnels s'est bâtie la foi nouvelle au Messie ressuscité. Il en dégage trois : le concept sémite tardif de survie spirituelle, celui bien connu de la résurrection-guérison et celui de la résurrection future des corps, surtout à partir du II^e siècle A.C. L'auteur conclura : « Désormais toutes les conditions semblent réalisées pour la formation des nombreuses formules néotestamentaires sur la résurrection comprise comme revivification du corps du Christ . . . » (p. 736).

Sous le titre *Sécularisation du christianisme et retour du sacré* (pp. 739-754), Claude Geffré nous propose une réflexion très pertinente sur le déclin des théologies de la sécularisation. Après s'être penché sur le retour du sacré comme phénomène de contre-culture, l'auteur s'interroge sur l'expérience du sacré et sur ses différentes objectivations. Il note d'abord que « l'expérience du sacré n'est pas identifiable avec l'expérience de Dieu » (p. 745). Le sacré n'est pas même le « Tout Autre » purement et simplement. « Il est une dimension d'altérité à l'intérieur du monde de l'immanence » (p. 745); et « l'altérité n'est pas entre l'homme et Dieu, mais entre l'homme et le monde comme totalité » (p. 748). Le sacré est l'expression de la « transcendance

immanente de l'homme » (p. 745). Dans la troisième partie de son article, l'auteur se demande quelles chances représente l'actuel « retour du sacré », pris au sens d'une nouvelle étape dans la « métamorphose du sacré ». Il dira : « . . . ce que la civilisation moderne a fait de l'homme quand elle méprise sa dimension sacrée, nous avertit que nous ne pouvons pas accepter une opposition aussi absolue entre la religion et la foi, entre le sacré de la nature et une éthique chrétienne séculière. La religion des prophètes qui trouve son accomplissement dans le message de Jésus correspond bien à la libération progressive de la parole par rapport au « numineux ». Mais c'est justement la grâce du christianisme compris comme mystère liturgique de ne pas détendre le lien étroit entre la proclamation et la manifestation, entre le langage de la parole et le langage symbolique en général, entre l'éthique et le festif, entre l'historique et le cosmique » (pp. 753-754). Tout cela pour autant que le sacramentalisme chrétien est conçu comme « médiation entre le registre du sacré ou du « numineux » et celui de la parole » (p. 753).

Dans *La sagesse et la croix selon I Cor. 2, 6-8*, Jean Giblet nous propose de revoir l'exégèse traditionnelle de I Cor. 2, 6-8. À partir de 1, 18, Paul oppose le langage de la Croix à celui de la sagesse. Il ne s'agirait pas comme on le pense généralement d'une « opposition entre un discours rationnel et le domaine de l'irrationnel » (p. 761). Il s'agirait tout simplement « d'opposer un domaine du discours sans rapport avec la réalité à celui des événements et de la véritable efficacité » (p. 762), i.e. au discours qui ne ferait que confronter à l'événement de la Croix. En I Cor. 2, 6-7, la « sagesse » serait à comprendre dans un sens eschatologique. Elle signifierait pour les chrétiens un accès au monde nouveau. Le terme « gloire » devrait, dans la même ligne, « se comprendre dans la perspective de l'apocalyptique juive et en particulier de la doctrine paulinienne de la résurrection » (pp. 770-771). Du fait que les « archontes » crucifient le Christ, ils se montrent radicalement incapables de reconnaître Jésus comme Dieu (verset 8); ils font apparaître la sagesse de Dieu dans l'histoire. Et l'auteur de conclure : « C'est en Jésus-Christ crucifié (et ressuscité) que s'opère l'acte décisif qui inaugure et fonde l'ordre eschatologique; la prédication apostolique confronte avec l'événement décisif les

hommes qu'elle interpelle: ceux qui croient vivent déjà de la vie nouvelle selon l'Esprit; elle doit transformer leur comportement, leur donner le sens exact des choses et les ouvrir à l'espérance assurée de la gloire finale de la résurrection. Ainsi, le dessein de Dieu « caché depuis avant les siècles » est maintenant déjà réalité annoncée par le kérygme et découverte par le don de l'Esprit. Il n'est nul besoin de recourir à un mythe du Sauveur identifié avec la sagesse et descendant incognito sur la terre où on ne peut que le méconnaître » (p. 773).

L'article de Bêda Rigaux sur *La justice dans le Nouveau Testament*, a tout d'un article de dictionnaire, avec la rigueur de son développement. Il conclura que, pour le chrétien, la justice se confond avec une charité engagée socialement.

L'ouvrage se termine par une étude de christologie signée de Schillebeeckx : *Jésus, parole de Dieu — paradigme de l'homme*. L'étude part de la constatation que « Jésus n'est manifestement plus le monopole des Églises chrétiennes » (p. 797). Pour l'auteur, « ce fait représente une chance, mais il peut aussi donner lieu à une fuite, car « Jésus » risque de devenir la réponse, entendue au sens de « bouche-trou », à tous nos problèmes irrésolus ». Il y décèle une opposition entre le Jésus retrouvé et une certaine conception étouffante de Dieu; ainsi la redécouverte de Jésus de Nazareth s'identifiant aux opprimés, poserait de ce fait d'une nouvelle manière la question de Dieu. Le crucifié ressuscité nous révélerait en sommet, l'amour de Dieu pour autant que « c'est la victoire de Dieu sur ce qui a été du côté de l'homme, le rejet du don du salut définitif venu de Dieu en Jésus » (p. 807). L'étude est très suggestive.

Il serait à peine exagéré de regarder l'ouvrage comme une sorte de monument élevé à la culture contemporaine.

R.-Michel ROBERGE

Jacques LANGLAIS, *Le Bouddha et les deux bouddhismes*, Montréal, Fides (Coll. : « Regards scientifiques sur les religions », n° 2), 1975, (18 × 21 cm.), 204 pages.

Jacques Langlais a été l'initiateur du Centre Monchanin à Montréal; il en demeure l'un des