



MARX, Jacques, dir., *Athéisme et agnosticisme*

Raymond Lemieux

Volume 44, numéro 3, octobre 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400415ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400415ar>

[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

Lemieux, R. (1988). Compte rendu de [MARX, Jacques, dir., *Athéisme et agnosticisme*]. *Laval théologique et philosophique*, 44(3), 415–416.
<https://doi.org/10.7202/400415ar>

Tout en reconnaissant le courage et la lucidité des interventions de l'abbé Journet, on éprouve cependant quelque difficulté à suivre Marie-Agnès Cabanne affirmant que « les solutions qu'il propose dépassent les conjonctures des années de guerre » (p. 13). On pourra bien sûr convenir que ces écrits offrent des « éléments de réponse qu'il convient de repenser pour les incarner dans les débats d'aujourd'hui » (p. 15) : ces principaux éléments étant la dignité inaliénable de la personne et les droits humains fondamentaux, la responsabilité civique des chrétiens, la dimension transcendante des valeurs morales, le rôle de la morale en politique, la critique des idéologies et des processus totalitaires. D'autres éléments paraissent cependant périmés à la suite du Concile, de l'enseignement social de l'Église et de la réflexion théologique contemporaine. La volonté d'instaurer une politique d'inspiration chrétienne ou de restaurer un ordre social chrétien, l'affirmation de la primauté du « spirituel » dans l'ordre « temporel » et la distinction entre un ordre « naturel » et un ordre « surnaturel », la vision d'une Église supranationale pouvant juger du politique de même que la condamnation sans nuance du marxisme constituent des présentations reliées à des conjonctures historiques. On ne pourrait cependant en aucune façon reprocher au Cardinal Journet des formulations qui tiennent à leurs contextes socio-politique et théologique.

Gabriel CHÉNARD
Université Laval

Jacques MARX (dir.), **Athéisme et agnosticisme**, coll. « Problèmes d'histoire du christianisme », n° 16, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, 183 pages.

Cet ouvrage collectif, issu d'un colloque international organisé en 1986 par l'Institut des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles, représente une pièce originale et fort pertinente à ajouter au dossier, pas si fourni qu'on pourrait le croire, de l'athéisme et de l'agnosticisme. Douze communications le composent. Les trois premières nous font voyager dans l'histoire, à partir des jugements portés sur l'athéisme dans les premiers siècles chrétiens (Hervé Savon) jusqu'à la France du XVIII^e siècle (Roland Mortier), en passant par les productions utopiques à l'orée des Lumières (Raymond Trousson). Ensuite viennent un ensemble de textes de facture sociologico-philosophique, concernant l'athéisme de Marx (Guy Haars-

her), le constat de la mort de Dieu (Michel Meyer), le socialisme (Georges Goriely), le tissu idéologique et anthropologique qui sous-tend les catégories de « croyants » et d'« incroyants » (Jean-Pierre Deconchy), la morale (Henri Janne), la science (Gilbert Hottos), l'humanisme (Paul Kurtz), l'ontologie (Jean Ladrière) et les rapports entre la théologie naturelle et la théologie religieuse (Leo Apostel).

L'athéisme et l'agnosticisme — déjà, la dualité des termes annonce la complexité des questions — deviennent, à travers ces textes, des réalités nuancées qui méritent d'être maniées avec beaucoup de rigueur. Le phénomène étant, en Occident, en grande partie lié à la lutte pour s'affranchir de l'imaginaire chrétien, on ne peut se surprendre que son histoire soit renvoyée aux marges des réalités culturelles, quand elle n'est pas franchement occultée : il faut donc la refaire. Conçus dans la polémique, les termes représentent moins, dans leur utilisation commune, des systèmes de pensée que des modes d'errance : il faut donc repenser leur opérationalité. Ce n'est pas le moindre mérite de ce collectif d'ouvrir des pistes dans ce sens, et cela dès le départ, en montrant par exemple l'ambiguïté des rapports entre le christianisme naissant et l'athéisme, lui aussi culturellement marginal, de la pensée gréco-romaine.

Si les chrétiens des premiers siècles, en effet, ont été accusés d'athéisme quand ils refusaient d'honorer les dieux, ils ne se privaient pas de renvoyer l'accusation au monde païen lui-même, puisque ses dieux n'étant rien, ce monde vivait, pour eux, dans l'illusion. À ce stade, ils ont trouvé des alliés paradoxaux chez les philosophes qui tournaient en dérision l'imaginaire païen et s'attachaient à expliquer la naissance des dieux dans l'esprit des hommes : « Même s'ils n'ont pas connu la vérité elle-même, ils ont démasqué l'erreur, laissant ainsi comme une braise d'où allait jaillir l'étincelle de vérité » disait de ces derniers Clément d'Alexandrie (cité par Savon). Cependant, ces chrétiens ne pouvaient accepter la seule négation : ils affirmaient, eux, un Dieu unique qui, bien qu'au delà de tout imaginaire, a été ainsi inscrit dans la culture par le christianisme, c'est-à-dire, à son tour mis en représentation.

La question de l'athéisme et de l'agnosticisme nous renvoie dès lors à un problème central du langage et de la connaissance : celui du statut du sens (et de sa représentation) dans la culture, et par là, à la question bien contemporaine du « réel ». Mystiques et scientifiques continuent, aujourd'hui encore, de s'interpeler paradoxalement sur ces

questions et ils peuvent très bien s'entendre sur la nécessité d'une critique radicale de tout imaginaire, fût-il chrétien. Mais quel sens donner à une culture dont le fonctionnement serait irréductiblement agnostique, c'est-à-dire organisé sur la base du non-savoir de son sens ? Le triangle païen — chrétien — philosophe serait-il encore d'actualité ? Telle est, nous semble-t-il, la question fondamentale que nous renvoie, comme en écho, ce petit livre stimulant.

Raymond LEMIEUX
Université Laval

Miklos VETŐ, *La pensée de Jonathan Edwards*.
Paris, Cerf, 1987. 364 pages (16 × 24 cm).

Après avoir travaillé sur Schelling, dont la spéculation s'enracine dans la théologie luthérienne, cette fois M. Vető a voulu étudier un grand théologien calviniste, qui était aussi un profond philosophe. Aux États-Unis on publie chaque année plusieurs ouvrages sur Jonathan Edwards (1703-1758), considéré comme le premier grand penseur américain ; par contre, aucun livre sur son œuvre n'avait été publié en France (cf. p. 39, note 379). Le présent travail comble donc une lacune importante dans l'historiographie de la pensée du XVIII^e siècle. En entreprenant un exposé systématique de tous les domaines de la réflexion edwardienne (à l'exception de son exégèse biblique), l'A. s'efforce de dégager la cohérence de cette œuvre imposante (une vingtaine de volumes publiés, sans compter les inédits). Comme T. Schafer, M. Vető estime que la pensée d'Edwards constitue bel et bien un système ; « et si elle ne peut pas prétendre au statut d'une encyclopédie à la Hegel ou d'une Somme scolastique, elle n'en a pas moins d'unité de projet que les autres grands monuments de la spéculation philosophico-religieuse de l'Occident » (p. 37). Tout en professant une orthodoxie calviniste irréprochable, la structure profonde de la spéculation edwardienne se rapproche davantage, selon M. Vető, de saint Augustin et de saint Thomas que de Calvin. On ne saurait guère comprendre cette pensée en se bornant à des observations d'ordre chronologique. C'est à partir d'un éclairage métaphysique qu'on a le plus de chances d'accéder à une vision globale. Certes, Edwards se débat dès le commencement avec les grands thèmes de la théologie protestante (self-arbitre, justification par la foi seule, élection et réprobation, etc.) ; mais, d'après Vető, l'unité formelle de la théologie edwardienne

est métaphysique. La construction conceptuelle n'est cependant pas le moyen exclusif par lequel s'exprime cette pensée ; une logique d'images en partie irréductible à la conceptualité métaphysique (cf. son admirable typologie) témoigne de son profond enracinement biblique. L'originalité de l'œuvre est trop manifeste pour qu'on puisse attribuer aux influences textuelles un poids décisif. Elles permettent d'éclairer certains points de détail, mais elles ne sauraient fournir une contribution essentielle à l'interprétation systématique. L'A. a jugé préférable de mettre en évidence la logique des affinités thématiques, non seulement avec la pensée de Calvin, mais aussi avec celle de saint Augustin, Thomas, Descartes, Malebranche et Leibniz, parmi d'autres. Ce procédé lui semble légitime vu la visée de son travail, même si Edwards n'a probablement jamais lu la plupart de ces auteurs dans le texte. L'A. ne prétend certes pas faire, en sous main, œuvre d'historien. Il essaie surtout de reconstruire la genèse conceptuelle du système edwardien.

Après avoir évoqué, dans l'Introduction, le monde des Puritains américains, le Great Awakening (1741-1742), la vie et les sources de J. Edwards, ainsi que les réactions contrastées que sa pensée a suscitées, le livre de Vető se déploie en huit chapitres, dont voici les titres : de l'être à la grâce (ch. 1) ; la volonté (ch. 2) ; Dieu et la volonté mauvaise (ch. 3) ; le mal dans le bien (ch. 4) ; idée spirituelle et connaissance naturelle (ch. 5) ; la connaissance des choses spirituelles (ch. 6) ; les deux beautés (ch. 7) ; le tout et l'essentiel (ch. 8). L'ensemble, abondant et touffu, ne se laisse pas aisément résumer. Le chapitre 7 mérite spécialement qu'on s'y arrête. Les lecteurs de l'œuvre edwardienne ont toujours été impressionnés par le rôle tout à fait inhabituel qu'elle assigne à la beauté en théologie et en métaphysique. Sans doute, le thème de la beauté de Dieu et des choses divines n'est pas absent de la tradition chrétienne (voir pour cela la grande « Esthétique théologique » de H.U. von Balthasar). « Néanmoins, il fallut attendre J. Edwards pour entendre *expressis verbis* ce que qui distingue Dieu de tous les autres êtres, c'est sa beauté divine. » (p. 280). Dans un premier moment, Vető présente les éléments conceptuels de la notion du beau en tant que catégorie esthétique. Il passe ensuite à un exposé systématique de la beauté morale, « la beauté de la sainteté » de Dieu. Théologien-philosophe, Edwards est très soucieux de marquer la continuité métaphysique en Dieu entre la grandeur et la beauté. Toutefois, le goût de la beauté de Dieu n'est jamais l'affaire d'une intelligence naturelle, mais le premier effet du pouvoir