# La théologie philosophique est-elle d'actualité?

Autor(en): **Brunner, Fernand**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **31 (1984)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760863

**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**

FERNAND BRUNNER

# La théologie philosophique est-elle d'actualité ?*

Devant cette interrogation, on est tenté de répondre par la négative et de planter là la question en évitant de se livrer à une facile démonstration. Mais il convient plutôt de prendre un peu de recul pour regarder au-delà du déclin contemporain de la raison théologique et pour situer ce phénomène dans la perspective historique et systématique où il est apparu.

Il n'y a rien de plus complexe que l'histoire des rapports de la philosophie et de la religion – car c'est à ce thème que se ramène à mes yeux celui de la théologie philosophique. Cette histoire me semble cependant dominée par une même loi, au sujet de laquelle je me suis expliqué dans l'article que j'ai eu le privilège d'écrire pour *Paradigmes de théologie philosophique*. J'ai soutenu à mes risques et périls qu'il n'y a de théologie philosophique que là où l'influence de la religion s'est manifestée, non pas que la raison humaine soit incapable de s'élever à Dieu ; elle l'est, mais elle n'actualise cette puissance que sous l'action d'un être en acte, c'est-à-dire sous la mouvance d'une inspiration venue de la religion. Je ne recommandais donc ni le scepticisme ni le fidéisme, lesquels font si volontiers bon ménage, mais j'admettais l'hypothèse d'une synergie nécessaire entre la philosophie et la religion pour que la première parvienne à réaliser ses potentialités théologiques. Je ne voyais

* Allocution prononcée le 15 décembre 1983, à l'Université de Fribourg, à l'occasion de la remise au P. M.-D. Philippe du livre préparé en son honneur, *Paradigmes de théologie philosophique*, publié sous la direction de O. Höffe et R. Imbach, Editions Universitaires, Fribourg, 1983.

pas de danger à ce que la philosophie acceptât une influence extérieure, puisque c'était pour se retrouver elle-même à l'intérieur de soi, ni à ce que la religion s'exprimât d'une manière ou d'une autre dans la raison, puisque c'était pour expliciter sa propre dimension d'intelligence. Cette symbiose de la philosophie et de la religion, j'étais disposé à la rendre si étroite qu'on y eût retrouvé les schémas de la tradition augustinienne. Telle était ma position dans cet article. Comme je l'ai définie au mois de juin, c'est-à-dire il y a six mois seulement, je n'ai pas eu le temps de changer d'avis... Je sollicite donc votre indulgence si je me trouve aujourd'hui répéter la même chose, quoique, je l'espère, d'une autre façon.

En remontant à la nuit des temps, je dirai que la théologie philosophique commence avec la philosophie. Pour les Milésiens en effet, les éléments ne sont nullement ce qu'Aristote appelle de ce nom : ils ne sont pas la réalité fondamentale des corps terrestres, mais la réalité fondamentale tout court. Ils appartiennent donc à l'ordre de l'absolu et du divin. C'est qu'avec les Milésiens, la philosophie s'inspire du mythe, celui d'Océan et de Thétys, par exemple, c'est-à-dire de la religion, comme le savaient déjà les Anciens.

Aux origines de l'éléatisme, Xénophane ne nie pas le divin quand il se livre à la critique des conceptions trop humaines que l'homme s'en fait. Car si l'Etant de Parménide n'est ni l'objectivité empirique ni une idée abstraite, c'est à la religion qu'il le doit, puisque c'est elle qui conduit le philosophe à considérer, avec la révérence que l'on connaît, cette Sphère parfaite qui est si peu la sphère de l'univers qu'elle est immobile. J'accepte tout à fait la mise en perspective de l'éléatisme à laquelle Jaeger a procédé : l'accès parménidien à l'Etant est l'équivalent d'une initiation.

Le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme, ne cachent pas davantage leurs racines religieuses, puisque chacun, à sa façon, revêt la raison philosophique du prestige du divin : le savoir, dans ces systèmes, loin de s'opposer à la religion, est présenté comme religieux lui-même : la parenté de l'âme avec les Idées chez Platon, la ressemblance de la vie de l'intellect avec celle des dieux chez Aristote, la participation de notre raison à la raison divine dans le stoïcisme, voilà des doctrines qui parlent d'elles-mêmes. Les néoplatoniciens Jamblique et Proclus poussent à l'extrême l'aveu que la philosophie peut faire de sa dépendance à l'égard de la religion, puisqu'ils situent expressément la spéculation philosophique à l'intérieur de la religion.

Avec le christianisme apparaissent des formes religieuses nouvelles: l'Eglise, l'Ecriture sainte, un Dieu de toute-puissance et d'amour, la foi. Pour s'expliquer, le christianisme utilise les philosophies à sa façon et institue la théologie au sens de science du Dieu révélé au sein de laquelle se situent tous les autres savoirs. Parmi les philosophies disponibles, le néoplatonisme, intégrant les autres philosophies et s'intégrant lui-même dans la religion, professant en outre un idéal de connaissance divine et mystique, triompha des philosophies rivales.

Mais au XIII^e siècle, l'étude de la pensée d'Aristote et de ses implications concernant les rapports de Dieu et du monde, la nature et le sort de l'âme, impose l'idée de l'autonomie de la philosophie, si bien qu'une tension s'installe entre raison et religion, comme on l'observe à la Faculté des Arts de Paris avec Siger de Brabant. C'est dans ces circonstances historiques particulières qu'a pu naître le sentiment qu'Aristote représente la philosophie pure ou la raison pure. Mais il est sans doute contestable de soutenir que la raison pure chez Aristote a par elle-même la notion de Dieu, quitte à ce que cette notion ne soit pas encore celle du vrai Dieu. La notion de Dieu chez Aristote résulte en effet de l'élaboration d'une longue tradition, dans laquelle les religions préhelléniques, les religions helléniques et la philosophie elle-même ont leur part.

Thomas d'Aquin réussit à intégrer dans la théologie cette philosophie conçue comme étrangère à elle. Mais l'histoire a son déterminisme: il a fallu que la thèse de l'autonomie de la raison développât ses conséquences et que le nominalisme vînt. Il posait deux jalons: premièrement, la religion, pour se défendre contre une raison forte de ses propres exigences, devait souligner le caractère *sui generis* et divin de la connaissance de foi; deuxièmement, la raison, pour se saisir dans son autonomie, devait se déclarer tout humaine. Désormais, le chemin de la pensée moderne était tracé. Nous y sommes toujours. Dans leurs rapports nouveaux, la raison et la foi, au XIV^e siècle, sont en coexistence pacifique plutôt qu'en harmonie, avec toutes les menaces de rupture que cette situation comporte.

On n'en finirait pas de parcourir les sentiers de la rupture. On y trouve de quoi s'y égarer cent fois, car ce qui s'oppose ou ce qu'on oppose à la religion, ce n'est pas seulement la rationalité séparée qui n'a pas de dimension commune avec elle ni d'héritage venu d'elle, mais aussi des métaphysiques issues de la religion, des théologies philosophiques qui n'eussent pas été possibles sans elle: par exemple l'averroïsme de la Renaissance, la doctrine des philosophes sur Dieu selon Pascal, la

théorie spinoziste de la substance, ou même le déisme anglais ou français. Tout cela contribue à produire la fausse idée d'une raison non religieuse capable par elle-même de parler de Dieu, bien ou mal, mais de parler de lui.

Et n'oublions pas que la philosophie qui traite de Dieu de façon prétendument autonome n'est pas toujours intellectualiste. Au contraire, depuis le nominalisme, elle s'inspire de la religion, qu'elle le sache ou non, en écoutant la voix du cœur. Ni la doctrine de Rousseau ni celle de Kant ne seraient compréhensibles sans cette perspective théologique non théorique. Mais si la logique des choses, après le nominalisme, veut que la philosophie qui parle encore de Dieu le fasse dans un langage nouveau, emprunté à l'ordre de l'affectif ou du pratique, elle veut encore davantage que la philosophie, devenue l'œuvre d'une raison tout humaine, se replie sur des objets tout humains et devienne donc de moins en moins théologique, tandis que de son côté la théologie, subordonnée au langage de la foi, devient toujours moins philosophique. Telle est la dichotomie dans laquelle vit aujourd'hui le commun des hommes qui croient encore, du moins dans les milieux que je connais le mieux.

Quelle leçon tirer de cette évocation sommaire de notre histoire intellectuelle? Depuis le début des temps, semble-t-il, même en dehors du christianisme, la religion a proposé à la philosophie, c'est-à-dire à la pensée rationnellement élaborée, le thème du divin. La philosophie l'eût-elle découvert sans la religion? Je ne le sais pas, parce que l'expérience n'a jamais été faite qui permette de l'établir. Partout où il y a eu théologie philosophique, il y avait d'abord religion. Ni Thalès, ni Platon, ni Aristote, ni Descartes, ne construisaient dans un vide religieux antérieur. La production philosophique en matière de théologie est une *mutatio* supposant un sujet préexistant et non une *creatio ex non ente*.

Si on laisse de côté toute nuance, le changement en question paraît se développer selon trois schémas, ceux de l'identification, de la transposition et de la séparation. Dans le premier cas, la raison ne fait pas de différence entre l'intention religieuse et la sienne; elle se soumet aux conditions de transformation qui lui sont imposées par son objet divin; elle se divinise jusqu'à la connaissance – ou l'inconnaissance – de celui-ci.

Dans le deuxième cas, la raison, empruntant à la religion l'idée du divin, la transpose sur son propre plan: fidèle à sa vocation d'intellection, elle n'en demeure pas moins en cela même en accord avec le divin,

la vie selon l'intelligence étant en l'homme quelque chose de plus grand que l'homme.

Dans le troisième cas, la raison conçoit la religion de telle façon qu'elle s'en excepte elle-même, considérant ses propres démarches comme séparées. La raison d'abord était divine, puis elle est devenue humaine, quoiqu'en conformité avec le divin ; elle est maintenant tout humaine.

A ces trois schémas correspondent des rapports différents entre la religion et la philosophie : identité, distinction sans séparation, séparation. Ces rapports sont fonctions des termes en présence. Personne ne peut dire que la philosophie et la religion entretiennent telles relations sans admettre que cette proposition ne reçoit de signification que sous la condition de telle conception de la philosophie et de la religion. La philosophie qui est le fruit de la raison divinisée diffère de celle qui recourt à la raison tout humaine et il faut en dire autant des religions correspondantes. C'est un des plus grands et des plus importants enseignements de l'histoire de la philosophie que de mettre en lumière le fait que la rationalité n'a pas toujours la même nature – comparez-la chez Plotin, chez Aristote ou chez Ockham – et qu'il n'y a pas plus de contradiction entre les différentes figures qu'elle peut prendre qu'entre les espèces du genre animal. Les prédicats incompatibles n'appartiennent pas ici à un même sujet, mais à des sujets différents. Plutôt que de thèses contradictoires sur la philosophie, la religion et leurs rapports, je préfère donc parler du remaniement ou de réaménagement du territoire de la pensée, entraînant des changements corrélatifs dans les différentes parties de ce territoire. Agrandir ou déplacer une parcelle dans un espace donné, c'est nécessairement modifier les autres. De façon analogue, dans le territoire de la pensée, une conception particulière de la raison commande une conception corrélative de la religion et réciproquement. Quand, par exemple, la raison se concentre sur l'homme en tant qu'homme, la religion, de son côté, relève exclusivement de la foi divine. L'insistance de Luther sur la foi n'apparaît point par hasard en un temps où la raison se conçoit comme une faculté tout humaine. Et celle de Kierkegaard, qui tourne contre la philosophie son talent de philosophe, n'aurait pas lieu, si n'était projetée sur la raison hégélienne une raison à hauteur d'homme. Descartes, Malebranche, Hegel, Kierkegaard, n'ont pas sur la philosophie et sur la religion des thèses qui se contredisent entre elles dans une sorte d'anarchie : la différence de ces thèses est l'effet d'une loi de transformation.

Les trois schémas proposés ici indiquent des moments de cette transformation. Ils n'ont rien d'original, mais on les oublie et on en méconnaît le sens si facilement ! Comparé au dernier, si moderne, les deux premiers ont quelque chose d'archaïque, mais il n'y a aucune raison de penser que le déterminisme de l'histoire nous a conduits maintenant à la doctrine la plus vraie. La situation de rupture qu'on observe souvent autour de nous, et depuis si longtemps, ne peut être que transitoire, car elle est un pis-aller.

Comment en effet considérer comme un idéal désirable l'indépendance réciproque de la foi et de la raison, telle qu'elle est proposée dans le troisième schéma ? La théologie philosophique n'existe plus, puisque la théologie travaille exclusivement sur des prémisses de foi, tandis que la raison s'occupe d'un univers sans Dieu. La théologie ne peut donc plus être que théologique, tandis que la philosophie lui tourne le dos en s'abandonnant à des enquêtes qui n'ont plus rien de commun avec elle.

Que cette situation soit insatisfaisante, on le voit assez au fait signalé tout à l'heure que certains philosophes, au nom de la piété, s'élèvent contre l'interdiction faite à la philosophie de parler de Dieu. Mais comme le langage de la connaissance, confisqué par le savoir humain, leur paraît en effet suspect, ils cherchent un nouveau discours et le trouvent dans le langage du cœur, du devoir et de l'éthique. C'est ainsi qu'il est né ces derniers siècles et qu'il naît toujours sous nos yeux des théologies philosophiques qui ne sont plus des onto-théologies, mais des étho-théologies, si vous me permettez ce vocable. L'intérêt qu'elles suscitent ne se comprend bien que si on les place dans la perspective ouverte par le troisième schéma. Quand la connaissance ne porte plus que sur l'empirique et le phénoménal, le théologien ne peut plus accorder à cette raison le pouvoir de parler de Dieu, et le philosophe qui refuse cette dichotomie de la raison et de la religion imposée par les circonstances et qui veut encore traiter de Dieu accorde l'incompétence de la théorie et s'engage sur une autre voie. Son entreprise est sanctionnée par l'occasion ; elle ne comporte en elle-même aucune nécessité et n'a donc pas plus de valeur en soi qu'une autre.

Si donc on demande si la théologie philosophique est actuelle, je répondrai que parler de Dieu ne saurait être inactuel, s'il est vrai que l'homme, sous l'influence de la religion, est destiné à actualiser cette capacité. Mais cela étant, selon quel schéma parlera-t-il de Dieu ? Si c'est selon le premier, la théologie philosophique est en même temps théologique, parce que l'intelligence n'a pas d'autre ambition que de se

développer et de se transformer à l'intérieur de la foi. Cette intention, mystique à la limite, implique une attitude de détachement à l'égard du monde et de l'homme, quitte à les retrouver ensuite sous une lumière nouvelle et de telle sorte qu'images de leur source, ils n'imposent plus à la vie de l'esprit aucun errement. Quelle que soit l'époque et les circonstances culturelles qui la définissent, ce premier schéma aura ses adeptes. Indifférent au temps, il est par essence toujours actuel.

Si c'est selon le deuxième schéma que se réalise la théologie philosophique – tel est sans doute le cas venant d'abord à l'esprit –, la transposition rationnelle de la religion s'accompagne d'une transposition corrélative de la raison humaine, invitée à s'élever assez haut pour poser au-dessus de l'univers le principe absolu qui s'appelle Dieu. L'expérience et la démonstration demeurent les piliers de cette pensée qui ne répugne pas à considérer Dieu lui-même. Pareille audace intellectuelle est étrangère à nos sciences. C'est pourquoi cette philosophie apporte un «supplément d'âme» et un défi, et c'est en cela qu'elle est actuelle. Parce que l'intellect aussi doit rendre hommage à Dieu, elle accomplit la mission de conduire la démonstration au-dessus de l'usage qui en est fait communément de nos jours. Cette philosophie nous invite de la sorte à prendre à bras-le-corps la question urgente s'il en est de savoir comment concilier notre science du monde et celle que nous pouvons et devons avoir de Dieu.

Enfin, si l'on se situe dans la perspective du troisième schéma, on peut dire que rien n'est plus actuel que cette répartition des tâches, car rien n'est plus aisé : ainsi sont escamotés en effet les problèmes de liaison et le souci de convergence, voire d'unité. A chacun son domaine et sa méthode dans la simple juxtaposition : la foi et la raison, l'église et le laboratoire, l'hémisphère droit du cerveau et le gauche, chacun d'eux ignorant ce que fait l'autre. N'est-ce pas là une actualité de fait plutôt que de droit ? Quoi de plus décevant que ce découpage de la personnalité humaine, comme si, tant que dure l'activité d'une moitié de son corps, l'homme devait rester quant à l'autre en état d'hémiplégie ! La raison peut-elle accepter d'être rejetée loin de la seule vérité nécessaire ? Et la religion peut-elle sans remords abandonner la connaissance à son point de vue trop humain ?

A quoi bon rectifier une théologie dont on pense qu'elle se dégrade dans les figures desséchées et objectivantes de la connaissance, si on laisse la connaissance dans les mains des savants et des ingénieurs ? J'en dirai autant des théologies philosophiques nouvelle manière, à base

pratique plutôt que cognitive, même si leur effort pour penser et comprendre la religion dans un monde où la connaissance est captive d'autres disciplines force la sympathie et le respect. Ce qui manque, dans la perspective du troisième schéma, c'est la reconnaissance du fait que la raison peut se dégager de son immersion dans les sciences mondaines pour s'élever à une forme plus haute d'elle-même, digne cette fois de la théologie philosophique et de la théologie théologique.

L'actualité d'une doctrine est une notion bien ambiguë. Plutôt que de se complaire dans notre époque, il est plus actuel de la critiquer. Comment ne pas chercher à conjurer le démon de la séparation? Mais ne l'oublions pas! On ne peut réunir n'importe quoi, mais seulement ce qui doit l'être – ainsi le veut la loi de transformation que nous avons mentionnée tout à l'heure. Si donc la séparation est insurmontable, il vaut mieux la proclamer que la camoufler. A condition cependant que l'on sache bien qu'une telle situation n'est pas idéale et pourvu qu'on ne jette pas le discrédit sur les temps et les auteurs qui ont été plus heureux que nous.

C'est pourquoi cette suite de schémas est si importante: elle maintient ouvertes d'autres perspectives que celles où nous vivons communément et, conservant devant l'esprit d'autres modèles et d'autres idéals, elle nous permet de cultiver l'espoir d'un temps moins écartelé que le nôtre.

Que cet espoir ne soit pas interdit, on le voit au développement actuel de la philosophie de la religion. Elle fleurit souvent là où on s'attendait le moins à son apparition et à sa prospérité. Je pense, par exemple, au bel ouvrage du philosophe canadien Pierre Lucier, intitulé *Empirisme logique et langage religieux* (Tournai, Montréal, 1976) et consacré à trois approches anglo-saxonnes contemporaines – ou au livre tout récent de Kurt Wuchterl, *Philosophie und Religion* (Berne, Stuttgart, 1982). Les tentatives honnêtes auxquelles on se livre ici et là en vue de comprendre ce que signifie dans sa spécificité le langage religieux constituent des preuves encourageantes d'ouverture. Mais on projettera toujours sur ce discours la préconnaissance qu'on a de son sens, laquelle peut être limitée.

Là donc, comme partout, la critique des présupposés demeure l'une des conditions de toute réussite, l'autre étant, en l'occurrence, que les esprits qui en reçoivent la mission continuent à mettre en lumière et à maintenir vivant le petit nombre de grands modèles de pensée que ne cesse de nous proposer la tradition à laquelle nous avons le privilège d'appartenir.