

Laval théologique et philosophique



Marcel CONCHE, *Orientation philosophique*, Rouen, Éditions de Mégare, 1974, (15.5 x 24 cm), 260 pages

Germain Dandenault

Volume 32, numéro 2, 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020538ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020538ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dandenault, G. (1976). Compte rendu de [Marcel CONCHE, *Orientation philosophique*, Rouen, Éditions de Mégare, 1974, (15.5 x 24 cm), 260 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 32(2), 220–222.
<https://doi.org/10.7202/1020538ar>

un soixantaine de pages « sera forcément rapide ». « Nous la souhaitons simplement suggestive », ajoute-t-il (p. 71).

En fait, ce que j'ai trouvé de plus suggestif dans ce deuxième versant de l'ouvrage, c'est la récapitulation de la troisième partie (pp. 133-144). Bourgeois dresse alors le bilan de sa brève enquête historique, pour en dégager certaines constantes. Il note d'abord le lien de l'expérience chrétienne de Dieu avec la culture d'une époque : « Le visage de Dieu dépend des déplacements de la culture et des groupes sociaux, plus que des péripéties ecclésiales » (p. 134). Par ailleurs, l'expérience chrétienne de Dieu n'est pas sans rapport avec l'expérience ecclésiale, puisque telle est précisément la mission de l'Église, de rendre témoignage au Dieu vivant. Or « seule une Église prophétique peut témoigner du Dieu prophétique de l'Évangile » (p. 135). Pour cela, elle devra éviter la tentation de monopoliser le sens de Dieu, et de l'enfermer dans les limites étroites d'une quelconque orthodoxie dogmatique. Bourgeois relève encore ici les grands axes du problème de Dieu au cours des siècles : la connaissance de Dieu, la différence entre Dieu et l'homme, le mal, l'athéisme, le sens trinitaire de Dieu.

Quant au cheminement historique de la seconde partie, il m'a semblé beaucoup moins original et intéressant. Sans doute parce que l'auteur relâche ici la problématique bien précise du début, pour se laisser porter par le courant de l'histoire, au gré des menues disputes ecclésiastiques : querelles du « filioque » et des images, hérésie cathare, etc. Malgré les profondes réflexions qu'on peut lire ici sur chacun de ces sujets, on a peine à se persuader que ce sont là les sources d'un véritable renouveau du sens de Dieu pour notre temps. On a plutôt l'impression que cette histoire marque le processus d'érosion par lequel le nom de Dieu s'est peu à peu vidé de son sens, comme on disait plus haut. De plus, les grands sommets de l'histoire du christianisme n'apparaissent pas toujours avec assez de relief. Ainsi, la réforme protestante n'est pas traitée plus longuement que la querelle des images, et dans un

ouvrage sur Dieu selon les chrétiens on s'étonne de voir accorder à Diderot une place plus importante qu'à Luther.

A l'occasion de la question trinitaire, on aimerait aussi que l'auteur s'explique sur un problème qui concerne directement la signification du nom de Dieu : comment ce nom, qui dans les premiers symboles jusqu'à Nicée-Constantinople est réservé au Père, finit-il, avec s. Augustin, par désigner les trois personnes de la Trinité, comme dans le symbole *Quicumque* ? Bourgeois écrit tout simplement que pour l'Église, « dès la première génération, le nom de Dieu sera triple : Père, Fils, Esprit » (p. 66). En fait, le problème est beaucoup plus complexe. Et l'on peut même se demander si pour retrouver aujourd'hui le sens plein de « Dieu » on ne devrait pas revenir à la pratique des anciens symboles, qui est celle-là même du Nouveau Testament, et réserver le nom de Dieu pour désigner le Père.

Le volume s'adresse au grand public, espérons qu'il le rejoindra. Il est dépourvu de tout appareil technique, et les termes trop techniques ont eux-mêmes été évités avec soin. Par contre, l'auteur se forge souvent un langage très personnel, libéré de toute contrainte sémantique. Et cela ne favorise pas toujours la clarté du texte. Je pense surtout ici à l'usage très fréquent et tout simplement extravagant du terme « symbolique », comme dans l'expression « vie symbolique ». Il est à craindre que cela constitue un sérieux obstacle pour un lecteur non sophistiqué. On peut alors prévoir que ce seront encore les initiés à la théologie qui pourront tirer le meilleur profit de cet ouvrage.

Jean RICHARD

Marcel CONCHE, **Orientation philosophique**, Rouen, Éditions de Mégare, 1974, (15.5 x 24 cm), 260 pages.

Ce livre a deux voix : la première, tonitruante et apparemment sûre d'elle-même, représente la solidarité humaine actuelle dans le pourrissement de ses valeurs et la misère de sa pensée philosophique ; la

seconde, discrète et rare, murmure timidement ce qui pourrait être la vérité personnelle et intime de l'auteur. La première plonge la raison humaine dans un total inconfort en exploitant les événements les plus revêches à son effort de cohérence et de systématisation, et, finalement, la démolit en en faisant un « phénomène local » (p. 201) au sein d'ensembles disparates, que le retard de la pensée appelle encore le monde. La seconde insinue que seule la foi en Jésus-Christ peut récupérer et sauver la raison philosophique contemporaine.

Ces deux voix ne se réunissent clairement qu'un seul instant dans tout le livre, dans un seul paragraphe, mais qui est capital :

Nous avons cru voir dans la souffrance des enfants un mal « absolu », d'où résultait l'incapacité de l'hypothèse théiste à satisfaire à l'objection du mal et à lever les contradictions de la réalité. Mais on peut dire, si l'on veut, que si le mal se donne comme « absolu » et comme inconciliable avec l'hypothèse de la Bonté fondamentale de l'être, c'est parce que Dieu est « mort » dans l'âme et l'esprit de nos contemporains (et en nous comme homme de ce temps), car si la foi en Dieu avait gardé sa crédibilité, si nous vivions, pensions, regardions bonheur et malheur sur le fond de la confiance et de la foi (s'il n'y avait pas, chez les incroyants, cette étonnante indifférence, et, chez les croyants, ce grand doute qui traverse leur foi), le malheur des enfants, si grand soit-il, n'eût pu, peut-être, nous apparaître comme « absolu » (p. 232).

Les images traumatisantes qui jalonnent ce livre (pp. 30, 223, etc.) et qui alimentent sa réflexion sont sans doute celles de « ces enfants de Varsovie (août 1942) que Mary Berg a vu marcher en files, deux par deux et bien en ordre avec leur tablier blanc et leur petit baluchon, vers le cimetière où ils furent fusillés (*Journal*, p. 196) », ou de ce « camion que Elie Wiesel a vu décharger sa charge de petits enfants dans la fosse d'où montaient les flammes (*La nuit*, p. 57) ».

Si ces hétéroclites d'enfants peuvent s'appeler « martyres » par la rédemption infinie du Christ, ils reprennent sens ; sinon ils barrent la route à la raison humaine, parce qu'ils sont sans justification possible.

La conscience actuelle de l'humanité qui vit « la mort de Dieu » ne peut intégrer à sa réflexion ni la souffrance des enfants, ni la contradiction entre les devoirs de la charité envers la souffrance universelle et le développement du moi, emprisonné dans l'existence subjective et dans l'oubli de ces souffrances, ni le pseudo-ensemble des fous, sans structure interne ni relation véritable avec le reste de l'humanité. De plus, la pensée philosophique, qui proclame la mort de Dieu, n'en a pas su tirer les véritables conséquences : la sagesse tragique de Nietzsche arrête à mi-chemin son élaboration et le marxisme ne pense encore la mort de Dieu que négativement, par opposition à l'idéalisme et à la foi.

La première voix repère donc les « absolus » inassimilables à la logique humaine, se rit du « rationnel » partiel et inutile que la raison philosophique cultive pédamment aujourd'hui, alors qu'elle se soustrait allègrement à l'analyse du « raisonnable » (domaine des valeurs et de la finalité). Elle conclut rigoureusement à l'absolu de l'apparence, exprimée par le *ou mallon* de Pyrrhon et d'Aénéside.

Ce bref résumé laisse échapper quelques mailles importantes, par exemple, que les « idées de Dieu, d'homme-essence et de monde étant corrélatives », les trois idées s'écroulent en même temps, ou que, « si les systèmes, les ordres, sont toujours partiels, le fini n'est pas dépassable, rien n'est susceptible d'un véritable fondement qui l'arracherait au pouvoir du temps et à l'inévitable caducité » (p. 251). Et surtout, il n'échappe pas à sa propre loi qui est de ne pouvoir rendre le riche dialogue que l'auteur entretient avec tous les grands penseurs de la philosophie occidentale et l'atmosphère envoûtante que développe chacun des chapitres.

Mais derrière cette orientation philosophique propre à notre temps, derrière l'élaboration d'une métaphysique du temps présent, on soupçonne que l'âme qui habite ce livre de multiples façons est celle d'un Blaise Pascal. Il s'agit peut-être de la tentative désespérée de broyer tout l'artifice de la raison humaine, de dégonfler toute

illusion, de raser impitoyablement tout compromis, de révéler, dans toute sa pureté, l'exigence de la conscience morale, et de dessiner, en creux, dans des lignes brèves et fuyantes, une apologétique de la nécessité de la rédemption infinie du Christ pour faire éclater les faux absolus — bien qu'inéluçables — de la raison humaine et redonner sens et consistance à l'univers. Le Dieu des philosophes est mort ! Le seul qui peut demeurer est le Christ crucifié !

La méthode du livre, même si elle se déclare parfaitement adaptée à la mentalité épistémologique actuelle, rejoint, sous bien des aspects, le mode de jaillissement des *Pensées* : les différents chapitres du livre ne sont que des reprises et des approfondissements des intuitions fondamentales qui jalonnent la réflexion philosophique de l'auteur de 1956 à 1973, et maintiennent, le plus possible, leur développement au niveau de l'évidence première qui les éclaire.

Mais, si le sens de l'absolu et les hautes exigences morales et mystiques devaient ce livre comme ils gonflent les *Pensées*, la voix n'a ni l'aplomb ni l'audace de celle du génie souffrant qui juge Descartes et Montaigne, et condamne les libertins de son temps. Elle n'ose s'affirmer que discrètement et par occasion.

Ce n'est certes pas uniquement pour manifester l'ampleur de son information que Marcel Conche écrit dans l'analyse de la conception que se fait Montaigne de Jésus-Christ :

On peut voir dans Jésus-Christ, en tant qu'homme parfait ou modèle de l'homme, l'être auquel l'homme doit se comparer pour mesurer son imperfection, sa culpabilité, et se connaître comme pécheur. Jésus-Christ est la mesure de la vérité de l'homme — et de la valeur de chacun. Ainsi, en est-il, particulièrement, chez saint Augustin, Nicolas de Cues. Pascal le dira : « Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes » (Br. 548). Or, Montaigne, dans la Bible, cite l'Écclésiaste, ce livre épicurien, plus volontiers que l'Évangile et mentionne à peine Jésus-Christ (p. 98).

La métaphysique de notre temps est peut-être aussi l'appel indirect aux chrétiens de repenser le Christ comme l'alpha et l'oméga. La raison cherche la foi et la foi rend la raison humaine intelligible à elle-même.

Germain DANDENAULT
Université de Sherbrooke

Jean-Marc DUFORT, *À la rencontre du Christ Jésus*. Précis d'eschatologie chrétienne, (coll. « Hier-Aujourd'hui », n. 15), Montréal et Paris, Bellarmin et Desclée, 1974, (13.5 x 20.5 cm), 252 pages.

L'ouvrage du P. J.-M. Dufort veut avant tout répondre au besoin ressenti dans les milieux de l'enseignement « d'un vade-mecum à l'usage d'un public de plus en plus large adonné aux sciences religieuses et en quête d'un répertoire des travaux actuels pouvant aider à une relecture de l'eschatologie » (p. 9). C'est « un précis rapide » (p. 8) que veut réaliser l'A., conscient de l'utilité, mais aussi des lacunes inhérentes à ce genre de travaux. Le lecteur n'aura donc pas à s'étonner — l'A. nous en prévient lui-même — si l'ouvrage prend, ici ou là, « l'aspect d'une mosaïque ou, si l'on veut, d'un chantier » (p. 8). Car, dans le domaine de l'eschatologie, « le temps n'est pas encore à la synthèse, mais à la recherche monographique » (p. 8).

L'A. veut toutefois éviter de verser dans le défaut caractéristique des traités d'eschatologie jusqu'à une époque toute récente : le « chosisme théologique » (Congar). Ces ouvrages étaient orientés dans le sens d'« une ontologie ou d'une physique des choses dernières » (id.) : « die letzten Dinge », disait-on en allemand. Ce qu'il fallait déplorer dans ces travaux, c'était « l'absence d'un centre de convergence qui rayonne sa lumière sur ces réalités apparemment discontinues et souvent chosifiées, d'une 'raison' qui en donne la véritable intelligence, la compréhension vitale à l'intérieur du dessein divin » (p. 10). L'A. s'efforce d'éviter pareille déviation. Il entend, au contraire,