



ODERO, Jose Miguel, *La Fe en Kant*

Andrius Valevicius

Volume 51, numéro 3, octobre 1995

Phénoménologies de l'ange

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400960ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400960ar>

[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

Valevicius, A. (1995). Compte rendu de [ODERO, Jose Miguel, *La Fe en Kant*]. *Laval théologique et philosophique*, 51(3), 695–696.
<https://doi.org/10.7202/400960ar>

ticulier le national-socialisme, trouvent leur profit à se construire en fonction de ces schèmes. Si celles-ci présupposent « [...] l'autocompréhension d'une communauté comme unité centrée sur elle-même » (p. 77), elles sont à cet égard redevables à Hobbes en tant que « théologien » de l'*ecclesia* particulière. Et à partir du moment où cette dernière se referme complètement sur elle-même en disqualifiant d'entrée de jeu tout rapport à Dieu, elle devient la source même d'un sacré s'exprimant dans un *Volksgeist* que pourra incarner un *Führer* (p. 94-98).

Voegelin en conclut que la communauté politique, quelle que soit l'époque que l'on considère, est toujours traversée de religiosité, mais que les religions ne se valent pas toutes pour autant. Ainsi, « [...] la religiosité intramondaine et sa symbolique occultent les parties les plus essentielles de la réalité ; elle barre le chemin qui mène à la réalité de Dieu, et déforme les rapports des étapes inférieures de l'être » (p. 110).

Voegelin aura l'occasion de raffiner ultérieurement les concepts qu'il emploie dans cet ouvrage. Mais celui-ci n'en révèle pas moins une pensée qui a su, contre la religiosité dominante du temps et du lieu, conserver sa lucidité.

André MINEAU
Université du Québec à Rimouski

Jose Miguel ODERO, *La Fe en Kant*. S.A. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1992, XXVI et 621 pages.

L'œuvre de J.M. Odero est probablement la plus exhaustive qui existe sur la question de la foi chez I. Kant. D'abord, l'A. veut nous présenter Kant le croyant. Kant était loin d'être agnostique comme certains pourraient le croire. J.M. Odero nous montre que chez Kant, il y a ce que l'on appellerait la connaissance de Dieu, à la différence que ce n'est pas une connaissance objective, scientifique que nous avons de Lui, mais plutôt une connaissance subjective. « La philosophie critique sera (chez Kant) expérientielle, parce que l'on pense que la pierre de touche du savoir authentique (théorique) doit toujours être l'expérience sensible, et non pas l'expérience subjective que l'on ne peut pas communiquer, exception faite de l'expérience subjective que l'on partage avec d'autres et qui est expérimentable sur le plan universel » (p. 37).

On ne peut démontrer l'existence de Dieu et Kant rejette ainsi la spéculation rationnelle sur Dieu. Mais la clé de la religion est la foi et non pas la connaissance de Dieu parce que la destruction de la connaissance théorique ne touche pas la foi.

La foi est une connaissance pratique et elle n'a rien à faire avec la certitude scientifique. L'insuffisance de l'idée de Dieu au niveau scientifique est plus que compensée par son utilité pratique. L'idée de Dieu donne de l'efficacité à nos actions et de la persévérance à nos choix. Donc, on voit selon la présentation de J.M. Odero que Kant ne voulait pas menacer la foi, mais qu'il voulait lui donner une justification solide pour qu'elle puisse tenir le coup contre les attaques des libres penseurs. « Ce de quoi on doute publiquement n'est pas nécessairement sujet au doute intérieur » (p. 71).

J.M. Odero nous dit aussi que la foi chez Kant n'est pas produite uniquement à partir de l'expérience morale, mais qu'il y a une certaine corroboration de l'idée de l'existence de Dieu dans la nature (p. 82).

Finalement, la raison pratique doit prévaloir sur la raison théorique parce qu'avec cette dernière il n'y a de toute façon que la possibilité d'une connaissance réelle. L'A. nous montre que dans ses œuvres tardives, Kant aurait tendance à voir la foi comme un instant objectif, que l'idée de Dieu peut être comprise comme une réalité objective dans l'ordre pratique. « La raison contraind à croire, d'un point de vue pratique, en un seigneur moral et en la vie future » (Odero, p. 141 ; Kant, *AK*, VIII, p. 279). Donc, il y a même une nécessité rationnelle derrière la foi. L'impératif moral existe, mais c'est seulement la personne qui croit en Dieu qui sera capable d'obéir à cet impératif.

La foi en Dieu est nécessaire pour le développement moral aussi. Ici, J.M. Odero se lance dans un long débat sur ce point avec d'autres spécialistes de la pensée de Kant : Wood, Kuehn, Dietrich, Sessions. La foi devient un « *Annehmung* », une acceptation qui est vraie et nécessaire, mais sans évidence. Donc, et ceci est important pour Odero et Kant, la foi n'est pas une connaissance scientifique, mais une connaissance rationnelle (p. 233). Le fait de présenter ainsi la foi chez Kant comme une connaissance (et l'A. le fait toujours en s'appuyant sur des textes de Kant — souvent peu connus) est

déjà une chose qui surprendra beaucoup de personnes.

La foi en Dieu chez Kant, comme nous le montre J.M. Odero, est la motivation première dans l'existence. La foi est une « situation existentielle » et l'existence de Dieu une *nécessité* subjective.

La seconde partie du livre nous offre un traité sur la philosophie de la religion où les références à Kant sont omniprésentes mais où il y a aussi de nombreux renvois à d'autres auteurs. Les chapitres sont nommés « La foi et la religion », « La foi et la communauté », « La foi et la révélation », « La foi chrétienne » et « Kant et la foi ». Les auteurs traités varient de Paul Ricœur à C.S. Lewis. Dans cette partie, J.M. Odero écrit sur le problème des miracles du point de vue philosophique chez Kant. Il examine la crédibilité empirique du christianisme (p. 515).

Pour conclure, J.M. Odero nous offre sa critique de la position kantienne. En fin de compte, Kant réduit la foi à un moment de la raison. Néanmoins, la raison pratique est l'origine de la dynamique de la foi (p. 575), le « *Vernunftglaube* ». Mais, toujours selon l'auteur, les intentions de Kant étaient bonnes : il voulait sauver la foi devant le fidéisme protestant. Dans cette optique, l'A. le voit finalement comme le fondateur de la philosophie de la religion systématique.

L'A. nous apparaît comme un grand savant de la pensée de Kant. Le livre contient d'innombrables annotations et il devrait intéresser tous les spécialistes de Kant et quiconque travaille la question de la foi dans la philosophie de la religion ou en théologie fondamentale.

Andrius VALEVIČIUS
Université de Sherbrooke

John Elbert WILSON, **Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung**. Coll. « Spekulation und Erfahrung », II 31. Stuttgart / Bad Cannstadt, Frommann / Holzboog, 1993, 292 pages.

Le titre de cet ouvrage, *La mythologie de Schelling*, en contient habilement tout le propos, qui est double. D'abord, l'auteur présente un

exposé systématique de la lecture que fait Schelling des mythologies occidentales et orientales, dans les leçons qu'il a tenues peu avant ou après la mort de Hegel sur la philosophie de la révélation et surtout sur la philosophie de la mythologie. Pour ce faire, il doit auparavant montrer l'enracinement de cette doctrine dans une métaphysique qui est tout à la fois un récit spéculatif sur l'être ; par suite, son prolongement dans la révélation doit aussi être indiqué. Ces deux premières parties, qui occupent les deux tiers de l'ouvrage, sont sans doute les moins novatrices, mais ne sont pas exemptes de qualités : car malgré que la doctrine qu'elles présentent soit, dans les leçons mêmes de Schelling, d'une redoutable sinuosité, Wilson parvient à en rendre la cohérence de manière claire et rigoureuse, sans simplifications. L'analyse est très soignée : l'auteur étudie la terminologie schellingienne à travers les variations métaphoriques qui s'y opèrent autour d'un même thème ; cela permet d'aborder ces thèmes dans toute leur ampleur, de rassembler les passages, souvent éparés, qui en traitent, et de les confronter afin d'en retrouver la cohérence et l'organicités.

Malgré ces qualités, l'exposé ne supprime pas ceux qu'un lecteur francophone, par exemple, pourra consulter sous la plume de Jankélévitch ou de Tilliette, sauf pour une chose : l'auteur parvient à montrer de façon convaincante que Schelling s'est lui-même compris à la lumière de l'herméneutique qu'il a élaborée pour rendre compte de l'aventure métaphysique humaine. Dans l'introduction, par exemple, Wilson avance l'idée séduisante selon laquelle les difficultés du texte schellingien manifestent chez leur auteur une intention mystagogique en tous points conforme à son interprétation des mystères antiques. C'est dire que Schelling s'est vu non seulement comme un philosophe *de* la mythologie, mais aussi comme un mythologue, ou que sa philosophie s'inscrivait à ses yeux dans le processus mythologique même qu'elle cherchait à décrypter. La mythologie dont parle Schelling est aussi *sa* mythologie.

Mais la nôtre aussi, hommes du présent. Tout l'effort de Wilson vise à montrer qu'on a tort, comme on fait couramment, de considérer la *Philosophie de la mythologie* de Schelling comme tournée uniquement vers le passé, comme dépassée par la révélation chrétienne sur laquelle fait fond la *Philosophie de la révélation*. Au contraire, les liens entre mythologie et ré-