Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 35 (1985)
Heft: 1

Artikel: Débat : à propos de la théologie philosophique
Autor: Moreau, Joseph / Brunker, Fernand
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381285

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: 15.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 117 (1985), P. 53-60

DÉBAT

À PROPOS DE LA THÉOLOGIE PHILOSOPHIQUE

JOSEPH MOREAU et FERNAND BRUNNER

Dans l'un des articles constituant le livre intitulé Paradigmes de théologie philosophique *et publié à Fribourg en 1983 sous la direction de O. Höffe et de R. Imbach, M. Fernand Brunner a défendu l'idée que la raison ne pouvait parler de Dieu que sous l'impulsion de la religion. M. Joseph Moreau a combattu cette thèse dans la lettre à M. Brunner que nous publions ci-dessous en même temps que la réponse de M. Brunner.*

Bordeaux, le 1er avril 1984

Monsieur,

J'ai lu avec avidité vos réflexions sur la théologie philosophique, attendu que votre lettre m'avertissait de leur caractère intrigant. Je m'empresse de vous dire que je souscris à vos considérations d'histoire et d'anthropologie empirique, ainsi qu'à votre appréciation logique des raisonnements utilisés ordinairement dans la théologie rationnelle; mais il me paraît difficile d'accepter votre conclusion concernant l'impuissance de l'intelligence à concevoir l'idée de Dieu, à le saisir dans son être nécessaire.

Il est bien vrai que la réflexion des philosophes chrétiens, voire de ceux de l'Antiquité grecque, s'exerce sur un donné fourni par la tradition religieuse, voire issu de l'imagination mythique; de même il est manifeste que le raisonnement d'Anselme n'est pas pour lui un moyen de confirmer une foi vacillante, mais le moyen de s'élever à l'intelligence de ce qu'il croit. Il n'en demeure pas moins qu'il vise à une réfutation de l'athéisme; il s'applique à montrer que celui qui nie Dieu ne comprend pas ce qu'il dit.

Il faudrait, si je vous entends bien, admettre que toute démonstration rationnelle de Dieu est impuissante, à défaut d'une foi ou d'une éducation religieuse préalable. Les observations de fait semblent vous donner raison: les philosophes qui se sont efforcés de prouver Dieu y croyaient d'avance; et dans un monde d'où la croyance religieuse s'en va, les preuves ne servent à rien. Mais leur insuffisance, leur inutilité, implique-t-elle leur inanité? Les faits, en cette affaire, ne prouvent rien; il faut examiner les raisonnements en eux-mêmes, scruter leur portée logique. C'est ce que vous ne manquez pas de faire; mais de cet examen vous tirez une conclusion négative: aucun raisonnement

logique ne suffit à prouver l'existence de Dieu. La comparaison de l'argument ontologique avec une démonstration de géométrie est à cet égard particulièrement éclairante: l'existence incluse dans l'idée de Dieu n'est nécessaire qu'*ex hypotesi.* Cette remarque vaut contre l'argument dans son usage cartésien, mais aussi contre une façon analogue de lire celui d'Anselme. On ne peut soutenir, en effet, que l'Insensé, en niant Dieu, se contredise, pas plus qu'on ne peut faire de reproche de contradiction à celui qui récuse le principe de contradiction. Soit! L'Insensé, ou celui qui nie le principe de contradiction, ne se contredit pas; mais il ne comprend pas ce qu'il dit. Il rend impossible le discours en lui ôtant toute signification. Un jeune et éminent aristotélisant de mes amis, Enrico Berti, soutient que la discussion du principe de contradiction, au livre Γ de la *Métaphysique,* équivaut à une démonstration de l'Absolu, du Premier Moteur.

De quelle façon doit donc se lire l'argument d'Anselme pour en tirer une vraie conclusion? Il faut d'abord convenir avec Gaunilon, qui juge inopérante la réfutation de l'Insensé, que le concept mis en œuvre par Anselme, celui du *quo majus cogitari nequit* (= QMCN, ce auprès de quoi rien de plus grand ne peut être pensé), ne répond pas à une définition objective, de laquelle les prédicats de l'objet défini puissent être tirés *analytiquement.* Ces prétendus prédicats ne sont pas des déterminations objectives, mais des termes transcendentaux (infinité, éternité, existence nécessaire), d'application ambiguë. Un tel reproche est tout à fait pertinent: le concept du QMCN n'est pas celui d'un objet; il enveloppe une référence à l'activité du sujet qui le pense, à sa puissance de penser, sa capacité de concevoir, son ambition d'intellection. Tous les prédicats qui seraient compris objectivement dans ce concept, et qu'on en pourrait déduire sans ambiguïté logique, seront inadéquats à la visée de celui qui l'invoque; autrement dit, comme vous inclinez à le reconnaître, la logique est incompétente (*pace* Vuillemin) en ce domaine. Mais l'ambition de la théologie philosophique n'est pas condamnée pour autant. Les démarches de cette théologie échappent au raisonnement logique, s'exercent dans un domaine qui n'est pas celui de la logique analytique, de l'objectivité épistémologique; mais il est déraisonnable d'interdire ce domaine à l'exercice de la raison. La logique, a-t-on dit, est la science de l'objet quelconque, de l'objectivité en général; mais Dieu, assurément, n'est pas un objet. Or, prétendre qu'il n'est rien en dehors du monde des objets, du domaine de la logique, c'est proclamer étourdiment (ἀνοήτως) qu'il y a seulement des objets, sans qu'il y ait de sujets; c'est se flatter aussi qu'il y a une vérité de la connaissance, des règles pour y parvenir, des préceptes de logique, sans une exigence première, un principe absolu où elles se fondent.

Quand la raison s'exerce en dehors de la logique stricte, ou *analytique,* sa démarche est dite *dialectique.* On sait que Kant condamne sévèrement cet usage de la raison, incapable de procurer une véritable connaissance, et qui ne peut engendrer qu'illusion. Mais pour dénoncer et corriger cet abus de la

raison, il doit encore faire de la raison un usage qui échappe aux *canons* de l'analytique; la critique des paralogismes dialectiques ne peut s'effectuer que par une réflexion sur l'exercice spontané de la dialectique; elle est l'œuvre d'une *dialectique transcendentale.* Or, c'est quand il est regardé comme un raisonnement dialectique que l'argument d'Anselme révèle sa signification et sa solidité. L'existence de Dieu ne se déduit pas *analytiquement* de sa définition, de son concept, suivant la formule courante de l'argument ontologique; mais de la considération de l'être infini, représenté à la pensée, de son *esse in intellectu,* la réflexion s'élève au-delà du concept, de la définition d'un objet infini ramené aux dimensions de l'entendement, à la reconnaissance de sa réalité, de son *esse in re,* attestée dans sa présence immédiate à la pensée. Dieu ne peut être conçu simplement comme un objet; voire, le *quo majus cogitari nequit* n'est pas à proprement parler une grandeur. Dans l'ordre de la quantité, il y a toujours plus grand; on ne peut concevoir le plus grand de tous les cercles (il y aura toujours un cercle de plus grand rayon), ni le plus grand de tous les nombres, ni le dernier degré de vitesse; mais l'être le plus parfait, dit Leibniz, est non seulement concevable, possible: il est conçu comme nécessaire. C'est de cette façon qu'il est conçu par Anselme: le *quo majus cogitari nequit* répond au concept de l'absolu, de l'inconditionné (ἀνυπόϑετον); il se découvre à la pensée comme une exigence de perfection, une *norme* sans laquelle la raison ne saurait s'exercer, accorder une valeur à ses jugements, affirmer aucune vérité.

Si tel est l'être infini dans la conception d'Anselme, il convient de remarquer que la distinction en Dieu de l'essence et de l'existence, supposée par la démarche rationnelle qui s'élève de l'idée de Dieu à Dieu, ne saurait se ramener à celle d'un objet conçu par l'entendement à sa réalité dans la nature. L'existence de Dieu ne se déduit pas de son essence comme de l'idée la réalité, comme d'un objet possible sa réalisation. Dieu est antérieur à sa propre possibilité; son existence n'est pas celle d'un objet empirique; il existe en tant que principe absolu de la pensée. Le raisonnement qui conclut à son existence n'est pas *inférence* de l'idée à l'être, à un *idéat* extérieur à elle, mais *référence* de l'idée à un principe transcendant, révélé dans l'intériorité. Telle est la démarche de la première preuve cartésienne: je découvre dans ma pensée une idée de l'infini qui ne peut être produite par moi; il faut qu'elle ait été mise en moi par l'être infini lui-même: l'idée de Dieu renvoie à Dieu comme à sa cause. Or la relation de causalité, comme celle de conséquence logique, est impropre à traduire exactement la référence de mon esprit à Dieu. Dieu se révèle à ma pensée dans une exigence absolue, faute de laquelle je ne serais point pensant, ouvert à la vérité. Une telle exigence atteste d'elle-même son origine transcendante; l'idée de l'absolu en moi, c'est Dieu lui-même présent à ma pensée.

C'est cette pensée immédiate de l'absolu qui nous permet d'atteindre une réflexion dialectique qui s'apparente à la réminiscence platonicienne, enten-

due non comme *remémoration* d'une existence préempirique, mais comme ouverture à la transcendance divine. Pour récuser cette interprétation, pour nier cette signification de l'exigence absolue présente à notre pensée, il faudrait soutenir que l'idée de l'absolu est une production de notre esprit, qu'elle se réduit à une *fiction.* Mais une telle supposition anéantit toute norme de vérité, retire toute valeur aux opérations de la pensée. Si l'absolu n'est qu'une fiction, il est incapable de remplir sa fonction; sevrée de sa référence à l'absolu transcendant, la pensée retombe au néant.

C'est ainsi que la réflexion dialectique, s'exerçant en dehors du domaine de l'analytique, peut conduire à des modes d'appréhension immédiate, dont il est possible de signaler d'autres exemples. Tel est le cas lorsque Kant entreprend sa *Réfutation de l'idéalisme:* il se propose de montrer que les objets qui nous apparaissent dans l'espace, et qui ne sont que des *phénomènes (apparitiones erga nos),* ne se réduisent pas à des modifications de notre esprit; s'ils ne sont pas *en soi,* mais *pour nous,* ils ne sont cependant pas *en nous;* ils ont un fondement en dehors de nous, dans une réalité qui nous dépasse et qui nous est inconnaissable. Cette réalité ne consiste pas, en effet, dans l'étendue, dont les parties extérieures les unes aux autres ne peuvent coexister que dans l'unité d'un esprit; la représentation de l'étendue ne résulte pas cependant, comme les qualités sensibles, d'une *impression* reçue par notre conscience; elle exprime la *forme* même de notre faculté sensible, la structure propre de la réceptivité consciente. Une telle structure ne se réduit pas à une *détermination du sujet* conscient; en elle se marque la *relation immédiate* de notre esprit à l'infini qui l'enveloppe. Notre esprit n'est pas une *monade* close; il est *ouvert* à l'extériorité infinie du phénomène, à la transcendance du monde, comme il l'est d'autre part à l'exigence absolue de vérité, à la transcendance divine; et pas plus que l'idée de l'absolu ne peut être rejetée comme une fiction, sans que cesse sa fonction normative, retirant ainsi toute valeur aux opérations de l'esprit, la représentation de l'extériorité ne peut être, de son côté, repoussée comme un *phantasme* de l'imagination, un horizon illusoire, sans arrière-fond métaphysique. L'étendue s'impose à notre esprit par sa *présence nécessaire;* il est impossible d'en imagniner la disparition, d'en supprimer en pensée la moindre partie; mais pas plus qu'elle ne peut être ôtée, l'étendue ne saurait être *feinte;* car aucune production de l'imagination, aucune fiction n'est possible, si ce n'est sur le fond de l'extériorité, toujours présente à la pensée. L'espace où nous apparaissent les objets ne peut être regardé comme un produit de l'imagination, car il est présupposé par toute fiction.

Cet exemple, auquel s'en pourraient ajouter d'autres, suffit à montrer qu'une réflexion dialectique, s'appliquant à l'analyse non seulement du contenu de la conscience, mais de son *intentionalité,* est capable de nous découvrir notre relation, à l'absolu, à l'extériorité, voire à l'intersubjectivité. Ni la réalité de Dieu, ni celle des objets, ni celle des autres sujets, n'est démontrable analytiquement; elle s'impose cependant à notre esprit d'une manière indu-

bitable, à moins de renoncer à la signification de la connaissance et à sa validité (ce n'est, en effet, qu'à travers l'intersubjectivité et les contradictions qui s'y manifestent que s'ouvre la voie à la recherche de l'objectivité et de son principe). Il n'est donc pas vrai que tout ce qui excède la compétence de la démonstration, le domaine de l'analytique, échappe à l'investigation rationnelle, et qu'il ne puisse y avoir, par conséquent, de théologie philosophique. «Il y a plus de choses au ciel et sur la terre», autrement dit dans le monde et dans l'esprit, que dans les «anatomies» de la logique symbolique. La théologie rationnelle nous découvre, dans une révélation naturelle, la relation de notre conscience à un principe absolu, relation qui peut s'exprimer à d'autres niveaux d'expérience, émotive, imaginative, poétique; mais la réflexion rationnelle seule est capable de garantir l'authenticité de toute expérience de cette sorte, comme de toute tradition, de toute révélation. C'est de ces diverses formes d'expérience que la croyance religieuse reçoit son animation, sa vie et sa chaleur; mais c'est de la réflexion rationnelle qu'elle tire sa lumière, indispensable à sa préservation, dans les ténèbres de notre temps.

Haec sat erit, divae, vestrum cecinisse poetam...

Voilà, mon cher ami, ce que je tenais à vous dire, dans une lettre commencée solennellement, comme une missive à un correspondant de Leibniz, pour répondre à la sollicitation exprimée à la fin de votre conférence de Fribourg.

Je ne me sens pas en désaccord avec vous, ayant écrit quelque part au sujet d'Unamuno «que l'inquiétude religieuse est nécessaire à la vie de l'esprit». Pour ce qui est de l'interprétation de l'argument ontologique, si je ne vous ai pas convaincu, j'espère avoir du moins retenu votre attention, et j'oserais même vous demander si mes propos ne seraient pas de nature à intéresser la *Revue de théologie... et de philosophie.*

Avec mes vifs remerciements et mon plus amical souvenir.

JOSEPH MOREAU

Cortaillod, le 15 septembre 1984

Mon cher Ami,

De la lecture que vous faisiez de mon article des *Paradigmes de théologie philosophique,* ne pouvait résulter qu'une protestation de votre part: je vous remercie de l'avoir formulée avec autant de force et de clarté. Elle m'a presque convaincu, si bien que j'éprouve le besoin, sinon de me rétracter, du moins de préciser mon propos.

Invité à participer à un ouvrage consacré à la théologie philosophique, je me suis étonné que ce concept paraisse aller de soi et j'ai cédé à la tentation de

le contester. Ce faisant, je courais le risque inhérent à toute polémique, celui de l'excès et de la partialité. J'ai passé outre, quitte à frôler la provocation.

La théologie philosophique qui m'est le plus familière est celle qui, platonicienne ou augustinienne, place l'intelligence en symbiose avec la religion ou la foi. J'éprouve moins de sympathie immédiate pour la démarche qu'on a coutume d'appeler «scientifique» des auteurs qui appartiennent à la tradition d'Aristote. De façon significative, la religion ou la foi, chez eux, est avec l'intelligence dans un certain rapport d'hétérogénéité. J'interroge cette altérité dans laquelle j'aperçois un aveu de modestie de la part de l'intelligence, mais aussi une sorte de démesure, puisque l'intelligence tend à se suffire à elle-même dans le domaine qu'elle s'est taillé. L'intelligence me semble s'installer de la sorte sur une pente qui la conduira à l'indifférence et à l'hostilité face à la religion.

J'admets que la pensée occidentale, considérée dans son histoire et dans le système qu'elle forme peut-être, se caractérise en première approximation par les trois états que sont le platonisme ou l'augustinisme, l'aristotélisme ou ses versions chrétiennes, et l'occamisme, selon que raison et religion s'unissent, se distinguent ou se séparent. Ces variations dans les rapports de la raison et de la foi s'expliquent par les changements qui interviennent dans la notion de chacune d'elles. A tel changement dans la conception de l'une correspond nécessairement tel changement dans la conception de l'autre, ce qui entraîne entre elles un rapport nouveau. C'est ce que j'ai voulu suggérer dans l'article qui fait suite à celui des *Paradigmes* et qui a paru dans la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (1-2, 1984). L'âge moderne est celui de la séparation: c'est en elle que les figures contemporaines de la théologie trouvent leur condition de possibilité. Sans être la forme en soi des rapports de la religion et de la foi, la séparation résulte cependant de la dynamique réglée qui fait passer ces rapports de leur premier état au troisième. Elle va de pair avec l'image d'une raison qui s'oublie dans le formel ou l'expérimental, tandis que la théologie, se détournant de cette raison stérile quand elle ne se laisse pas séduire par elle, cherche d'autres voies, par exemple celles d'une raison pratique, absolue ou historicisante.

C'est dans cette perspective historico-systématique que j'énonçais la thèse de l'impuissance théologique de la raison toute seule. La raison théorique a perdu son usage théologique quand elle s'est laissé capter par le calcul et l'expérience sensible. De son côté, la religion a cru devenir plus forte et plus pure en rejetant la raison, alors qu'elle trouvait en elle le moyen de s'approfondir, autant que la philosophie s'approfondissait par elle. Cessant d'assumer une activité essentielle de la conscience, la religion l'érigeait en rivale irréductible, en attendant que cette adversaire apparente se transforme effectivement en ennemie mortelle.

Il semble inévitable que la religion sans la raison se retire dans un isolement d'où elle observe un monde qu'elle ne peut comprendre, pas plus qu'elle ne

peut se comprendre elle-même, et que d'autre part, privée de sa dimension religieuse, la connaissance se réduise à des techniques mentales exerçant leur emprise sur des domaines particuliers du sensible. La pensée raisonnable se contente alors de ses constructions internes ou de ses succès extérieurs et n'éprouve nul besoin de garantie et de fondement absolus. Cette absence de support dernier lui paraît cadrer très bien avec la condition humaine précaire et limitée, car l'existentialisme est contemporain du scientisme. Pour que la pensée revienne de là à une autre conception du pouvoir de la raison, pour qu'elle s'ouvre à une dialectique platonicienne ou kantienne, pour qu'elle passe du *Verstand* à la *Vernunft*, pour qu'elle trouve Dieu dans son intentionnalité et qu'il s'impose à elle de façon indubitable, il faut qu'elle accueille en elle une autre dimension, qui n'est pas irrationnelle, mais dont la rationalité n'apparaît qu'à celui qui a ouvert les yeux.

C'est ainsi que l'argument d'Anselme sera toujours contesté par ceux qui n'entendent que les mots ou ne comprennent que l'abstraction conceptuelle. L'*esse in intellectu* de l'Etre tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, pour que l'argument fonctionne vraiment, doit se révéler comme étant la présence à l'âme humaine d'un Dieu augustinien : le penser, c'est être en contact avec lui, toucher sa réalité avec les sens de l'esprit. Métaphysique religieuse s'il en est, susceptible de figures diverses, allant du mysticisme spéculatif médiéval aux philosophies modernes de la connaissance pour lesquelles Dieu fonde et garantit le savoir.

Cette exigence d'absolu que la pensée trouve au fond d'elle-même et qui s'apparente à la réminiscence n'est perceptible qu'à une raison habitée par des intentions qui lui sont communes avec la religion et que j'appellerai rationnelles aussi bien que religieuses. Quand Augustin distingue raison supérieure et raison inférieure, la première concernant les vérités suprêmes et l'autre le calcul et l'expérience, il ne considère pas sans doute deux raisons, mais deux niveaux d'exercice d'une seule et même faculté de penser. Il en résulte un langage ambigu, puisque la raison inférieure peut oblitérer la raison supérieure, sans l'anéantir pour autant. La raison, disais-je, a la capacité de parler de Dieu — ne serait-ce que pour poser les limites du discours qu'elle peut tenir sur lui. Et j'ajoutais que cette capacité était passive, pour exprimer le fait que la raison affaissée sur le raisonnement et le calcul est comme à distance d'elle-même et que, dans cet état, elle a besoin de la religion pour retrouver l'exigence d'absolu qu'elle a en commun avec elle. Car la religion, même repliée sur soi dans un refus malheureux de l'intelligence, a encore le pouvoir de réveiller de son sommeil la fonction supérieure de la raison. Si bien que l'impulsion qui semble venir d'ailleurs pour rendre la raison à elle-même lui vient encore d'elle-même, s'il est vrai que dans la raison supérieure, souvent caché et non conscient de soi, réside ce fond commun où religion et raison s'enracinent au-delà de leur apparente diversité.

Dans ces conditions, vous me permettrez peut-être de penser que je ne suis

pas non plus en désaccord avec vous. J'approuve et j'admire l'exigence d'absolu que vous placez au fond de nous-mêmes et au cœur de toute philosophie digne de ce nom. Je crois qu'elle y est en effet, même si je crois aussi que la religion s'y trouve en même temps. Je vous sais gré d'avoir obéi au mouvement généreux qui vous portait à m'écrire et je vous prie de recevoir, mon cher Ami, l'expression de mon dévouement respectueux.

FERNAND BRUNNER