LES CONTROVERSES SUR LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE REMARQUES HISTORIQUES ET CRITIQUES

F. MASAI

Ces controverses ont débuté par la publication, presque simultanée, d'un article d'Emile Bréhier, condensant la substance de conférences faites à l'Institut des Hautes Etudes à Bruxelles en 1928 (1), et d'une communication faite par Etienne Gilson, le 21 mars 1931, à la Société française de Philosophie (2).

(1) Emile BRÉHIER, *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38, 1931, p. 133-162.

(2) *La notion de philosophie chrétienne*, thèse E. GILSON, discussion: E. BRÉHIER, L. BRUNSCHVICG, L. LENOIR, Xavier LÉON, E. LE ROY, J. MARITAIN, appendice: Lettres de M. BLONDEL et J. CHEVALIER (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 31, 1931, p. 37-93). - Dresser la bibliographie du sujet serait une tâche considérable et, de surcroît, partiellement illusoire: comment dénombrer toutes les études intéressant le problème ? Une page, une note parfois, dissimulées dans un ouvrage dont le titre n'évoque en rien la question, peuvent y apporter plus de lumière que nombre d'études consacrées expressément à la philosophie chrétienne. Je songe particulièrement ici à ces pages si pénétrantes de Martin HEIDEGGER dans son *Introduction à la métaphysique* (trad. G. KAHN, collection *Epiméthée*, Paris, 1958), où il oppose la nature de la philosophie à celle de la théologie. Au demeurant, bien que j'aie fait un effort pour prendre connaissance d'un maximum d'écrits sur le sujet — les références en témoigneront — mon intention n'est point de parfaire ces bibliographies ni même d'entreprendre un véritable historique des controverses. D'autres y ont pourvu: en plus des chroniques et bulletins que publient des périodiques aussi intéressés à cette question que la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, la *Revue néo-scolastique de philosophie* (depuis la guerre: *Revue philosophique de Louvain*), le *Bulletin thomiste*, etc., on consultera spécialement à cet égard: *La Philosophie chrétienne* (*Journées d'études de la Société thomiste*, II, Juvisy 1933, 169 p., bibliographie: p. 165-169); Pedro DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturalis, Cours de théodicée*, vol. II, Paris 1935, p. 311-332 (bibliographie suivie d'un large exposé de la position thomiste traditionnelle. On y relèvera en particulier de pertinentes observations concernant le conflit, séculaire dans l'Église, des augustiniens et des thomistes, que renouvellent en somme les discussions provoquée par Blondel et la philosophie de l'immanence. Mais tout cela gagnerait à être vu dans une perspective moins statique, plus proprement historique, comme on

Il a paru utile de réfléchir sur ce débat, de chercher à savoir pourquoi une discussion si exceptionnelle, je veux dire qui avait attiré des historiens et des penseurs de tous les horizons philosophiques, n'a abouti ni à modifier de façon appréciable les opinions initiales de chacun, ni à provoquer un véritable dialogue. Ce sont même précisément les conditions de ce dialogue qu'on voudrait recréer ici, en éliminant si possible les équivoques ou les faux problèmes, en délimitant les frontières actuelles de l'accord comme du désaccord et en dégageant la question essentielle des questions accessoires qui l'ont parasitée. Pour atteindre cette fin, le moyen le plus apte a paru, comme souvent, de projeter sur le problème la lumière de l'histoire.

Considérant, par ailleurs, combien les rapports entre la philosophie et la rhétorique sont demeurés actifs aux confins de la théologie, j'ai songé à offrir le fruit de ces recherches à C. Perelman; j'espère que le théoricien de l'argumentation en agréera l'hommage avec bienveillance (3).

I. *Les Discussions de 1931.*

La première formulation donnée à la question le fut par E. Bréhier en ces termes: «Y a-t-il une philosophie chrétienne ?»

tentera de le faire ci-après); Bernardus Baudoux, *Quaestio de Philosophia Christiana,* dans la revue *Antonianum,* 11, 1936, p. 487-552 (bibliographie très détaillée, suivie d'un historique et d'une critique, plutôt scolaire; plus scolaire encore mais cependant utile par ses références aux textes classiques du thomisme: T. M. Bartolomei, *Esiste una filosofia «cristiana»* ? (*Rivista di filosofia neoscolastica,* 1934, 14-52); Alexandre Renard, *La Querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne. Essai documentaire et critique* (Thèse de Lille), Paris 1941, 130 p.; Henri Gouhier, *La philosophie et son histoire,* Paris 1944, ch. I: *Digression sur la philosophie à propos de la philosophie chrétienne*; André Henry, *La Querelle de la philosophie chrétienne. Histoire et bilan d'un débat,* dans *Philosophies chrétiennes* (= *Recherches et débats,* n° 10), Paris 1955, p. 35-68; Luigi Bogliolo, *Il problema della filosofia cristiana,* Brescia 1959, 292 p. (le ch. IX présente un historique des débats, et les p. 273-281, une bibliographie raisonnée); André Naud, *Le Problème de la philosophie chrétienne. Éléments d'une solution thomiste* (Thèse de l'Angelicum, à Rome), Montréal (Canada) 1960.

(3) En un premier état, ces observations ont servi de thème aux discussions de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles, le 23 novembre 1962. Les critiques des collègues et des étudiants m'ont permis de les améliorer; qu'ils en soient publiquement remerciés.

Le caractère direct et simple de cet énoncé masquait en réalité une grave équivoque. De quoi entendait-on traiter, d'un problème historique ou bien d'un problème théorique ? Etait-ce l'enquête d'un historien recherchant s'il y a eu, s'il a jamais existé une philosophie chrétienne, ou bien s'agissait-il d'examiner les possibilités d'existence d'une telle philosophie ?

En réalité, Bréhier entendait si peu aborder le problème qu'il ne s'avisa même point, semble-t-il, de ce que sa question pouvait avoir ce second sens.

Les préoccupations de l'auteur étaient incontestablement celles d'un rationaliste intéressé à prouver que la philosophie est et doit rester indépendante de la religion, mais ce n'était point une étude théorique du problème des relations de la foi et de la raison qu'il prétendait faire dans son article, il voulait simplement démontrer l'origine rationnelle, grecque notamment, de toutes les idées philosophiques rencontrées chez les penseurs chrétiens qui passent pour les plus puissants et les plus originaux. C'est Gilson qui, en portant la discussion sur le plan du droit, a fait méconnaître quelque peu la portée exacte, et singulièrement plus modeste, du propos de Bréhier.

X. Léon n'avait pas encore eu le temps de publier l'article d'Emile Bréhier dans sa revue qu'Etienne Gilson présentait sa communication à la Société française de Philosophie. Elle était intitulée: «De la notion de philosophie chrétienne».

Cette fois le titre ne laisse place à aucune équivoque, c'est bien la question de droit qui se trouve abordée. D'ailleurs l'auteur le précise dès le début de sa communication: «La première question qui se pose est de savoir si la notion n'est pas contradictoire; c'est pourquoi je voudrais discuter avant tout les conditions de possibilité d'une telle notion» (4).

A cette question répondent «non» trois groupes de penseurs fort différents: 1° les chrétiens qui, à l'instar de S. Pierre Damien, condamnent la philosophie «parce qu'elle est une discipline purement rationnelle», et donc «source d'erreur comme par définition». Pour eux, «il ne saurait y avoir de philosophie chrétienne, parce que la révélation dispense de la philosophie comme la vérité dispense de l'erreur» (5). 2° «Un second point de vue, entièrement opposé au premier, conduit à la même négation: c'est celui du rationalisme pur. Si la philosophie est l'œuvre de la raison, et de la raison seule, elle

(4) *Bulletin...*, 1931, p. 40.
(5) *Op.cit.*, p. 37 (texte du résumé).

ne saurait s'accommoder d'aucune subordination au dogme ni à une foi religieuse, en quelque sens que ce soit. Dans ces conditions, la notion de philosophie ne saurait avoir aucun rapport intrinsèque avec la notion de christianisme; il peut exister des chrétiens qui soient philosophes, mais non point des philosophes chrétiens. Il ne saurait donc y avoir de philosophie chrétienne parce que la philosophie dispense de la révélation comme la raison dispense du préjugé» (6). 3° «Certains néo-thomistes acceptent la position rationaliste du problème». Pour eux, «si la philosophie thomiste est philosophie, c'est en tant que rationnelle, non en tant que chrétienne», et, par suite, ils «accordent à leur tour que l'expression de «philosophie chrétienne» n'a aucun sens; la notion à laquelle elle correspondrait est impossible» (7).

Un quatrième groupe de penseurs qui se recommandent de la tradition augustinienne, est cependant d'un autre avis. Ceux-ci insistent sur la nécessité de s'attacher non à des abstractions mais au réel, c'est-à-dire en l'occurrence à «l'homme lui-même, unité profonde, indissociable en éléments juxtaposés... où la nature et la grâce, la raison et la foi, ne sauraient fonctionner chacune pour soi... Si donc un homme chrétien philosophe, et s'il s'exprime vraiment dans sa philosophie, celle-ci ne saurait manquer d'être une philosophie chrétienne» (8).

Gilson estimait cette dernière opinion «fort séduisante» (9). La suite de sa communication et les nombreux livres ou articles qu'il a publiés depuis n'ont eu pour but, en somme, que d'accréditer cette conception (10). Mais il est à remarquer qu'il n'en a guère élaboré

(6) *Op.cit.*, p. 37-38.
(7) *Op.cit.*, p. 58.
(8) *Op.cit.*, p. 45.
(9) *Ibid.*
(10) Voici une liste, qui n'a pas la présentation d'être complète, des publications ultérieures de E. Gilson intéressant notre problème. Outre les interventions à la IIe journée d'études de la Société thomiste, consignées dans les actes: *La philosophie chrétienne*, Juvisy 1933, il faut surtout noter: *Autour de la philosophie chrétienne* (*La vie intellectuelle*, 5; 1933, p. 404-424); *Christianisme et philosophie*, Paris 1949; *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2e éd. revue, Paris 1944; *La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne* (*Revue des sciences religieuses*, 32, 1958, p. 168-196); *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960, 259 p., spécialement le ch. IX. «La philosophie chrétienne», et le ch. XI: «L'avenir de la philosophie chrétienne». Celle-ci s'identifie de plus en plus nettement pour E. G. avec une «philosophie préambulaire de la foi» (*La possibilité...*, p. 195), c'est-à-dire avec l'apologétique. En

davantage l'aspect théorique. Dès sa communication de 1931, il avait d'ailleurs déclaré que, pour conserver «un sens à la notion de philosophie chrétienne», il fallait ramener le problème sur le plan de l'histoire. Il s'agit de «savoir alors, disait-il, si le christianisme a joué un rôle observable dans la constitution de certaines philosophies» ([11]).

Cette conclusion m'a beaucoup frappé par son caractère paradoxal: pourquoi Gilson, qui avait commencé par placer si nettement le problème sur le plan du droit, l'a-t-il ainsi ramené finalement sur le plan des faits ?

Un séjour plus prolongé dans le domaine spéculatif n'eût pourtant pas été nécessairement infructueux. C'est ce que signifièrent aussitôt à Gilson les néo-thomistes qu'il avait imprudemment provoqués. Des dominicains comme le P. Mandonnet qui, disons-le par parenthèse, admettait intégralement les conclusions de Bréhier dans le domaine de l'histoire ([12]), des professeurs de Louvain tels que L. Noël ([13]) et F. Van Steenberghen ([14]) répliquèrent à Gilson qu'il avait

somme, cette conception a inspiré toutes les synthèses historiques de Gilson, notamment Gilson (E.) und Böhner (Ph.), *Die Geschichte der christlichen Philosophie, von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Vienne-Zurich, 1937, XXIX-619 p.; Gilson (Etienne), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1954, 8°, XVII-829 p.; et aussi celle de deux Jésuites: B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, Paris 1934-1937, 3 vol., et Joseph Souilhé, *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, Paris 1934, 2 vol.

([11]) *Bulletin...*, p. 39.

([12]) Voir ses interventions à la *IIe journée d'études de la Société thomiste*, notées dans *La philosophie chrétienne, Juvisy, 11 sept. 1933*, spécialement p. 67-69.

([13]) Léon Noël, *La notion de philosophie chrétienne* (*Revue néo-scolastique de philosophie*, 37, 1934, p. 337-344).

([14]) F. Van Steenberghen, *La philosophie de S. Augustin* (*Revue néo-scolastique de philosophie*, 34, 1932, p. 336-387; 35, 1933, p. 106-126); *La IIe journée de la Société thomiste et la notion de «philosophie chrétienne»* (même revue, 55, 1933, p. 539-554). Voir aussi: Marcel De Corte, *La notion de philosophie chrétienne* (*La Revue des idées et des faits*, 1931, 27 mars, p. 19-22), qui présente en outre l'intérêt d'un témoignage sur la séance historique de la *Société française de philosophie*. Sans les modifier substantiellement, l'école de Louvain a cherché depuis un approfondissement et une modernisation de ses thèses, en utilisant la phénoménologie et l'existentialisme: voir par exemple: A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, 3e éd., Louvain-Paris, 1961. — Les Dominicains ont souvent exprimé un avis peu différent. Dès le début de la controverse, l'un d'eux se demandait si, au

méconnu les principes de la classification traditionnelle des sciences, qu'il avait violé les frontières des sciences sacrées et que sa «philosophie chrétienne» n'était rien ou se confondait tout bonnement avec la théologie. Pure question de mots, faux problème et disputes oiseuses, estimaient donc ces catholiques. En dépit des efforts prolongés de Gilson et d'autres thomistes ([15]) pour accréditer les conceptions que nous venons d'exposer, Mgr Noël n'hésitait pas, quelques années plus tard, à déclarer publiquement au Congrès international de Prague en 1934: «il n'y a pas plus de philosophie chrétienne qu'il n'y a, comme on l'a dit, de physique ou de chimie ou de géométrie chrétienne» ([16]).

Apparemment il y avait encore à explorer davantage le domaine des notions pour obtenir un consentement général, même entre catholiques, sur la nature, voire sur la simple possibilité d'une «philosophie chrétienne».

Mais le domaine des faits exigeait, lui aussi, une exploration plus méthodique, moins entachée de préjugés. Logiquement c'est par le biais de l'histoire qu'il eût fallu opérer la première approche du problème. Je m'explique: vouloir élucider théoriquement la «notion» de philosophie chrétienne ou s'attacher à découvrir ses réalisations historiques, c'est déjà supposer résolu un premier problème, celui de *savoir si «philosophie chrétienne» est une notion*, un concept et non une simple expression, une pure réunion de concepts sans unité mentale.

lieu de *philosophes* chrétiens «se mouvant à l'intérieur d'une foi», il ne vaudrait pas mieux parler simplement de théologiens (M. T.-L. Penido, *Sur le problème historique de la philosophie chrétienne, Revue thomiste*, 1934, p. 107), et tout récemment encore le P. B. Montagnes, *La philosophie en condition chrétienne* (dans son bulletin de philosophie de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1961, p. 714-720), marquait son désaccord avec E. Gilson en ces termes: «Tout se passe comme si, pour G., la philosophie s'inscrivait à l'intérieur de la théologie; alors que, pour notre part, nous concevrions leurs rapports d'extension comme celui de deux cercles sécants dont les thèses énumérées plus haut couvriraient le secteur commun» (p. 718).

([15]) Parmi les thomistes qui ont tenté de donner une base théorique à la position de Gilson il est particulièrement équitable de signaler les efforts déployés, dès la discussion de la Société française de philosophie, par J. Maritain (*Bulletin...*, 1931, p. 59-72), repris et développés dans l'article *De la notion de philosophie chrétienne* (*Revue néo-scolastique de philosophie*, 1932, p. 153-186), puis dans deux livres: *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933, et *Science et Sagesse*, Paris 1935.

([16]) L. Noël, *op.cit.*, p. 341.

D'autre part, à supposer que l'expression «philosophie chrétienne» ait constitué un véritable concept dans l'esprit de ceux qui l'ont employée, comment décider du sens qu'ils attribuaient à ce concept sans procéder à une enquête historique ? A priori, en effet, comment affirmer que, dans l'expression «philosophie chrétienne», le terme «philosophie» n'ait pas désigné chez ces penseurs autre chose que ce que visent actuellement ceux qui l'emploient ? La définition de la philosophie, les réalités désignées par ce mot ont tellement varié au cours des siècles qu'ici encore une enquête historique s'impose avant toute autre démarche.

La première partie d'une recherche menée selon les exigences d'une saine critique devrait donc établir: 1°) ce que les chrétiens, au cours des siècles, ont appelé «philosophie», et 2°) quelle fut leur attitude à l'égard de ce que nos contemporains désignent par ce terme.

Avant de reprendre l'étude de notre problème en ce point précis qui est son commencement logique, reconnaissons, en guise de conclusion à cet état de la question, les mérites de la communication de Gilson. Outre l'heureuse impulsion donnée aux recherches, elle leur apportait un classement des opinions, toujours valable ([17]). Elle constituait d'autre part un éloquent plaidoyer en faveur d'une thèse qu'on ne trouvait plus guère soutenue, parmi les catholiques, depuis le triomphe du thomisme sur l'augustinisme au siècle dernier.

II. *Acceptions anciennes*

«Gardons-nous, écrivait Bréhier au début de son article, de définir d'abord philosophie et christianisme pour chercher, d'après ces concepts, s'il y a une philosophie chrétienne; nous risquerions trop de ne trouver dans nos conclusions que ce que nos préjugés auraient mis dans nos définitions» ([18]). Cette recommandation n'était pas superflue: Bréhier lui-même n'avait pas toujours usé de pareille circonspection. N'a-t-il point ailleurs prétendu définir comme

([17]) Des nuances et des compléments peuvent néanmoins être apportés au classement de Gilson, à la suite des nombreuses publications suscitées par le débat. On les trouvera dans deux des plus récents et, d'ailleurs, des plus solides ouvrages publiés dans les milieux thomistes: L. Bogliolo, *Il problema della filosofia cristiana*, Brescia 1959, et A. Naud, *Le problème de la philosophie chrétienne*, Montréal 1960. Comme premier état de la question, celui de Gilson était pour son temps véritablement magistral et peut encore fournir aujourd'hui un point de départ suffisant à l'étude du problème.

([18]) E. Brehier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, p . 133.

suit le christianisme: «Le christianisme à ses débuts, n'est pas du tout spéculatif; il est un effort d'entr'aide à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés» ([19]) ? Des vues aussi sommaires ne sont pas absentes de l'article de la *Revue de métaphysique* mais, circonstance aggravante, elles y sont subreptices, se dissimulant derrière le refus de rien définir. C'était au reste fatal: si une saine méthode exige effectivement de ne pas introduire nos préjugés dans les définitions liminaires, il est non moins certain que des définitions sont requises au principe de toute recherche. Aucun cercle vicieux n'est du reste à redouter, si nous prenons la précaution de ne pas donner nous-mêmes les définitions de la philosophie et du christianisme, mais de rechercher celles qu'en donnaient les penseurs que nous devons justement interroger.

En marge des débats sur la «philosophie chrétienne», trop en marge même, ont paru des études qui doivent logiquement être prises les premières en considération, car elles fournissent des définitions objectives, je veux parler notamment d'un article de G. Bardy: *«Philosophie» et «Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles* ([20]), et de deux notes de Dom Jean Leclercq intitulées: *Pour l'histoire de l'expression «Philosophie chrétienne»* et *«Maria christianorum philosophia»* ([21]).

Les observations présentées par ces études complémentaires, et qu'il serait aisé d'étendre à l'aide de la bibliographie qu'elles fournissent, sont des plus appréciables. Voici, par exemple, quelques notations de Bardy: «Aux abords de l'ère chrétienne, les mots «philosophie» et «philosophe» ont déjà un long passé... Au cours des siècles, on s'est naturellement efforcé de définir la sagesse et la philosophie elle-même. Deux tendances surtout s'étaient affrontées, qui avaient obtenu l'une et l'autre de nombreux suffrages. Pour les uns, la philosophie était d'abord une connaissance rationnelle du monde et de ses mystères; elle embrassait toutes les sciences, ou plutôt elle les supposait comme une propédeutique. Pour les autres, elle était, au contraire, une recette de vie pratique, destinée à procurer le souverain bonheur, c'est-à-dire la contemplation de Dieu. Cette seconde formule avait fini par l'emporter. Au premier siècle avant Jésus-Christ, la philosophie est devenue une sorte de religion dont le philosophe est le prêtre; elle ne s'adresse plus à la raison et ne s'effor-

([19]) E. Brehier, *Histoire de la philosophie*, t. I, 2, p. 494.

([20]) Paru dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, 25, 1949, p. 97-108.

([21]) Elles ont été publiées par les *Mélanges de science religieuse* de Lille, la première: 9 (1952), p. 221-226, la seconde: 13 (1956), p. 103-106.

ce plus de comprendre l'univers; elle est l'objet d'une foi communiquée par révélation ou transmise par des livres sacrés» ([22]).

Cette tendance s'affirme chez les Juifs alexandrins, chez Philon notamment, avant de se rencontrer chez les chrétiens. Pour Philon «la véritable philosophie n'est autre que la loi de Moïse. Moïse s'est élevé jusqu'au sommet de la philosophie lorsqu'il a décrit la création du monde (*De opificio mundi, 8)*» ([23]). Bardy cite ensuite des textes réellement très significatifs: «La route royale, que nous disons être la philosophie, la Loi l'appelle parole et langage de Dieu» (*De posteritate Caïni,* 102). «C'est en lisant les Livres saints que les Juifs s'appliquent à leur philosophie traditionnelle» (*De somniis,* II, 127). «Dans leurs réunions de prières ils reçoivent l'enseignement de la philosophie traditionnelle «(*Legatio ad Caium,* 156)» ([24]). Ce n'est donc pas seulement la théologie, c'est la révélation elle-même qui est qualifiée de philosophie, philosophie que les croyants, en l'occurrence les Juifs, doivent évidemment cultiver sans partage. La philosophie des Grecs est utile, on s'en servira, mais comment la pratiquer pour elle-même à côté de la tradition juive, puisqu'on estime celle-ci supérieure, plus proche de la vérité, voire l'expression même, la «révélation» de la Vérité ?

Une conception identique se trouve dans le *Quatrième livre des Macchabées,* où le martyr juif Eléazar est représenté comme le philosophe authentique. Sa philosophie, fondée sur la foi et non sur la raison, est «folie pour les Grecs», l'auteur de ce texte le constate avant s. Paul (1 Cor. 1, 22-25); il fait dire, en effet, à son héros par Antiochus, le roi philhellène: «malgré tes cheveux blancs, malgré une vie si longue, tu ne me sembles pas atteindre à la philosophie... Ne vas-tu pas te réveiller des sornettes que débite votre philosophie... et t'adonner à la vraie philosophie ?» (5, 6, 10-11) ([25]).

Dans tout le Nouveau Testament on ne rencontre que deux mentions de la philosophie. Dans les *Actes des Apôtres* (ch. 17, 18) il est fait allusion à la présence de «philosophes épicuriens et stoïciens»

([22]) Bardy, *op.cit.,* p. 97. A noter ce contexte historique. La «philosophie» des chrétiens n'était alors qu'une espèce dans un genre. Bien des difficultés résultent, pour les modernes, du fait qu'elle est à présent une survivance, qu'elle est devenue unique, ou presque, en son genre. — Sur le contexte philosophique des premiers siècles chrétiens, on lira avec un profit particulier: P. Thévenaz, *L'Homme et sa raison,* Neuchâtel, 1956, 2 vol., et plus particulierement vol. I, p. 267 ss.

([23]) *Op.cit.,* p. 99.

([24]) *Op.cit.,* p. 99-100.

([25]) G. Bardy, *op.cit.,* p. 100.

sur l'agora d'Athènes, que fréquente également s. Paul pour y prêcher sa doctrine. La suite du récit souligne du reste fort bien l'opposition entre les exigences rationalistes de ces philosophes et la foi que réclame l'apôtre chrétien. L'autre texte du Nouveau Testament se lit dans l'*Epître aux Colossiens*, 2, 8. «Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la philosophie, selon une tradition tout humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ» ([26]). Même opposition entre le message chrétien d'origine divine et la philosophie strictement humaine.

Dans le christianisme on retrouvera toujours cette méfiance et ce dédain de s. Paul pour la philosophie, mais qu'on ne s'y méprenne pas: comme Philon, comme le *IVe livre des Macchabées*, comme le Judaïsme, le christianisme ne sera pas indifférent à l'égard de la philosophie. De toute évidence, ses dogmes constituent des réponses à quelques-uns des soucis majeurs des philosophes, réponses au problème de Dieu, au problème de la destinée, de la morale, etc., si bien qu'il s'agit moins en réalité d'ignorer la philosophie grecque que d'y substituer une autre doctrine. De là à présenter celle-ci comme l'achèvement de la pensée grecque, comme la vraie philosophie, il n'y a qu'un pas. Et ce pas, déjà franchi par les Juifs, le fut très tôt également par les chrétiens, par un Justin martyr notamment et par plusieurs des premiers *Apologistes*.

Les oppositions, dues au caractère rationnel de la philosophie grecque d'une part et, de l'autre, au caractère fidéiste de ce que nous pouvons nommer la philosophie des Juifs, puis des chrétiens, ne se trouvent pas minimisées pour autant. Aussi, contre une certaine appréciation courante parmi les historiens, convient-il d'affirmer la fidélité de Justin, de Clément, d'Origène et de leur postérité spirituelle à l'inspiration première du christianisme. Ils y sont non moins fidèles que les détracteurs de l'hellénisme, tel que Tatien, ou que les écrivains du Nouveau Testament eux-mêmes. La seule différence est qu'ils éprouvent de l'estime pour les efforts de la pensée grecque, qu'ils se servent même volontiers de ses résultats ([27]), mais, à l'égal de leurs coréligionnaires, ils considèrent l'An-

([26]) Traduction de P. Benoit dans la «Bible de Jérusalem», Paris, Éd. du Cerf, 1956, p. 1555-1556.

([27]) Mis en contact successivement avec les diverses philosophies élaborées en dehors de lui (stoïcisme, néoplatonisme, aristotélisme, bergsonisme, marxisme, existentalisme...), le christianisme a toujours trouvé parmi ses adeptes, à côté de fidèles indifférents ou hostiles, des esprits sensibles aux vérités

cien et le Nouveau Testament comme la Vérité même, comme la seule philosophie qui vaille d'être cultivée.

Dom Jean Leclercq a étendu l'enquête de Bardy aux écrivains du haut moyen âge.

Il constate la plus parfaite continuité d'esprit durant tout le premier millénaire du christianisme: celui-ci est toujours conçu comme la vraie, l'unique philosophie, à telle enseigne même — conséquence absolument logique — que le moine est considéré comme le vrai philosophe.

Cette conception se rencontre déjà dans une novelle de l'empereur Majorien († 461), où la vie monastique est désignée comme «la philosophie», «la vraie philosophie du Christ» ([28]).

«Mener la vie monastique, c'est simplement «philosopher»: au mot *philosophari*, le Glossaire de Du Cange ne donne pas d'autre équivalent que celui-ci: *monachum agere.*» On comprend dès lors qu'au XIIe s. encore, l'expression *Christiana philosophia*, lorsqu'elle est employée sans commentaires, désigne simplement la vie monastique. Dom Leclercq peut donc résumer ainsi ses observations: «Dans le moyen âge monastique, aussi bien que dans l'antiquité, *philosophia* désigne non une théorie ou une manière de connaître, mais une sagesse vécue, une manière de vivre selon la raison. Or il y a deux façons de vivre selon la raison. Ou bien l'on vit selon la sagesse de ce monde, celle qu'ont enseignée les philosophes païens: c'est la *philosophia saecularis* ou *mundialis*. Ou bien l'on vit selon la sagesse chrétienne qui est non de ce monde, mais déjà du siècle futur: c'est la *philosophia caelestis* ou *spiritualis* ou *diuina*. Le philosophe par excellence, et la philosophie même, c'est le Christ, en qui s'est incarnée la Sagesse de Dieu: *ipsa philosophia Christus*» ([29]).

Dans sa seconde note, Dom J. Leclercq a complété sa première liste de textes. On y relève des témoignages curieux comme celui de Thierry de Chartres donnant à Moïse le titre de «divinus philosophus», ceux de Pierre de Celle et de Nicolas de Clairvaux désignant le Psalmiste comme «philosophus noster» et, pour comble, des passages d'un sermon d'Odon de Cantorbéry († c. 1200) qu'il édite, où Marie est considérée comme «Christianorum philosophia» ([30]).

mises en relief par ces mouvements de pensée et préoccupés de les intégrer dans un système unique avec les dogmes de la religion, pour procurer à ceux-ci meilleure compréhension et plus large audience.

([28]) *Mélanges...*, 1952, p. 223.

([29]) *Ibid.*

([30]) Jean Leclercq, *Maria christianorum philosophia* (*Mélanges de science religieuse*, 1956, p. 103-106).

Le terme «philosophus» cependant commencera de prendre son acception moderne au XIIIeme siècle, par opposition à «théologien». On a observé, en effet, une différence d'emploi très significative chez les auteurs de cette époque: tandis que «le mot *philosophie* a une acception beaucoup plus large qui en fait l'équivalent de sagesse, savoir, style de vie, vision du monde», «le terme de philosophes (*philosophi*) désigne presque exclusivement les penseurs de l'antiquité païenne» ([31]). «*Philosophi,* ce sont les hommes qui, livrés aux seules ressources de leur raison, ont cherché à comprendre le monde et à organiser la vie morale humaine dans ses exigences de perfection et de bonheur terrestres» ([32]). Cette différence exprime bien la conscience que les docteurs scolastiques prennent de leur situation: ils étaient chrétiens et se sentaient différents des «philosophes», même lorsqu'ils s'adonnaient à la méditation des causes premières. Ils se savaient des *theologi,* non des *philosophi.*

III. *La théologie ancienne et la philosophie*

Très tôt — le phénomène est déjà observable chez s. Paul — l'élite intellectuelle des croyants éprouva le besoin de raisonner sa foi, d'approfondir les principaux dogmes par la réflexion personnelle, d'organiser des méditations éparses en un corps de doctrines. Pareil effort ressembla d'autant plus aux tentatives des philosophes que les méthodes et les idées organisatrices devaient être forcément empruntées aux «arts libéraux» et singulièrement à la «grammaire» et à la «dialectique». Il est donc fort compréhensible que la théologie, plus encore que la foi et la vie chrétienne, ait été jadis conçue comme la «philosophie chrétienne». C'était effectivement la spéculation suprême des chrétiens.

Sans doute est-il difficile d'identifier une telle spéculation avec ce que nous nommons maintenant philosophie. Mais dans l'antiquité finissante, comme Bardy l'a souligné ([33]), les gnoses passaient pour d'authentiques philosophies. De nos jours encore, chez les chrétiens d'Orient, voire chez nombre de protestants, n'est-il pas possible de

([31]) Cf. Philippe Delhaye, *La philosophie chrétienne au moyen âge,* Paris, 1959, p. 12.

([32]) M.-D. Chenu, *«Les Philosophes» dans la philosophie chrétienne médiévale,* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 26, 1937, p. 27-40), p. 28 s. Les docteurs chrétiens sont appelés *«sancti»,* dans ce contexte, ou *theologi.*

([33]) Voir plus haut, note 22.

rencontrer une survivance de cet état d'esprit ? Chez les catholiques on trouve un souci plus marqué de distinguer théologie et philosophie.

Pour comprendre ces différences entre les confessions et pour mieux juger de la nature exacte des spéculations chrétiennes, il importe de prendre conscience de l'évolution subie par le statut épistémologique de la théologie en Occident à partir de s. Augustin.

Avant 397, Augustin lui-même estimait encore, de son propre aveu ([34]), que l'assentiment de foi donné par le chrétien à la révélation est une pure adhésion de l'intelligence et de la volonté humaines sans intervention de la grâce divine, ou, si l'on préfère, que la grâce de Dieu consiste uniquement dans la révélation et non dans l'octroi de l'assentiment à cette révélation. La révélation objective constitue le tout de la grâce, du don de Dieu. Subsidiairement nous pouvons encore considérer comme une grâce personnelle le fait que ce don de la révélation est porté à notre connaissance individuelle par la prédication, par la diffusion du message chrétien. Mais l'assentiment ou le refus d'adhérer au contenu de ce message ne résulte pas du sort fait par nous à une grâce actuelle supplémentaire. Cela dépend de notre libre arbitre, en ce sens seulement que nous pouvons nous appliquer ou non à l'étude de la doctrine chrétienne, mais une fois que nous avons entrepris un examen sérieux des raisons de crédibilité, il ne nous serait plus possible de nous dérober à l'acte de foi. Le raisonnement humain suffirait donc à faire sur ce point la pleine lumière; pas besoin pour professer la foi chrétienne d'un influx supplémentaire de la grâce sous forme de «lumière de la foi». Bref, pour employer les termes précis de la théologie ultérieure, disons que chez les anciens docteurs, et pour Augustin lui-même jusqu'en 397, la foi est une vertu humaine et non pas encore une vertu «théologale». Très logiquement donc l'apologétique ancienne se caractérise par une singulière confiance dans la réaction favorable de la raison impartiale.

Voici, par exemple, comment on peut avec J. Turmel résumer la pensée de Tertullien: «nous arrivons à la foi en deux étapes qui sont la connaissance de Dieu et l'étude de l'Ecriture... l'existence de Dieu est évidente... Tous les hommes connaissent Dieu... Pour acquérir la foi... il faut franchir une seconde étape. Ici intervient la

([34]) S. Augustin s'en est expliqué dans le *De Praedestinatione sanctorum*, III, 7. Voir à ce sujet: F. Masai, *Les conversions de s. Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident*. (*Le Moyen Age*, 1961, p. 1-40), spécialement p. 31 ss.

lecture de la bible... Les livres de la bible ont été écrits par des hommes qui ont fait des prophéties, et dont les prophéties ont été réalisées. Qu'on les étudie, et *l'on sera forcé de croire* (*Apol.* 19, fin: qui etiam studuerit intelligere cogetur et credere...)» Tertullien tient la foi pour la conséquence *nécessaire* de l'étude sérieuse de la Bible ([35]).

Avant sa découverte de la foi-grâce divine, Augustin ne raisonnait pas de manière différente.

Le principal reproche que la libre pensée moderne adresse à l'Église catholique est qu'elle réclame de ses fidèles un assentiment absolu quoique aveugle, bref un acte de foi proprement dit dans les dogmes qu'elle propose.

Ce grief n'est pas nouveau. Il était déjà non seulement celui des libres penseurs païens, mais aussi celui des chrétiens non-catholiques de l'antiquité. A cet égard le témoignage de s. Augustin lui-même est bien significatif. Au début de son *De utilitate credendi,* adressé à un de ses anciens coréligionnaires manichéens, il explique très clairement que l'argument majeur de ces hérétiques contre l'Église est précisément qu'elle réclame cette foi totale et aveugle, tandis qu'eux prétendent n'exiger d'assentiment qu'à des affirmations dûment contrôlées. Augustin avoue même que c'est cet argument qui l'a décidé dans sa jeunesse à abandonner la secte chrétienne de sa mère, c'est-à-dire l'Église catholique, pour adhérer à un christianisme «libéral», dirions-nous, «gnostique» disait-on alors, tel que manichéisme ([36]).

Pour défendre l'attitude de l'Église, Augustin commence par faire observer que rien dans la vie n'est plus usuel et plus légitime que les jugements de foi.

On pourrait sans doute estimer que donner un assentiment total à des jugements dont l'évidence n'est pas établie ni susceptible de l'être par démonstration, est répréhensible, immoral. Et, certes, beaucoup de jugements précipités sont immoraux, mais il faut remarquer, d'autre part, qu'il existe des cas où nous devons opter, prendre parti, bien que la certitude objective et la démonstration véritable

([35]) Joseph Turmel, *Histoire des Dogmes,* t. V, p. 16-17.

([36]) On a trop peu remarqué cette prétention du manichéisme à se faire accepter comme une forme de christianisme, mais forme plus respectueuse de la raison individuelle que le christianisme de l'Église catholique. Ce fait est cependant de la plus grande importance pour comprendre les «conversions» de S. Augustin, voir à ce propos l'étude mentionnée à la note 34.

soient impossibles. Voici un exemple frappant donné par Augustin: c'est sur le témoignage unique de ma mère que je reconnais tel homme pour mon père. Même ma mère, je ne la reconnais pour telle que sur son témoignage à elle et sur celui de quelques proches. Or, sur l'origine véritable d'un enfant des erreurs sont toujours possibles, une substitution voulue ou accidentelle peut tromper la mère elle-même; donc ici la véritable certitude objective est exclue, et de façon irrémédiable. Néanmoins m'est-il permis de traiter cette femme, qui n'est ma mère que de façon hautement probable, comme n'importe qu'elle autre femme, sous prétexte qu'il n'est pas prouvé de manière absolue qu'elle est ma mère ?

D'autres jugements de foi semblables sont légitimes, pense Augustin, et même inévitables: un débutant dans une discipline quelconque doit se fier à un ancien plus expérimenté. S'il n'admet rien, ne fût-ce que provisoirement, il ne pourra acquérir les premiers rudiments de la discipline en question. Il est donc raisonnable et partant bon, légitime, souhaitable que l'enfant commence par croire ce que lui disent ses parents, que l'élève admette de confiance, de foi donc, ce que lui enseigne son maître.

Il est par suite chimérique de vouloir, comme le prétendent les manichéens et tous les rationalistes, que l'homme n'admette que ce qui lui est démontré, puisque bien des jugements — même parmi ceux qui commandent inéluctablement notre conduite — doivent être admis sans qu'aucune démonstration en soit possible.

Dans la recherche de la vérité objective, il faut commencer raisonnablement par se mettre à l'école d'un maître, d'un homme prétendant détenir le savoir. De ce fait il faut donc commencer par croire, par recevoir en confiance les jugements qu'on nous dit vrais.

Mais comment savoir que tel maître détient effectivement le savoir ?

Théoriquement l'objection est invincible, estime Augustin. Par définition le débutant ne peut vérifier l'affirmation du savant, du philosophe, il ne peut que l'essayer, voir, *à l'usage*, si croire en tel maître mène au savoir authentique. C'est l'expérience qui fera voir si les jugements de foi se transforment, par le progrès du chercheur, en jugements de science.

Sur ce fondement Augustin édifie son apologétique. Voici les étapes de son raisonnement:

Si Dieu n'existe pas ou s'il ne s'occupe pas des hommes, nous n'avons aucun moyen de savoir *a priori* si tel maître est préférable à tel autre, l'usage seul nous le fera voir par notre succès ou par notre échec. Telle est assez bien définie, notons-le en passant, la

situation que les libres penseurs modernes reconnaissent à l'esprit humain.

Si, par contre, existe un Dieu personnel tout-puissant et tout bon, s'il prend soin de ses créatures, comme le suppose la doctrine chrétienne (et d'ailleurs le stoïcisme et d'autres philosophies païennes), alors on peut raisonner comme suit: un *fait d'expérience* est manifeste, les individus humains sont théoriquement capables de connaître la vérité, car ils possèdent la faculté rationnelle, mais en fait ils s'égarent, se trompent, en essayant d'utiliser cette faculté. Il en résulte de grandes divergences philosophiques. Si bien que des maîtres s'offrent aux débutants qui ne sont nullement d'accord entre eux et qui prétendent tous également enseigner la vérité.

Si la Providence existe, il faut que Dieu intervienne donc pour guider les hommes vers la vérité, vers le maître valable, puisque d'eux-mêmes ils ne peuvent s'orienter alors que cette démarche est la première condition du salut, c'est-à-dire de l'accès à la destinée voulue par Dieu pour les hommes.

Comment faut-il concevoir cette intervention de la Providence dans l'histoire de la pensée ? Intervention absolument certaine, répétons-le, pour qui croit à l'existence de la Providence. Nécessairement il faut que Dieu ait donné sa garantie à telle ou telle doctrine plutôt qu'à toute autre, il faut qu'il ait accrédité, «*autorisé*» la philosophie vraie, tandis que toutes les erreurs doivent apparaître comme le fait d'individus sans autorité spéciale.

Par conséquent le point de départ de la recherche, pour qui admet — et c'est le postulat d'Augustin comme de la plupart de ses contemporains — que la Providence existe, c'est d'examiner laquelle des doctrines en présence est accréditée par Dieu, bénéficie de l'autorité divine, à l'exclusion des autres. Et, j'y insiste, la chose doit être relativement aisée, puisque le contraste doit être si frappant entre les doctrines fausses et celle soutenue par Dieu qu'il doit suffire à engendrer l'évidence, même chez les simples.

Pour Augustin une seule réponse est possible: cette doctrine vraie est celle de Jésus. Les contemporains en ont eu la claire vue par le prestige de Jésus, par l'autorité de sa parole et par les miracles qui la confirmaient.

Cependant nous, nous ne pouvons connaître directement Jésus, nous ne sommes pas ses contemporains et nous ne pouvons donc pas l'entendre personnellement ni voir les miracles par lesquels Dieu a jadis accrédité, garanti sa doctrine. C'est parmi les docteurs de notre temps que nous devons choisir. Et la chose est délicate, puisqu'il faut choisir parmi plusieurs doctrines qui se recommandent toutes

de Jésus. Mais ici encore joue le postulat de la Providence: Dieu ne peut rester indifférent, il doit montrer à tous le détenteur de la vraie doctrine.

La dernière réponse est donc celle-ci: seule l'Église catholique peut se targuer d'offrir les garanties que la Providence accorde, *nécessairement,* je le répète, à une doctrine de préférence aux autres. La preuve, la garantie c'est le *succès* incomparable de l'Église. Rappelons-nous qu'Augustin fut le témoin de la victoire définitive du catholicisme dans l'Empire romain et que ce fait l'a ébloui. Ce succès serait monstrueux, anéantirait l'idée de Providence — serait donc contraire à l'hypothèse — s'il avait profité à une erreur.

Telle est, sommairement esquissée, l'argumentation qu'Augustin développe dans ses premières œuvres, notamment dans le *De utilitate credendi* et le *De fide rerum quae non videntur.* Elle se ramène à ce syllogisme: Dieu ne peut pas permettre que les hommes simples, les petits, soient invinciblement trompés. Or le succès de l'Église ne leur laisse pas la liberté de jugement, le choix s'impose à eux. Donc l'Église est voulue de Dieu, est garantie, «autorisée» par Dieu. Et, conséquence philosophique tout à fait remarquable, les grandes intelligences, les savants, les philosophes eux-mêmes doivent se mettre à l'école de l'Église, admettre d'abord ce qu'elle enseigne, même s'ils ne comprennent pas, car ce qu'elle professe est vrai pour tous, comme il vient d'être démontré, *a priori* en quelque sorte.

Les simples se contenteront de cette foi, de cet assentiment démuni de vision intellectuelle. Quant aux hommes doués d'intelligence et dotés du loisir de chercher, ils sont invités à transformer cet assentiment de foi en assentiment de science, là où la chose est rendue possible par la nature de l'objet du jugement. Dans les autres cas ils auront l'humilité de partager la confiance, la foi des simples. Seconde conclusion donc: tous doivent commencer par croire, par admettre des jugements de foi.

C'est ainsi un assentiment de foi, méthodique, généralisé qu'Augustin place au principe de la philosophie. Ce qui fait de la philosophie d'Augustin un fidéisme. Par ses raisonnements cependant il se flatte d'élever ce fidéisme au dessus d'un banal pragmatisme moral ou religieux. Ce n'est point un postulat pratique d'origine sentimentale, mais la conclusion d'un jugement mûrement réfléchi, strictement raisonnable, valable au regard de la raison comme à celui de la conscience morale, au point d'être présenté par Augustin comme le *cheminement obligatoire de l'esprit* pour parvenir à la vérité.

Selon Augustin une philosophie correctement, sainement organi-

sée, sera donc 1° chrétienne, parce que Jésus est celui d'entre les maîtres qui a dit vrai, 2° elle sera fidéiste parce que le chemin de la vérité commence par la soumission totale, aveugle à l'autorité du maître, en l'occurrence celle de Jésus, des l'Écritures et de leurs interprètes autorisés, c'est-à-dire en définitive l'Église catholique, épiscopale, conciliaire, impériale, la grande Église à laquelle Augustin s'est converti à Milan en 386.

Arrêtons-nous un moment ici pour faire le point. Les apologistes chrétiens de tous les temps entendent amener la raison à abdiquer en faveur de la foi; mais les anciens théoriciens du christianisme croyaient pouvoir obtenir ce résultat par les exigences même de la raison, ils estimaient pouvoir contraindre la raison, par ses propres lois, à confesser la vérité du christianisme, la nécessité de la Révélation ([37]).

L'assentiment de foi ne serait pas irrationnel, n'exigerait aucun appoint de la volonté pour conclure, mais serait exactement de même type que celui qui se rencontre dans les certitudes établies par les sciences historiques. Les faits historiques, étant donné leur caractère contingent, ne peuvent jamais faire l'objet de jugements analytiques a priori, comme le sont pour Kant les jugements de la géométrie. Étant donné d'autre part que les faits proprement historiques sont passés, ils sont *absents*, ils ne peuvent être objet d'expérience directe, bénéficier de l'intuition, de la vue *actuelle* du sujet connaissant. Par conséquent l'assentiment donné à un jugement historique sera toujours en lui-même, en tant que jugement, un jugement aveugle. Même lorsqu'il sera absolument certain, comme celui que donne en exemple S. Augustin: «Constantinople a été fondée par Constantin» ([38]), jugement qui, à l'époque d'Augustin, confinait à

([37]) Mise à part la modernisation des moyens, n'est-ce pas exactement la tentative qu'a renouvelée un M. Blondel ? Il s'est toujours défendu d'avoir fait de la sorte œuvre d'apologiste, il a revendiqué hautement la qualification de philosophique pour le cheminement de sa pensée (cf notamment M. Blondel, *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 38, 1931, p. 599-606). Mais qu'y a-t-il là d'incompatible ? N'est-ce pas, au contraire, l'obligation propre de l'apologétique de faire abstraction de la foi dans la texture même de ses démonstrations, de ne faire appel qu'au témoignage de la raison et de l'expérience naturelle ? Mais le dirigisme de la foi suffit à transformer la nature de ces démarches philosophiques: bon gré mal gré, elles en deviennent de la théologie.

([38]) Augustin, *Epist.* 147. Le fondement des certitudes historiques a été bien aperçu par S. Augustin; voir en particulier son *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 48.

l'évidence, ou comme celui-ci, choisi parmi les plus fermes pour nous en histoire: «Napoléon a été vaincu à Waterloo». Rien n'est plus certain assurément que de tels faits, et cependant jamais nous ne pourrons acquérir, à proprement parler, leur évidence. En eux-mêmes ces jugements restent et resteront toujours aveugles, sans évidence.

Leur certitude est parfois, on vient de le constater, extrêmement solide, mais elle n'est obtenue que par une démonstration indirecte, improprement dite. En réalité, on peut seulement arriver à démontrer directement, non pas que Napoléon a été vaincu à Waterloo, mais que le jugement «Napoléon a été vaincu à Waterloo» est vrai, correspond nécessairement à la réalité objective. Jamais on ne pourra faire voir — ce que signifie «démontrer», — rendre réellement présent à l'esprit un fait contingent, passé, comme la fondation de Constantinople ou la défaite de Napoléon, mais on pourra démontrer la nécessité d'admettre un tel fait pour expliquer, pour donner une raison suffisante aux conséquences de ce fait, conséquences que nous pouvons constater, elles, de façon immédiate, évidente.

Par cet exemple, pris chez son plus éminent représentant, on voit comment l'ancienne théologie concevait les «praeambula fidei» ([39]). Cette relation commande naturellement tout le statut de la science sacrée et ses rapports éventuels avec la philosophie. C'est sur ce dernier point qu'il convient d'insister quelque peu ici.

Un chrétien de l'antiquité ne pouvait envisager, pour son compte, une activité spéculative, purement rationnelle, dans les domaines où il estimait qu'une révélation s'était produite. Pourquoi ? Parce qu'à ses yeux philosophie profane et pensée chrétienne ne se situaient pas en des domaines différents, mais s'affrontaient sur le même terrain. La différence ressentie était analogue à celle qui oppose deux philosophies et non semblable à celle qui distingue la philosophie

([39]) On peut regretter que les travaux, par ailleurs si éclairants, de Henri Delacroix (notamment *La religion et la foi*, Paris, 1922, en particulier ch. II: «La foi raisonnante») n'aient pas connu l'évolution de la pensée d'Augustin ni surtout les raisons de cette évolution. Le psychologue aurait sans doute été amené à faire la part plus large, dans son explication du système catholique, à la contingence historique et au dynamisme interne d'autres doctrines que celle concernant la foi. Il est manifeste que ce n'est pas la logique de ses réflexions sur la foi, mais les exigences de ses doctrines de la toute-puissance, de la prescience et de la prédestination divines qui ont conduit Augustin à étendre sa doctrine de la grâce actuelle à l'assentiment de foi.

d'une autre discipline scientifique. On vient de voir comment un S. Augustin s'ingénia d'abord à réduire la distance entre la philosophie rationnelle et la théologie, à créer une communication de plain pied entre la raison et la foi. C'est tout cela qui explique, en définitive, pourquoi le christianisme passait dans l'antiquité pour la vraie philosophie et pourquoi, au moyen âge encore, d'éminents représentants des traditions chrétiennes, tels que s. Pierre Damien et s. Bernard, s'opposèrent si violemment à la restauration de la philosophie comme discipline indépendante de la théologie, voire simplement autonome. A leur avis, il n'y plus de place pour une telle spéculation, exclusivement rationnelle, après la prédication de la révélation, chez ceux qui l'ont acceptée pour telle ([40]).

Essayons maintenant de comprendre ce qui a rendu aux chrétiens le sentiment de pouvoir s'adonner à une philosophie proprement dite, *en plus* et à côté de leurs spéculations propres, appelées désormais théologie.

IV. *La théologie nouvelle et la philosophie.*

Avec la révolution de 397 un changement capital se produit dans la doctrine d'Augustin et, par elle, dans le cours de la pensée occidentale.

([40]) Le recueil protestant: *Le problème de la philosophie chrétienne»*, Paris 1949, contient des pages très représentatives de cette survivance ou, si l'on préfère, de cette resurgence. Voir notamment l'introduction de Jean Boisset. De même, malgré les divergences qui l'opposent à ses coréligionnaires du recueil susdit, Roger Mehl, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel 1947, qui regrette la conception trop exclusivement apologétique ou ancillaire de la scolastique catholique: «Ce que nous sommes tentés d'appeler philosophie chrétienne n'est en réalité que la philosophie éternelle détournée de ses fins naturelles par un mouvement religieux soucieux de se transmettre par la voie de l'enseignement et d'attirer à lui doctes et intellectuels» (p. 196). D'autre part la solution qu'il propose équivaut à dénier au chrétien (et même à l'incroyant) la possibilité de faire une philosophie valable en dehors de la foi du «renouveau chrétien»: «appelons chrétienne... la philosophie d'un homme qui sait que le Royaume est proche, que toutes choses vont être faites nouvelles, et qui se prépare dans la réflexion philosophique, à la venue de ce Royaume — bref d'un homme dont la pensée connaît la tension eschatologique (p. 197) ... la philosophie chrétienne... situe l'homme dans un univers dont les dimensions nous sont données par Jésus-Christ» (p. 199). Remarquons-le cependant, il ne suffit pas d'ajouter que cette spéculation «ne

L'assentiment de foi n'est plus la conclusion rationnelle et nécessaire d'un raisonnement indirect, du type de celui qui fonde les certitudes de l'histoire, il résulte d'une lumière surnaturelle, d'une grâce actuelle et particulière qui n'est point, comme la raison, donnée en partage à tous les hommes, mais seulement aux élus de Dieu. La doctrine chrétienne n'est plus située à l'horizon de la nature humaine, elle n'est plus même en droit accessible à tous, susceptible d'être découverte par l'exercice régulier de la raison; elle devient un savoir réservé à une classe d'hommes, aux hommes doués d'un pouvoir surnaturel ou, très exactement, à des surhommes.

La doctrine, propre en droit comme en fait aux seuls fidèles, peut encore être qualifiée de «philosophie chrétienne», comme antérieurement, mais toujours en ce sens que chez les chrétiens elle détient la suprématie dans l'ordre du savoir. Cependant les liens qui, dans l'antiquité, l'unissaient encore à la spéculation rationnelle, par la conception d'une apologétique réellement contraignante notamment, ont été définitivement rompus. De l'apologétique on ne passe plus de plain pied à la foi et aux dogmes, pour tenter de les élucider en raison. La nouvelle théologie est un savoir qui se situe sur un autre plan, hors de prise des méthodes rationnelles. Exactement comme la connaissance des couleurs est inaccessible aux facultés de l'aveuglené, ainsi la doctrine chrétienne est l'objet propre d'un sens, d'une faculté supplémentaire, que seuls possèdent les chrétiens.

S. Augustin ne paraît pas avoir mesuré toutes les conséquences de son changement d'opinion concernant l'acte de foi. Sans doute ses spéculations se sont-elles progressivement éloignées du domaine de la philosophie pour s'enfoncer toujours davantage dans ce que nous appelons depuis la théologie, mais il n'a pas clairement discerné que sa «découverte» de la grâce actuelle devait bouleverser l'économie des sciences. Il pouvait continuer à parler de la doctrine chré-

traite ni de Jésus-Christ ni des idées de Jésus-Christ ou de apôtres» pour qu'elle devienne philosophie. C'est là un découpage arbitraire: cette «philosophie» constitue tout simplement une partie de la théologie, celle qui traite des problèmes où elle n'est pas seule à émettre un avis, ceux où des disciplines purement rationnelles, la philosophie en particulier, ont, elles aussi, leur point de vue et leurs opinions. C'est du reste par cette différence des points de vue que les deux groupes de sciences se trouvent justement constitués dans leur ordre respectif. Des remarques similaires pourraient être faites à propos d'un autre penseur protestant, singulièrement suggestif d'ailleurs, Pierre Thévenaz.

tienne comme d'une «philosophie chrétienne» ([41]), considérée comme la seule et authentique philosophie. En réalité la doctrine chrétienne et la science profane appelée philosophie avaient perdu cette communication que constituait l'apologétique contraignante d'avant 397 ([42]).

Parvenus à ce point, nous devons redoubler d'attention. D'une façon paradoxale sans doute, mais parfaitement logique, pareille

([41]) A maintes reprises, E. GILSON (voir en particulier: *L'Esprit de la philosophie médiévale,* 2e éd., p. 413) a signalé le passage d'Augustin où figure l'expression de «philosophia christiana». Elle se rencontre dans *Contra Julianum,* IV, 14, 72 (= *P.L.,* 44, 774), c'est-à-dire dans une œuvre postérieure à la «conversion» d'Augustin à l'augustinisme. (A remarquer que Ph. DELHAYE, *La Philosophie chrétienne au moyen âge,* Paris 1959, p. 12, note 2, cite un témoignage plus ancien: LACTANCE, *De opificio Dei,* 20, 1, qui paraît bien être la source d'Augustin.)

([42]) Une autre conséquence, plutôt inattendue, de la doctrine augustinienne de la grâce appliquée à l'acte de foi est de restituer à celui-ci une liberté qu'avait précisément pour but de supprimer l'apologétique antérieure. Mais il serait hors de propos ici d'étudier cet autre aspect de l'innovation augustinienne. Pour comprendre son importance décisive dans l'évolution du dogme catholique et pour saisir, du même coup, les difficultés insurmontables qui en résultent pour l'apologétique, on pourra se reporter à des travaux comme ceux du P. J. DE TONQUÉDEC, notamment à son livre *Immanence. Essai sur la doctrine de M. Maurice Blondel.* 3e éd., Paris, 1933, en particulier p. 194 ss., où sont clairement perceptibles les deux termes de «l'apparente» antinomie: d'un côté une démonstration qui se veut «rigoureuse, du fait de la Révélation» et, de l'autre, le maintien de l'idée que, la foi étant «un don gratuit, elle dépend, en dernier ressort, de la liberté» (p. 196). Les rationalistes ne sont pas suffisamment attentifs à cette évolution de l'apologétique catholique sous l'influence des idées d'Augustin. Depuis 397, il n'est plus exact d'écrire des catholiques: «Il s'agit pour eux de montrer que l'agencement des idées, quand il est proprement fait, rend l'acte de foi inévitable» (Ramon FERNANDEZ, *Religion et philosophie,* dans *La Nouvelle Revue Française,* 20, 1932, p. 901-902). L'objection que le critique fait alors à une apologétique ainsi conçue: «mais cet acte de foi ne dépend point de cet agencement, son origine n'est pas de ce monde», n'est plus d'application depuis un millénaire et demi en Occident ! Elle représente si bien, au contraire, l'opinion même des théologiens catholiques qu'elle a été canonisée par le concile du Vatican I, lequel a condamné l'ancienne apologétique contraignante, à l'occasion de sa renaissance au XIXe s. (Voir à ce sujet: DE TONQUÉDEC, *loc.cit.,* et F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magistri ecclesiastici,* Paris, 1936, n° 182-209).

exaltation de la foi devait restituer à la philosophie, comme savoir strictement rationnel, son existence propre et sa légitimité au regard du christianisme lui-même. Un savoir construit par l'exercice exclusif de la raison et des autres facultés naturelles de l'homme redevenait concevable. Il était même inévitable, du moment qu'il existe une humanité démunie des lumières de la foi. La nécessité de restaurer ce savoir rationnel se fit, au reste, d'autant plus impérieuse avec le temps qu'il fallut aménager un terain d'accord pour les discussions avec des penseurs profonds comme les Arabes ou les Juifs (lesquels récusaient tout argument tiré de la révélation chrétienne), et qu'il fallut expliquer par le seul recours à la logique et à l'expérience les œuvres du génie grec, notamment la philosophie naturaliste et païenne d'Aristote. Voilà pourquoi, sans doute, c'est au XIIIe s. que s'actualisèrent les virtualités épistémologiques des dernières conceptions d'Augustin. Résultat: l'ancien savoir homogène se scinda nécessairement en deux, d'un côté la philosophie, c'est-à-dire le savoir théorique et pratique suprême, de nature strictement, exclusivement naturelle, rationnelle, et, de l'autre, un savoir surnaturel, participation anticipée de la vision béatifique réservée aux élus, la théologie. La nette conscience de cette nécessité est attribuée, à juste titre semble-t-il, à S. Thomas d'Aquin, et l'on comprend qu'en prétendant suivre les traces du grand docteur médiéval, nombre de ses disciples défendent l'autonomie de la philosophie et revendiquent le droit de philosopher en dehors de la foi. Mais le peuvent-ils ou, plus exactement, à quelles conditions et dans quelles limites un chrétien peut-il philosopher en dehors de la foi ? Voilà ce qu'il nous faut à présent examiner.

Avant de répondre à cette question, prenons toutefois conscience de la légèreté qu'il y aurait à considérer comme allant de soi la possibilité pour un chrétien de s'adonner à la philosophie au même titre qu'un libre penseur. Dans sa communication de 1931, E. Gilson croyait faire une remarque décisive en faveur de l'existence, voire de la nécessité d'une philosophie chrétienne, lorsqu'il déclarait: «Si un homme chrétien philosophe, et s'il s'exprime vraiment dans sa philosophie, celle-ci ne saurait manquer d'être une philosophie chrétienne». Contre les autres penseurs catholiques, il faut, je pense, accorder cette conclusion à E. Gilson, mais à condition que l'hypothèse soit réalisée, à savoir que l'homme chrétien philosophe bien réellement. Or là est toute la question: un fidèle peut-il réellement philosopher ?

Dans l'optique, que j'appellerai «naturaliste», de Tertullien ou de l'augustinisme première manière, il est bien évident que le fidèle,

comme on l'a déjà souligné, ne peut pratiquer qu'un seul type de spéculation, la spéculation théologique, précisément parce que la théologie est alors conçue comme une philosophie à côté d'autres, comme *la* philosophie des chrétiens.

Avec l'introduction de la notion de grâce dans l'explication de l'acte de foi, nous venons de voir que la théologie cesse d'être un savoir naturel, aussi bien dans son instrument, la faculté mise en œuvre, que dans son objet, les vérités révélées. Par suite, la raison et son œuvre, la philosophie, recouvrent leur droit à l'autonomie, sinon à l'indépendance. Mais s'ensuit-il automatiquement que la raison du chrétien puisse exercer ce droit qui lui est indiscutablement reconnu par la nouvelle théologie ?

A première vue, rien ne paraît plus aisé à concevoir: *Gratia non tollit naturam,* déclare l'adage scolastique. Si la grâce de la foi ne supprime pas la raison, si le secours de la grâce fortifie au contraire l'intelligence naturelle dans son ordre propre ([43]), si, en d'autres mots, de l'avis des théologiens la vertu de foi est une faculté donnée à certains êtres humains *en sus* de leurs facultés naturelles, rien ne s'oppose, semble-t-il, à ce que ces hommes utilisent leurs facultés naturelles, exactement comme peuvent les exercer leurs congénères dépourvus de cette faculté supplémentaire, de cette intelligence divine.

Une distinction doit être répétée et une concession, faite: effectivement je ne crois pas qu'on puisse élever la moindre objection à un exercice identique de la raison, par des fidèles et des infidèles,

([43]) J. Maritain (*De la philosophie chrétienne,* Paris 1933, p. 48 ss., et *Science et Sagesse,* Paris 1935, p. 139 ss.) a particulièrement insisté sur un corollaire de la doctrine augustinienne de la grâce, sur les «confortations subjectives» qui en résulteraient pour les facultés naturelles du croyant. L'opinion de Maritain — qui dérive, comme tant d'autres conceptions des thomistes modernes, non pas de s. Thomas lui-même mais de son célèbre commentateur portugais Jean de Saint-Thomas — a été soumise à une critique historique et théologique des plus sagaces par A. Naud, *Le problème de la philosophie chrétienne,* Montréal, 1960, ch. I. Du point de vue catholique toutefois, ces critiques ne sont pas sans réplique. L. Bogliolo, *Il problema della filosofia cristiana,* Brescia 1959, p. 216 ss. insiste à juste titre sur la restauration de la nature par la grâce. De fait, la doctrine augustinienne de la grâce entraîne, pour le catholique, une véritable transformation de l'intelligence du fidèle, et, par suite, le philosophe est en droit de dire: «si la raison est déjà, fût-ce à son insu, une foi qui pense, présente-t-elle les garanties qui lui sont propres quand elle fonctionne isolée» ? (R. Fernandez, dans *La Nouvelle Revue Française,* 1932, p. 902).

dans les zones du savoir où la révélation n'est censée apporter aucune lumière particulière aux chrétiens. Personne ne contestera par exemple à Mgr Noël et à E. Bréhier [44] qu'il n'y pas de chimie ou de géométrie chrétienne; mais, en ces domaines, les chrétiens ne prétendent pas non plus disposer de moyens d'information surnaturels. En revanche, est-il aussi sûr qu'il n'y a pas eu, par exemple, et jusqu'au XVIIIe s. au moins, une cosmographie catholique ? Je ne crois pas que Galilée aurait contesté ce fait. De notre temps, n'y a-t-il pas eu de même une manière catholique de pratiquer la géologie, la paléontologie, la biologie, etc. ? S'il est certain qu'un fidèle convaincu peut exceller comme n'importe qui dans les langues classiques ou sémitiques, s'ensuit-il qu'il puisse raisonner selon les mêmes méthodes qu'un philologue libre-penseur lorsque, au lieu de l'authenticité et de l'unité d'un texte homérique ou platonicien, par exemple, ces mêmes questions seront soulevées à propos du Pentateuque ou des Evangiles ?

Je ne demande pas précisément qu'on réponde à ces questions. Je les ai posées uniquement pour faire voir qu'il ne faut pas trop à la légère prétendre que les chrétiens, les catholiques surtout, peuvent réellement philosopher comme les autres hommes. Nous pouvons sans doute accepter qu'en droit il n'y a qu'une manière de philosopher, la bonne, c'est-à-dire avec la raison seule et l'expérience, comme il n'y a certainement pas, en droit comme en fait, deux manières valables de résoudre les problèmes d'authenticité et d'unité posés par les différents livres du corpus biblique. Cela étant admis, si nous découvrons que les fidèles ne peuvent pas en fait marquer leur accord sur des conclusions obtenues par un exercice normal et contrôlé de la raison, tant que la foi paraît s'opposer à ces conclusions, et qu'ils les admettent sans plus d'objections, comme en cosmographie ou en géologie, dès que la foi a suffisamment évolué ou a été mise hors cause, ne serons-nous pas enclins à penser qu'il existe, à côté de la science rationnelle accessible à tous, une science chrétienne ou catholique de même nom, par exemple l'exégèse catholique, l'histoire catholique (concernant les premiers siècles de notre ère tout au moins), comme il a existé naguère une cosmologie catholique, etc.; ou bien — ce qui n'est peut-être pas différent — ne serons-nous pas conduits à penser que les chrétiens, vraiment

(44) L. Noël, *op.cit.*, p. 341, reprenait à son compte, en somme, la conclusion de l'article de E. Brehier, *op.cit.*, p. 162: «On ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique ou d'une physique chrétienne».

fidèles, ne peuvent pas pratiquer ces sciences, mais seulement la partie de la théologie correspondant à ces disciplines: l'exégèse théologique, l'histoire théologique, la métaphysique théologique, etc.; ou bien encore — ce qui revient toujours au même — que les fidèles ne peuvent réellement s'adonner à ces disciplines rationnelles que dans les cas et dans la mesure où aucune suggestion, aucun impératif ne leur y sont donnés par les dogmes ?

Prenons les choses par un autre biais. Nous constatons que de nombreux croyants sont actifs dans le domaine de l'histoire, de la philosophie, etc. Ils y font certainement souvent de l'excellent travail, accueilli avec respect et reconnaissance par leurs confrères incroyants. Mais cet heureux accord se limite trop manifestement aux domaines où n'interviennent pas les croyances religieuses. Dans les autres domaines que se passe-t-il ? Ou bien les croyants mettent leur foi de côté — cela s'est vu, par exemple à l'époque de l'averroïsme ou, plus près de nous, au temps du Modernisme, dont on peut au reste affirmer qu'il n'est pas mort dans l'Église actuelle, — ils séparent alors leur foi de leur science et arrivent de la sorte à exercer leurs facultés naturelles de la même manière, mais aussi avec les mêmes résultats, que leurs confrères incroyants. Ou bien ils soumettent l'exercice de leurs facultés naturelles au contrôle de leur foi, de ce qu'ils considèrent comme un moyen surnaturel de savoir, et alors ils admettent certaines solutions, certaines thèses comme parfaitement établies, avant d'avoir pu en administrer des preuves considérées, par les non-croyants impartiaux, comme recevables par la raison humaine. Que peuvent-ils réaliser alors en ces domaines mixtes de la foi et de la science ? Deux choses seulement, semble-t-il: d'une part essayer de prouver la thèse de la foi par des arguments tirés de la science profane, c'est de *l'apologétique;* ils peuvent d'autre part faire des objections, émettre sans fin des doutes au sujet des hypothèses soutenues, voire vérifiées, du moins à leur estime, par les savants rationalistes, c'est alors de la critique purement négative. Faite d'un point de vue extérieur à la science, on doit même dire que c'est de la critique *théologique* de telle ou telle science, ce n'est pas la pratique effective de cette science. Dans ces conditions, les croyants soucieux de rester fidèles, s'adonnent seulement à la critique théologique de l'exégèse, de l'histoire, de la philosophie, etc. *Toujours de la théologie donc, jamais de la philosophie, de l'histoire... de la science rationnelle.*

Cependant n'y a-t-il réellement pas moyen de concevoir une collaboration plus intime et plus positive entre la foi et la science, sans que celle-ci ne soit absorbée dans la théologie ? Au lieu de considérer

la foi en tant que mode de connaître, considérons-la sous son autre aspect, en tant que contenu de connaissance. Alors pourra, semble-t-il, se poser la question de savoir si la foi ainsi considérée, c'est-à-dire les dogmes de la foi, ne pourraient pas obtenir une fonction dans la science: ne pourraient-ils pas y figurer, non à titre de dogmes bien sûr, sans quoi nous serions de nouveau, et par définition, devant de la théologie, mais à un autre titre, celui d'hypothèse de travail ?

Cette idée, fortement mise en relief par le dernier et, à bien des égards, le plus solide des travaux consacrés par les catholiques au problème de la philosophie chrétienne, mérite la plus sérieuse attention ([45]).

Un dogme chrétien peut-il constituer une hypothèse en philosophie, en histoire, en philologie, etc. ? Le P. Naud estime que cette fonction est à l'œuvre dans la philosophie des chrétiens dignes de ce nom et que, pour cette raison précisément, cette philosophie leur est particulière et que, par suite, elle mérite proprement l'appellation de chrétienne.

Sous l'inspiration d'un radicalisme cartésien, plus d'un rationaliste sera tenté d'écarter d'emblée cette idée, jugeant qu'un dogme quelconque est incompatible avec le doute méthodique. Ne nous abandonnons pas trop facilement à pareille tendance. Le doute cartésien est une méthode parmi d'autres en philosophie. Au demeurant, le rôle des suggestions extra-scientifiques dans la constitution des hypothèses de travail n'est pas contestable. A priori donc rien ne s'oppose à ce qu'on emprunte au dogme une hypothèse scientifique, en métaphysique par exemple ou en morale.

Mais redoublons d'attention, car nous atteignons apparemment ici le nœud de notre problème: si rien *dans le dogme* chrétien ne l'empêche d'assumer parfois, en science, la fonction que peut remplir à l'occasion n'importe quel autre préjugé, encore convient-il de vérifier si rien ne s'oppose non plus *dans le croyant* à ce que son dogme lui serve d'hypothèse scientifique.

Serrons le problème de plus près. Les dogmes se présentent sous forme de jugements, par exemple: «Je crois en Dieu le Père tout puissant, créateur du ciel et de la terre...». En tant que dogmes, ce sont des jugements véritables et même tenus pour certains. Ce sont

([45]) Cette idée, creusée et opposée aux «confortations subjectives» de l'*habitus* philosophique de Jean de Saint-Thomas et de J. Maritain, constitue l'essentiel de la thèse du P. André Naud: *Le problème de la philosophie chrétienne*, Montréal 1960.

des propositions auxquelles le fidèle adhère pleinement. Mais le simple énoncé a aussi la forme de jugement. Par conséquent le dogme ne pourrait-il pas être considéré d'une part comme jugement en théologie, et, d'autre part, en science, en philosophie, comme un énoncé, un simple énoncé attendant vérification ? Si oui, il peut effectivement fonctionner comme hypothèse de travail dans les sciences et en philosophie, car c'est cela même une hypothèse: un énoncé que l'enquête se propose de confirmer en jugement ou d'infirmer. Et, au contraire, si le dogme ne peut pas être tenu pour un simple énoncé, il ne peut remplir en science la fonction d'hypothèse.

C'est une question controversée parmi les théologiens de savoir s'il est possible d'avoir en même temps la foi et la science d'un même jugement ([46]). Aussi étrange que cela paraisse, il existe de nos jours des partisans de la compatibilité. Ceux-là, et Gilson en est naturellement ([47]), découvrent dans ce mystère psychologique les conditions d'existence de deux savoirs parallèles dans les domaines mixtes, l'un surnaturel, l'autre naturel. Là se situerait en définitive la source de la possibilité d'une «philosophie chrétienne» à côté de la théologie chrétienne.

N'entrons pas dans la discussion d'un problème ainsi posé. Sa solution est rendue trop malaisée, en théologie, du fait que depuis Augustin il faut toujours maintenir une distinction entre le plan de la grâce et celui de la nature. Mais retournons la question, demandons-nous s'il est possible de croire fermement à la vérité d'un jugement et, en même temps, de le mettre sérieusement en doute ? Grâce

([46]) «Selon la doctrine thomiste, on ne saurait trouver chez le même individu et au sujet de la même vérité un assentiment scientifique et un assentiment de foi» (NAUD, *op.cit.*, p. 18). Mais de là naît une difficulté paradoxale: «la foi procure manifestement une certitude supérieure à toute autre» (*Ibid.*). Transformant en connaissance scientifique un premier assentiment de foi, le savant croyant serait ainsi dans une position inférieure par rapport au «rusticus», qui croit par incapacité, voire par refus de s'instruire. Comme l'a bien expliqué le P. Naud (*loc.cit.*), c'est pour surmonter cette antinomie que Jean de Saint-Thomas a forgé sa théorie des «confortations» apportées par la foi à la raison et c'est dans cette doctrine du commentateur que Maritain a cherché une solution au problème de la «philosophie chrétienne». — Sur cette antinomie de la théologie post-augustinienne de la foi, voir: S. HARENT, art. *Foi* dans le *Dict. de théol. catholique*, VI, 1, Paris 1913, col. 450 ss., spécialement col. 467 ss.

([47]) Voir en particulier: E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960, p. 17 ss.

ou pas grâce, comme c'est un même et unique sujet qui devrait vivre ces deux états de conscience contradictoires, la conclusion s'impose inéluctable ([48]).

Les scolastiques objecteront sans doute encore avec le cardinal Suenens que la vérification d'une proposition, d'une hypothèse n'implique pas nécessairement le doute. L'examen suffirait. Or «examiner n'est pas douter; poser des questions même, malgré l'apparence, n'est pas douter» ([49]). Ne nous payons pas de mots: questionner *les autres* ne suppose pas nécessairement l'incertitude personnelle, le doute, mais questionner *soi-même ?* Examiner les raisons de douter, sans les essayer soi-même, sur soi-même et en toute sincérité, c'est préparer une réfutation apologétique, c'est pratiquer la méthode du théologien, c'est à la rigueur donner une leçon de philosophie, ce n'est pas authentiquement philosopher.

Qu'on aborde la question donc par un biais ou par un autre, la même réponse se présente: le dogme chrétien peut théoriquement

([48]) Sur l'importance essentielle de la mise en question, «du questionner» (*das Fragen*), voir: M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique,* trad. G. Kahn, p. 13-15, où, pour cette raison, se trouve rejetée comme «un cercle carré et un malentendu» la «philosophie chrétienne», comprise comme un savoir des chrétiens distinct de leur théologie. Cf. Henri Birault, *La foi et la pensée d'après Heidegger,* dans *Philosophies chrétiennes,* Paris 1955, p. 108-132, qui résume en outre une conférence du philosophe allemand sur le sujet. A ces exigences du philosophe fait curieusement écho cette déclaration du P. Naud (*op.cit.*, p. 59): «N'est-il pas... plus qu'évident que le philosophe chrétien ne peut se permettre de douter, ne fût-ce qu'un instant, des vérités que lui enseigne sa foi ? Ce doute réel, vécu ... aucun chrétien ne peut se le permettre quand il s'agit des choses de la foi, sans perdre sa foi elle-même». Au surplus un anathème formel du Concile Vatican I frappe le chrétien qui mettrait ainsi sa foi en question (Naud, *loc.cit.*; cf. J. de Tonquédec, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel,* 3e éd., Paris, 1933, en particulier p. 260 ss. où l'on trouvera les textes et un commentaire autorisé.

([49]) L. Suenens, *Les controverses récentes autour de la notion de philosophie chrétienne* (*Collectanea Mechliniensia,* 21, 1932, p. 393-405), p. 398. Le mouvement existentialiste a contraint depuis les théologiens à considérer ces choses, non plus dans l'abstrait, mais dans le concret des «conditions»; c'est pourquoi un autre théologien belge n'hésitait pas à reconnaître récemment qu'il y a «une différence incontestable entre la pensée philosophique du croyant et celle de l'incroyant» et à attribuer cette différence au fait que l'«épochè» de la foi est impossible pour le croyant; Cf. D. M. de Petter. *Het philosopheren van de gelovige* (*Tijdschrift voor Philosophie,* 21, 1959, p. 3-19, avec résumé français), p. 19.

servir d'hypothèse, c'est-à-dire qu'en lui rien ne s'oppose à ce qu'il remplisse cette mission scientifique, mais il ne pourra jouer ce rôle que chez le penseur capable de regarder impartialement un dogme chrétien comme un simple énoncé.

Certes, dans ce cas, il est bien entendu que ce dogme bénéficiera chez le penseur en question d'un «préjugé favorable», confinant même si l'on veut à la certitude, sinon pourquoi le choisir comme hypothèse de travail ? Mais tant qu'il sera hypothèse, le dogme devra rester simple énoncé. Ce qui signifie que, malgré toute la faveur, toute l'estime que lui portera le chercheur qui l'a choisi comme hypothèse, il ne sera jamais pour lui une certitude, il restera affecté d'un point d'interrogation, il devra toujours faire l'objet d'une vérification *véritable* et, pour cela, être mis *réellement* en question. En d'autres termes, il pourra jouir d'une sympathie, même très marquée, chez le chercheur, mais en deçà toujours de la pleine adhésion de son esprit ([50]).

([50]) L'impossibilité pour le philosophe croyant de remplir cette condition est soulignée par le P. Naud lui-même: ... «L'un de ces caractères est l'évidence avec laquelle les idées venant de la foi s'imposent au philosophe chrétien. Si par une intuition géniale, le savant est certain d'avance, parfois, de la vérité d'une hypothèse qu'il s'attachera à démontrer, *il reste que le philosophe chrétien, lui, est certain d'une certitude plus grande encore* quand il s'agit des choses de la foi. *Il est déjà plus certain que d'une certitude scientifique. La certitude que procure la foi est, en effet, plus grande que toute autre... cette assurance place le philosophe chrétien dans une situation tout à fait spéciale en face de l'incroyant et en regard de sa propre recherche*». (Naud, *op.cit.*, p. 47, les italiques sont miennes). Cette «situation tout à fait spéciale» est précisément celle qui fait du croyant qui réfléchit sur le plan des principes, un théologien, et de ses démonstrations «rationnelles», une apologétique. La ceritude initiale place le croyant dans une condition différente pour spéculer, et cette différence est précisément celle qui permet de distinguer le savoir théologique du savoir philosophique. — On reprochera, sans doute, à cette explication qu'elle fait trop bon marché d'une différence d'attitude entre le «philosophe chrétien» et le théologien ou l'apologiste chrétien (cf. Naud, *op.cit.*, p. 52 ss.); mais justement je crois pouvoir dénier toute signification épistémologique profonde à ces différences d'attitude. Il ne suffit pas, en effet, que la présentation littéraire ou pédagogique, ni même que la présentation logique des arguments soit de type philosophique pour que la pensée, *dans l'intimité vitale de son activité créatrice,* soit vraiment philosophique: dans le cas du croyant elle demeure une pensée théologique. Et il ne sert à rien de promettre de n'accepter en philosophie les arguments que s'ils sont rationnellement démonstratifs: comment honorera-t-on cette promesse si l'on ne peut hésiter *réellement* sur le parti que doit prendre la

Pour abandonner ce caractère «hypothétique» et devenir jugement, l'énoncé en question devra subir de la part du chercheur qui l'a pris pour hypothèse, une critique radicale, épuisant toutes les raisons concevables d'en douter. Et, insistons-y car c'est fondamental, il faut que la raison du chercheur passe effectivement par l'angoisse d'un doute authentique, car elle doit, pour juger elle-même, soupeser personnellement, *en les vivant,* les pensées négatrices de son hypothèse. A ne considérer, au contraire, que les arguments favorables à l'énoncé, on ne traiterait pas l'énoncé comme une véritable hypothèse, mais comme une thèse. C'est l'attitude psychologique de celui qui croit à la vérité de l'énoncé qu'il démontre, non l'attitude de celui qui la vérifie.

Mais défendre une thèse, édifier un plaidoyer pour arracher le consentement d'*autrui* à un jugement déterminé, c'est parfois, c'est même souvent exercer avec habileté une activité intelligente, ce n'est pas faire œuvre de science. Et quand la thèse en question est un dogme, c'est faire de l'apologétique, de la critique théologique ou, tout simplement, de la théologie, non de la philosophie.

Le doute méthodique, universel n'est pas l'unique procédé valable en philosophie, néanmoins le doute effectif, la suspension d'assentiment, la mise en question réelle de tout énoncé *avant* d'y adhérer comme à un jugement, est la condition *sine qua non* de la philosophie, comme de tout savoir rationnel, de toute science véritable.

Ces réflexions nous mettent, semble-t-il, en mesure de répondre à la question qui nous était posée. On voulait savoir si le dogme chrétien pouvait servir d'hypothèse en philosophie. Oui, répondrons-

raison, éprouver, soupeser vitalement les raisons en sens contraires ? Pour que la raison expérimente la valeur d'un argument, il faut qu'elle constate *que c'est par lui que la certitude entre dans l'esprit.* Si la certitude y est installée dès avant toute recherche, cette expérience est radicalement impossible. Dans le domaine où il croit, le croyant ne peut que théologiser, non philosopher. — A noter encore que cette situation n'est pas propre aux catholiques. Les chrétiens des autres confessions ne connaissent pas des articles de foi aussi nombreux ni aussi clairement définis, la condition faite à la pensée y reste néanmoins fondamentalement identique. Comme l'assurait naguère un éminent penseur protestant: «sur un point... toutes ces théologies sont unanimes: il y a eu un révélé et celui-ci n'est pas justiciable du «plus ample informé», en ce sens que le «plus ample informé» ne pourra jamais que confirmer et éclairer plus vivement le «révélé» authentique.» A. Reymond, *Philsophie et théologie dialectique (Rev. de théol. et de philos.,* 23, 1933), p. 277.

nous hardiment, mais à une condition précise: pour qu'il remplisse effectivement cette fonction scientifique, il faut qu'il puisse subir les assauts du doute et cela *dans l'esprit même qui se le pose devant la conscience en qualité d'hypothèse*. Cela équivaut à dire que le dogme chrétien pourra servir d'hypothèse à l'esprit qui ne s'y attachera pas avec une confiance totale, qui ne lui donnera pas un assentiment sans réserve, qui, en d'autres mots, n'y croira pas au sens fort et strict du terme croire, mais seulement, et au maximum, à la façon dont le débutant doit croire à l'enseignement de son maître, c'est-à-dire d'une foi *provisoire*. Pareille adhésion est théoriquement possible, et partant le dogme peut devenir hypothèse scientifique; mais une telle adhésion provisoire, sujette à révision et abandon éventuels, ne peut par définition exister dans l'âme du croyant envers les dogmes de la religion. Un chrétien ne mérite cette qualification, n'est «fidèle» précisément que s'il accepte le dogme, non comme un simple énoncé, mais comme un jugement fermement établi, avec une foi proprement dite et non au titre de simple probabilité, si éminente fût-elle, comme cela est requis dans le cas de l'hypothèse de travail.

Une conclusion en résulte, paradoxale assurément, mais inéluctable: le dogme chrétien ne peut jouer le rôle d'hypothèse que dans la recherche de l'homme de science incroyant ou infidèle.

Chez un chrétien cette fonction ne pourra être attribuée au dogme que si ce chrétien accepte de tirer le dogme de l'abri de la foi, que s'il consent à mettre sa foi en doute, c'est-à-dire s'il veut courir le risque de perdre sa foi, d'abandonner son dogme, d'être infidèle au moins sur ce point, c'est-à-dire s'il envisage sérieusement l'éventualité de devenir hérétique ou totalement incroyant ([51]).

([51]) Cette conception d'une théologie «naturaliste» devait logiquement réapparaître au siècle des lumières. Elle trouva sa formulation la plus complète sans doute chez G. Hermès qui la fonda sur le doute méthodique, comme une philosophie précisément (voir A. Thouvenin, art. *Hermès, Dict. théol. cath.*, VI 2, Paris 1920, col. 2288-2303). Sur les conceptions successives et les tâches de la théologie catholique, on consultera M.-J. Congar, art. *Théologie,* dans *D. T. C.*, XV, 1, Paris 1943, col. 341-502 (avec une abondante bibliographie choisie), mais on se reportera surtout à l'exposé, particulièrement sagace, de René Draguet: *Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui* (*Revue catholique des idées et des faits,* Bruxelles 1936, 7 fév., p. 4-7; 14 fév. p. 13-17); à noter spécialement pour notre propos, p. 15, la pertinente distinction entre l'histoire des dogmes, qui est «une science rationnelle», «et la théologie positive... qui étudie le passé du dogme à la lumière que jette sur lui le ma-

De telles dispositions d'esprit se rencontrent dans le christianisme, mais seulement chez les chrétiens indifférents, ignorants du dogme ou en voie d'apostasie. Pour une conscience qui refuse de courir les risques susdits, qui repousse au contraire le doute comme une tentation et qui tient pour péché de prendre seulement en considération la contradictoire du dogme, de lui accorder la moindre possibilité d'exprimer la vérité scientifique, pour une telle conscience il n'y a aucune possibilité de traiter le dogme comme une hypothèse ([52]). Toujours, pour un esprit ainsi disposé, le dogme aura la fonction d'un théorème, d'une thèse, non celle d'une hypothèse.

La nécessaire déviation apologétique de toute entreprise chrétienne à visée philosophique et l'inutilité de la philosophie pour le Chrétien — deux faits évidemment solidaires — ont été exprimées recemment par un théologien protestant en des termes qu'il n'y a pas à retoucher: «Comment la raison, don de Dieu, pourrait-elle arriver à des conclusions contraires à celles de la foi, cet autre don de Dieu ? D'où cet effort d'ajustement contrôlé si fréquent chez le chrétion philosophe. Mais outre qu'il arrive mal à éviter toute conta-

gistère infaillible de l'Église». La similitude des méthodes (historiques en l'occurrence, philosophiques ou philologiques en d'autres cas) ne doit pas nous abuser sur la nature véritable d'une science pratiquée sous la direction du dogme: toujours elle sera théologique. Et, j'y insiste, je ne mets en cette appréciation rien de préjoratif, mais seulement un souci de clarté qui serait mieux partagé, sans doute, si les théologiens actuels acceptaient leur condition aussi volontiers que le faisaient leurs prédécesseurs médiévaux.

([52]) «La foi, disait l'abbé de Broglie, c'est la conviction permanente de certaines doctrines, accompagnée de l'idée que les croire est un devoir, et que les mettre en doute est une pensée coupable». (Phrase rapportée et commentée par L. Brunschvicg, *La Raison et la Religion,* Paris 1939, p. 257). — Au sujet des dogmes un certain relativisme, plus précautionneux cependant que celui du modernisme, tend à se réintroduire de nos jours dans la théologie catholique elle-même; voir par exemple: A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* 3° éd. Louvain-Paris, 1961, p. 185-188, où l'on utilise à cette fin l'intentionalité de la phénoménologie. Il n'en reste pas moins impossible de détacher totalement le dogme du dogmatisme. Dans cette même mesure précise demeurent insurmontables aussi les objections faites ici à l'utilisation de dogmes comme hypothèses scientifiques par les croyants. Même courant chez les protestants (voir P. Thevenaz, *L'Homme et sa raison,* Neuchâtel, 1956, 2 vol.) et naturellement moins fortement endigué par l'autorité et la tradition écclésiastiques; mais là-même subsiste l'obstacle, car la méthode de la foi c'est la fidélité, ainsi que le reconnaît Thevenaz, *op.cit.,* I, 323, fidélité d'abord à une personne certes (ou à des institutions), mais ensuite et toujours, dans une certaine mesure qui fait justement notre difficulté, *fidélité à une profession de foi.*

mination apologétique, car le chrétien philosophe sera toujours tenté de réduire les formes de pensée qui ne s'ajustent pas à sa foi, on se demande toujours pourquoi le chrétien s'attarde à l'exploration d'une voie qui de son propre aveu ne peut mener à rien d'essentiel» ([53]).

La conclusion a été donnée par le même théologien: «Par quelle hypocrisie inutile admettrait-il (le chrétien) de faire abstraction de ce que sa foi lui apprend. Le chrétien ne peut admettre de philosopher qu'en tant que chrétien, mais est-ce encore philosopher et pourquoi donc philosopher même comme chrétien ?» ([54])

V. *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?*

Apparemment nous pouvons réexaminer maintenant avec profit la question posée naguère par E. Bréhier. Après toutes les distinctions que nous avons opérées, peut-être nous sera-t-il permis d'entrevoir une réponse suffisamment nuancée pour faire droit à toute la complexité des faits observables dans l'histoire de la philosophie et pour intégrer les vérités partielles qui se sont heurtées, plutôt vainement il faut en convenir, dans les controverses de toute une génération.

Y a-t-il une philosophie chrétienne ? S'agit-il de répondre à la question de droit, à celle de savoir si une philosophie qualifiable de chrétienne *peut exister* ? Nous admettrons sans résistance qu'il est possible à une philosophie rationnelle d'accepter, dans sa texture même, des idées, des dogmes chrétiens, sous forme d'hypothèses d'abord et même, après vérification éventuellement favorable, sous forme de jugements scientifiques. En cette dernière qualité, certes ces jugements ne seront plus intrinséquement affectés de la note chrétienne, ils seront simplement démontrés, vrais, scientifiques. En vertu de leur origine néanmoins, ils demeureront toujours qualifiables de chrétiens.

Par là une philosophie entière peut être éventuellement qualifiable de chrétienne. exactement comme telle autre peut-être dite kantienne, averroïste... ou comme une géométrie est appelée euclidienne riemannienne, etc., selon l'origine des hypothèses de base.

([53]) Paul Arbousse-Bastide, *Les voies de la raison et la voie de l'amour* (*Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, p. 69-115), p. 97. Tout cet article, d'une sincérité et d'une générosité remarquables, fourmille d'idées admirablement formulées.

([54]) *Op.cit.*, p. 99-100.

En plus de cette «philosophie chrétienne», exclusivement praticable, nous l'avons vu, par des philosophes infidèles ou, à tout le moins, insouciants de la foi, peut-il exister une «philosophie chrétienne» praticable par des fidèles fermement attachés aux dogmes du christianisme ? Malgré les efforts des Gilson, Maritain, Bogliolo, Naud et de tant d'autres théologiens ([55]), pour démontrer la possibilité de maintenir le caractère intrinsèquement philosophique d'une spéculation dirigée *positivement* par la foi, cette spéculation est nécessairement œuvre de théologie et non de philosophie, tout au plus sera-t-elle une critique théologique de la philosophie, mais jamais un travail proprement rationnel.

L'impossibilité de distinguer de la théologie une philosophie chrétienne ainsi conçue a été mise singulièrement en relief dans les difficultés éprouvées et avouées par J. Maritain, lorsqu'il a tenté de définir le statut d'une morale chrétienne *philosophique*. Cette morale qu'il qualifie de «philosophie morale adéquatement prise», parce qu'elle tient compte des révélations de la foi touchant la situation et la destinée effectives de l'homme, est pour ce thomiste une science «subalternée» à la théologie ([56]). La condition de cette discipline est

([55]) Cette appellation me paraît suffisamment justifiée par tous les éclaircissements antérieurs. Certes, un Gilson par exemple pratique avec compétence les méthodes philosophiques et historiques, néanmoins, lorsqu'il les utilise dans les domaines où il s'estime éclairé par des révélations surnaturelles, il est loisible de constater que ces disciplines sont pour lui de simples «auxiliaires». Utilisées à des fins qui leur sont étrangères, elles ne sont plus elles-mêmes, mais deviennent parties intégrantes de la théologie. — A l'appui, qu'on me permette encore de citer cet aveu significatif, noté au hasard, dans une publicité faite pour les *Archives de philosophie*, publiées par les Jésuites français: «*Dans les limites de l'orthodoxie catholique*, fidèle à l'esprit de S. Thomas et de la philosophie traditionnelle, mais indépendantes de toute école systématique, les *Archives* s'efforcent de travailler *au progrès des sciences philosophiques* en toute loyauté, et n'ont d'autre but que de se mettre au service de la vérité» (couverture de J. de Tonquédec, *Immanence*, 3è éd., Paris, 1933). Le début de la phrase dément la fin et prouve combien de telles entreprises justifient mal leur titre. Elles concernent sans doute les matières inscrites et les méthodes pratiquées dans les classes de «philosophie» des séminaires et non par celles des classes de «théologie»; mais une répartition pédagogique traditionnelle peut expliquer certaines méprises, elle ne suffit évidemment pas à fonder le caractère philosophique du premier cycle des études ecclésiastiques.

([56]) Cf. J. Maritain, *Science et Sagesse*, Paris, 1935; spécialement p. 134 ss et 311 ss.

bien telle en effet. Lorsqu'elles sont pratiquées par des croyants authentiques et en des matières où Dieu est censé leur avoir donné sa propre connaissance en participation, la morale, mais également les autres disciplines scientifiques (métaphysique, histoire des dogmes, exégèse, etc.) deviennent des sciences ainsi subalternées à la théologie et, par suite, des disciplines, elles-mêmes, théologiques.

Afin d'éviter cette conclusion logique, un effort énergique a été fait, par l'école de Louvain notamment, pour limiter l'influence de la foi. En n'exerçant qu'un contrôle purement «négatif» sur une recherche, la foi laisserait intact son caractère proprement rationnel, philosophique ([57]).

C'est le moment de rappeler qu'en bien des problèmes philosophiques, en logique par exemple, les catholiques n'estiment pas bénéficier de révélations surnaturelles. En ces domaines les chrétiens philosophes se trouvent donc dans la même condition que leurs confrères incroyants. D'où les contacts et les collaborations que l'on observe de nos jours entre croyants et incroyants en de multiples domaines de la recherche. Rapports d'autant plus fréquents que le prestige moderne de la science a suscité en certains milieux chrétiens une tendance très accusée à étendre le domaine de la raison et à restreindre, en revanche, la zone éclairée par la foi. Chez de nombreux croyants se manifeste une véritable prédilection à n'étudier que ces régions du savoir où les facultés naturelles sont les seuls moyens dont l'homme dispose pour s'orienter. Si bien même que le profane s'étonne parfois de voir la logique, l'histoire de la philosophie, la patristique et l'érudition en général absorber tous les efforts d'esprits qui, en vertu de leur profession, de leur appartenance au clergé notamment, devraient plus normalement se sentir attirés par l'apologétique, l'exégèse ou l'histoire des dogmes. Ceci pour expliquer que, sur de nombreux points du front de la science, les savants chrétiens luttent dans un coude à coude fraternel avec les savants incroyants. Mais ce fait ne doit pas nous en faire oublier un autre, celui qui est précisément ici en question, à savoir que, dans les domaines où la foi l'éclaire, le savant chrétien ne peut pas pratiquer une science strictement rationnelle, mais seulement la dis-

([57]) Voir les travaux signalés plus haut, notes 13 et 14. Mgr Louis De Raeymaeker, actuel président de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, a réaffirmé la tradition de l'école de Mercier et de Noël, non sans peut-être quelques concessions de forme à l'école de Gilson, dans *Le climat doctrinal chrétien et la philosophie* (*Revue philosophique de Louvain*, 46, 1948, p. 448-462).

cipline théologique correspondante. A l'examen, en effet, le caratère purement négatif du contrôle exercé par la foi se révèle un vain mot.

On nous propose de ne prendre pour de la théologie que les recherches comportant «un appel *formel* aux lumières de la foi» ([58]), uniquement «la réflexion qui fait *explicitement* appel aux dogmes révélés» ([59]). Mais comment ne point y voir une solution purement verbale ? Comme le faisait déjà remarquer le P. Baudoux, on ne saisit pas bien en quoi pourrait consister une assistance purement négative ([60]). C'est donc à juste titre qu'un thomiste insistait récemment sur l'impossibilité pour une philosophie d'être qualifiée de chrétienne en un sens purement extrinsèque. Si une philosophie est chrétienne «dans sa source causale», déclarait Bogliolo, elle est nécessairement chrétienne aussi «dans sa structure intrinsèque» ([61]).

Où l'accord doit cesser avec ce thomiste perspicace, c'est lorsqu'il se croit autorisé à déduire de ces principes que les croyants peuvent édifier autre chose qu'une théologie avec leurs dogmes comme «source causale». Cela n'est possible que chez les incroyants, car eux seuls peuvent construire une philosophie éventuellement ouverte aux influences du dogme chrétien, c'est-à-dire ayant cette «source causale», mais où, en même temps, *ces éléments sont assimilés par la vie rationnelle au lieu d'assimiler celle-ci, de la faire servir à leur propre fin.* On a défini la théologie une «sagesse installée au cœur du mystère chrétien et organisant à sa lumière tout le vrai qu'elle peut atteindre» ([62]). Mais «la réflexion qui fait explicitement appel aux dogmes révélés» ([63]), n'est évidemment pas seule à organiser le savoir à la lumière de la foi. Comme si un appel implicite, voire même un appel inconscient aux dogmes n'affectait pas la structure logique d'une démonstration !

A ceux qui réfusent d'accorder le nom de philosophie aux spéculations inspirées par les dogmes, quelle que puisse être la modalité de cette influence (hormis celle, expliquée plus haut, d'une action

([58]) F. Van Steenberghen, *La philosophie de s. Augustin* (*Rev. néoscol. de philos.* 35, 1933), p. 126.

([59]) Joseph Huby, *Sagesse chrétienne et philosophie* (*Études*, 1932, vol. 211, p. 513-533), p. 526.

([60]) *Cf. Antonianum*, 11, 1936, p. 550s.

([61]) Bogliolo, *op.cit.*, p. 241.

([62]) Huby, *loc.cit.*

([63]) *Ibid.*

sous forme d'hypothèse authentique), on reprochera facilement de verser dans le «philosophisme» ([64]). Pourtant ce n'est pas oublier les limites de la condition humaine que d'exiger le respect absolu de la distinction des méthodes entre la philosophie et la théologie. On peut du reste considérer cette dernière comme totalement illusoire sans, pour autant, s'exagérer les vertus de la philosophie et des sciences humaines en général. Avec un catholique comme F. Sirchia, on prétend seulement que «la philosophie n'est pas autre chose que le point de vue de la raison concernant la réalité» ([65]), et avec le protestant P. Arbousse-Bastide on estime que celui «qui a résolu de marcher seul ne doit pas ruser avec cette solitude qui l'honore» ([66]). Trop souvent, ce qu'on nous présente comme «le point de vue de la raison», est celui de la raison *plus la foi,* c'est-à-dire celui de la théologie.

En résumé, la surnaturalisation de la théologie chrétienne, opérée par S. Augustin, n'a pas restitué aux fidèles la possibilité effective de s'adonner à une philosophie authentique. La cause en est que les théories sur la foi ont beau varier, elles ne changent pas les effets psychologiques de la croyance. Quel que soit le nom qu'on lui donne: «sagesse», «philosophie», etc.; le seul savoir suprême praticable par le chrétien est, maintenant comme dans les premiers siècles du christianisme et comme dans le judaïsme alexandrin déjà la spéculation théologique. En ce sens, Pierre Damien et Bernard de Clairvaux étaient dans le vrai ([67]). Mais il faut dire aussi qu'à l'encontre de leurs contemporains ouverts aux influences non-chrétiennes de l'antiquité renaissante ou de l'arabisme, ces saints moines demeuraient en communion intime, vécue, avec les traditions les plus authentiques du christianisme.

Du droit venons au fait, à l'autre sens de la question de Bréhier:

([64]) Voir l'article cité du P. Huby, p. 532 s, où il développe une idée du P. Rousselot.

([65]) F. Sirchia, *Esiste una filosofia cristiana ? A proposito dell' opera omonima di M. Nédoncelle* (*Rivista di filosofia neo-scolastica,* 50, 1958, p. 268-275), p. 273.

([66]) Dans le recueil *Le Problème de la philosophie chrétienne,* Paris, 1949, p. 115.

([67]) «Si, comme on doit le croire, la religion chrétienne est toute la vérité, la soi-disant sagesse humaine est vaine, pernicieuse; choisir entre la théologie et la philosophie, c'est choisir entre Dieu et le diable». Ce jugement célèbre de Pierre Damien (*De praescriptione haereticorum,* VII, 9, trad. A. Reymond, dans *Philosophie et théologie dialectique*; *Revue de théologie et*

y a-t-il, c'est-à-dire existe-t-il, a-t-il jamais existé une «philosophie chrétienne» au sens propre et véritable ?

Commençons par porter un jugement sur les analyses et sur les conclusions négatives de Bréhier. Ces conclusions ne peuvent nous étonner. Elles étaient même inévitables: acceptant, avec les historiens catholiques, de rechercher la philosophie chrétienne chez les théologiens, il était fatal de ne l'y point rencontrer. En faisant le tri entre les éléments issus de la révélation et ceux qui provenaient de la philosophie grecque, on arrivait à conclure que la totalité des éléments philosophiques observables dans la spéculation chrétienne était d'origine hellénique et profane. Comment s'en étonner puisque, a priori maintenant, nous savons qu'il ne pouvait en aller autrement ? A partir de la foi et en se maintenant dans la foi, on ne peut créer du philosophique, du scientifique, — nous avons vu pourquoi — on ne peut que critiquer ou utiliser la philosophie et la science élaborées selon les méthodes rationnelles par la pensée libre, rationnelle justement. C'est une pure tautologie d'affirmer que les éléments philosophiques de la théologie sont d'origine philosophique. En un sens donc Bréhier n'avait pas tort, seulement il ne prouvait rien.

Ce ne sont pas les spéculations de théologiens qu'on aurait dû étudier pour savoir si le dogme chrétien avait influencé la philosophie. A cette fin, il fallait plutôt examiner les systèmes de penseurs non-chrétiens, ou de chrétiens suspects de tiédeur, de tendance hérétiques, d'indifférence ou d'indépendance. Nous n'avons pas le loisir d'entreprendre ici une telle enquête, mais on peut bien penser que si, au lieu de passer en revue les opinions de S. Augustin, de S. Anselme, de S. Thomas ou même de Lamennais, comme l'a fait Bréhier, nous nous appliquions à rechercher s'il y a des idées chrétiennes qui ont servi d'hypothèses et qui ont été incorporées dans l'éthique d'un Bergson ou dans les philosophies existentielles contemporaines, il n'est pas probable que nous revenions comme lui les mains vides. Qu'il me suffise ici d'en appeler au témoignage, non suspect, de L. Brunschvicg qui proclamait: «je ne me renconnaitrais pas moi-même dans ce que je pense et dans ce que je sens s'il n'y avait pas eu tout le mouvement du christianisme» ([68]).

de philosophie, 23, 1935, p. 257) apparaît réellement comme irréformable, du moins en ce qui concerne les domaines sur lesquels la Révélation a porté.

([68]) Cet aveu mémorable a été exprimé dans la discussion qui suivit la communication de Gilson à la Société française de philosophie. Cf. *Bulletin...*, 1931, p. 73. — Comme l'a judicieusement remarqué H. Gouhier (*La philo-*

L'existence de cette influence, de cette «osmose», selon l'heureuse expression de Nédoncelle ([69]) — dont par ailleurs je ne puis partager l'opinion sur le caractère philosophique de la spéculation des croyants conscients et fidèles, — est un fait de civilisation. Aussi deviendrait-il, sans doute, plus apparent si nous le contemplions de plus loin, d'un autre monde de pensée. Regardée des Indes ou même des pays musulmans ([70]), une bonne partie de la philosophie européenne sinon sa totalité sera facilement qualifiée de chrétienne, exactement comme le christianisme sera, et tout compte fait assez justement sans doute, confondu avec l'Europe et les colonies que ce continent a établies en d'autres parties de la Terre, singulièrement en Amérique.

En plus de cet emploi légitime — et formel, notons-le — de l'expression «philosophie chrétienne» pour désigner des systèmes de pensée ayant incorporé des suggestions chrétiennes, peut-on envisager une autre acception valable, étant donné le sens donné de nos jours au terme philosophie ?

Ce qu'il importe ici de constater c'est que, pendant mille ans, il a bien fallu employer l'expression de «philosophie chrétienne» pour qualifier la vision du monde des chrétiens. C'était alors parfaitement justifié, *parce que le langage du temps ne disposait pour cela d'aucune formule plus adéquate.* Mais les doctrines de S. Augustin sur la grâce actuelle et les corollaires épistémologiques qu'en ont dégagés ses disciples plus ou moins aristotélisants du XIIIe siècle, ont abouti à une utile innovation sémantique: le vieux terme philosophique de «théologie» a pris une spécialisation inconnue des anciens ([71]).

sophie et son histoire, p. 10 s.), deux questions ont été maladroitement «entrelacées»: «quelle fut historiquement l'influence du christianisme sur la pensée philosophique et quel serait le contenu possible à mettre sous l'expression philosophie chrétienne.»

([69]) Maurice NÉDONCELLE, *Existe-il une philosophie chrétienne ?* Paris, 1956, p. 110 s.

([70]) A propos de l'Islam, signalons qu'il fournirait une contre-épreuve intéressante à notre étude sur les conditions de la culture de la philosophie en terre chrétienne. Dans cette autre ambiance religieuse, la philosophie proprement dite n'a-t-elle pas été pratiquée également par de francs hérétiques ou par ceux-là seuls qui acceptaient de mettre leurs croyances en péril ? Que furent les autres penseurs musulmans, sinon des juristes, des polémistes ou des ... théologiens ?

([71]) Une délimitation précise entre philosophie et théologie n'était guère possible avant le XIIIe s., car c'est alors seulement que la théologie prit conscience de son statut propre. Cette acquisition est une conséquence de

Puisque nous disposons aujourd'hui de cette ressource créée par la scolastique, profitons-en pour éliminer toute équivoque: refusons jusqu'au nom même de philosophie à ces spéculations chrétiennes qui, en vertu d'une ambiguïté antérieure, circulent encore sous le couvert de cette appellation, désormais réservée aux spéculations profanes, rationnelles.

Dans un vigoureux plaidoyer pour la thèse intégriste ([72]), Yves Simon affirmait que, chez les chrétiens, non seulement la philosophie était théologique, mais encore la science, l'histoire et toute la culture, jusqu'à la critique littéraire. «La critique littéraire, déclarait-il, doit être théologique pour être pleinement vraie» ([73]). Telle doit être logiquement, en effet, l'attitude des croyants que n'embarrassent pas à l'excès les tactiques apologétiques ou le respect humain. Dans la chrétienté contemporaine, trop de penseurs sont des théologiens qui s'ignorent ou qui dissimulent leur profession !

L'intégrisme de Simon rejoint ainsi le radicalisme du P. Mandonnet qui, avec clairvoyance, dénonçait chez Gilson, dès 1926, la tendance à confondre ce que le XIIIe siècle s'était si bien appliqué à distinguer. A propos de S. Bonaventure et des autres représentants médiévaux de la tradition augustienne, il écrivait: «il est impossible de les traiter en se mettant au seul point de vue rationnel, parce que les preuves ou les préoccupations qui déterminent le choix de

la renaissance d'Aristote, qui permit l'application des idées du Stagirite concernant la spécification et la subordination des sciences à cette spéculation qu'Augustin avait déjà, par sa doctrine de la grâce, placée en dehors du savoir rationnel. Voir: M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe s.*, Paris, 1957. — Périodiquement les théologiens soumettent leur discipline à une réflexion logique plus ou moins approfondie. On trouvera l'un des derniers essais catholiques dans Stanislas Breton, *Logique et théologie* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 44, 1960, p. 409-440). Du côté protestant, voir par exemple les travaux d'Arnold Reymond, réunis pour la plupart dans: *Philosophie spiritualiste*, Lausanne-Paris, 1942, 2 vol., en particulier les études groupées t. II, p. 263-415, sous le titre de «philosophie chrétienne»; ou encore, dans le recueil *Le Problème de la philosophie chrétienne* (Paris, 1949), les articles de Jacques Bois, *Unité du christianisme et de la philosophie* (p. 117-150), et de Maurice Neeser, *La théologie chrétienne peut-elle prétendre à une place dans l'organisme des sciences humaines ?* (p. 151-185).

([72]) Y. Simon, *Philosophie chrétienne. Notes complémentaires*, dans *Études carmélitaines*, 19, 1934, p. 107-119.

([73]) *Op.cit.*, p. 119.

la doctrine philosophique contiennent, explicitement ou virtuellement, un ou plusieurs éléments de foi... C'est pourquoi S. Augustin et S. Bonaventure ne sont pas à proprement parler des philosophes, mais des théologiens, et leur philosophie ne pouvant s'entendre qu'en fonction de leur théologie, c'est de cette dernière qu'il faut partir. C'est pourquoi écrire en titre: «La philosophie de S. Bonaventure» (c'est l'intitulé du livre de Gilson qu'il incrimine), c'est déjà s'engager quelque peu dans une équivoque. Il faudrait dire: la doctrine théologico-philosophique de S. Bonaventure» ([74]).

Il n'y a rien à retrancher à ce jugement prononcé avant les débats sur «la philosophie chrétienne». Le seul reproche qu'on pourrait faire au P. Mandonnet, c'est de ne pas avoir compris que S. Thomas lui-même, en somme, n'avait pas utilisé une méthode tellement différente de celle de Bonaventure. Sur ce point E. Gilson a pris sa revanche. De façon assez inattendue il a fort bien signalé ce fait important: «La tendance générale des historiens de la pensée médiévale, depuis un siècle, fit-il remarquer dans un congrès tenu par les thomistes à Rome, semble avoir été de se représenter le moyen âge comme peuplé de philosophes plutôt que de théologiens... Depuis qu'au XVIIe siècle, la philosophie s'est ouvertement constituée en science séparée de la théologie, on a voulu pouvoir opposer la scolastique, comme philosophie pure, aux philosophies pures qui l'attaquaient... et c'est pourquoi ces théologiens du moyen âge, qui n'en ont jamais écrit une seule durant leur vie, en ont tant composées depuis leur mort...» ([75]). Voilà l'erreur notée et expliquée de facon magistrale. Aussi faut-il se réjouir de la réaction enregistrée par le même historien: «Les recherches historiques tendent de plus en plus à réintégrer ces philosophies dans les théologies qui les contiennent» ([76]).

Il convient assurément d'étudier l'utilisation et la critique des philosophies, opérées par les théologiens médiévaux. Il est même à présumer que leur travail, tout spécifiquement théologique qu'il fût, n'ait pas été stérile en philosophie. Mais l'intérêt philosophique incontestable de la question 84, pas exemple, de la *Ia pars* de la *Som-*

([74]) P. Mandonnet, *L'Augustinisme bonaventurien,* dans le *Bulletin thomiste,* 1926, p. 53.

([75]) E. Gilson, *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique* (*Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationalis Romae anno sancto MCML celebrati,* Rome 1951, p. 131-142), p. 133 s.

([76]) *Op.cit.,* p. 135 s.

me théologique de S. Thomas ([77]) ne nous autorise pas à oublier les contextes psychologiques et doctrinaux de ces recherches, car ils leur confèrent un caractère essentiellement théologique.

Le fait est qu'en dehors des averroïstes, le moyen âge latin n'a guère connu de philosophes authentiques, je veux dire de penseurs chez qui la philosophie n'avait pas subi ce que nous pourrions appeler la transubstantiation théologique. Est-ce au reste surprenant, puisque les autres maîtres étaient des prêtres et des religieux, enseignant dans des facultés de théologie ([78]) ? C'est le moment de se rappeler l'observation du P. Chenu: Albert le Grand et les docteurs de son temps faisaient une significative distinction entre les «philosophi» (les penseurs païens) d'une part et les «sancti» ou «théologi» d'autre part ([79]). Il est vrai qu'à l'époque le théologien n'ambitionnait point d'être pris pour un philosophe...

A l'averroïsme, son rival en aristotélisme, le thomisme contesta toujours le droit d'admettre deux vérités. Il concéda seulement l'existence de deux sciences suprêmes, la philosophie et la théologie. Mais cette subtile distinction constitue plutôt une vue de l'esprit. Si l'on comprend tout de suite que deux vérités ne peuvent indéfiniment s'opposer sans que l'une ne triomphe de l'autre ou que leur harmonie profonde ne finisse par constituer une synthèse supérieure, il n'est nullement prouvé, pour autant, qu'il puisse exister deux sagesses suprêmes, ni surtout que ces deux savoirs, dont l'un est ra-

([77]) Réciproquement, bien des pages et des doctrines épistémologiques de Malebranche, de Berkeley et d'autres penseurs, généralement traités comme des philosophes, furent inspirées par des mobiles théologiques. Tout l'ontologisme d'ailleurs, d'Augustin à Gioberti, a eu partie trop liée avec la mystique et une certaine conception de la religion chrétienne pour être demeuré indemne de contaminations théologiques.

([78]) Les thomistes eux-mêmes le reconnaissent: «Même au temps où une *Faculté des arts* faisait profession de n'enseigner que la seule philosophie et par les méthodes de la philosophie, l'autonomie de cette discipline était bien loin d'une féconde application. Les étudiants se préparaient à la théologie; les études étaient relativement faibles... et le personnel enseignant était instable, parce que lui aussi aspirait plus haut. En conséquence, c'est surtout dans les facultés de théologie qu'on philosophait: condition peu favorable à une autonomie effective». A.-D. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophes*, vol. I, Paris 1939, p. 24.

([79]) M.-D. Chenu, *Les philosophes dans la philosophie chrétienne médiévale* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26, 1937, p. 27-40). On s'étonne qu'une telle constatation ait été présentée sous un titre qui en tienne si peu compte !

tionnel et l'autre à base de foi, puissent être pratiqués par le même penseur. L'analyse des conditions concrètes où opère l'esprit du croyant, dans les domaines censément éclairés par la foi, nous a montré que l'utilisation du dogme comme hypothèse y était exclue ([80]). Au contact de la théologie, «que devient la philosophie» ? demandait naguère le P. Sertillanges ([81]). «Elle perd évidemment son autonomie. Elle entre en symbiose» répondait-il ([82]), espérant encore distinguer chez le chrétien, le cas de la philosophie au service de la théologie et celui de la philosophie travaillant pour son propre compte. En réalité, dans l'esprit du croyant qui pense, cette symbiose est inévitable, mais, en même temps, fatale à l'autonomie de la philosophie. Le sort de celle-ci est semblable à celui de ces «formes substantielles» du thomisme qui perdent leur existence propre et leurs attributs caractéristiques lorsque les éléments qu'elles informent entrent en composition. La distinction entre les deux sciences est purement théorique: elles sont discernables en elles-

([80]) Sans pouvoir y insister beaucoup, soulignons au passage cette impuissance congénitale de la foi vivante à engendrer de la philosophie proprement dite, impuissance que l'histoire de la pensée médiévale constatait sans pouvoir l'expliquer. C'est cette fatalité qui explique, en définitive, pourquoi la philosophie n'évolue, ne progresse, ne vit, n'existe pour tout dire que par la contribution des penseurs incroyants ou peu fidèles. Les croyants ne peuvent qu'essayer de s'approprier des philosophies élaborées par d'autres. Ceci soit dit sans prétendre que l'esprit des croyants est condamné par la foi à la stérilité intellectuelle, mais pour remarquer combien il est vérifiable que, dans les domaines où il y a dogmes, le croyant est condamné à faire de la théologie. Ce dont il ne devrait au reste que se féliciter, pour son compte, puisque par hypothèse il doit simplement s'estimer de la sorte contraint de demeurer dans le vrai. Pour comprendre ce travail, sans cesse renouvelé, de critique et d'assimilation des philosophies profanes par la pensée chrétienne, on doit prendre en considération le pouvoir sélectif, les critères que fournissait «la métaphysique immanente aux dogmes chrétiens» (Régis Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne,* Paris 1931, p. 173). Si E. Bréhier avait été plus attentif à ces virtualités et affinités des dogmes juifs et chrétiens, il n'aurait pas cru avoir éliminé la possibilité d'une spéculation spécifiquement chrétienne par la simple constatation d'un manque de vues théoriques chez les tout premiers chrétiens. Sur la manière dont la philosophie suscite la réaction de la théologie chrétienne, on lira avec profit P. Thevenaz, *L'Homme et sa raison,* 1956, 2 vol.

([81]) A.-D. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophes,* t. I, Paris 1939, p. 12.

([82]) *Ibid.*

mêmes, elles ne sont pas praticables ensemble par le même esprit ([83]). Considérée dans le penseur et à propos des problèmes éclairés par la Révélation, la philosophie ne peut en fait se pratiquer que dans le régime averroïste des deux vérités ([84]) — mais est-il lui-même réellement viable ? — ou dans le régime d'une seule vérité. Ce qui nous ramène inévitablement à la situation dont le thomisme avait précisément espéré faire sortir l'intelligence.

A priori l'historien peut donc s'attendre à rencontrer d'un côté une philosophie authentique, strictement rationnelle, et de l'autre une théologie également exclusive. Est-il besoin d'insister sur la façon dont la réalité, passée et présente, répond à cette attente ? Dans l'esprit d'un homme, la théologie peut se substituer à la philosophie, comme la philosophie à la théologie, mais les deux sciences ne peuvent pas plus y déployer pleinement leur activité que deux formes substantielles informer le même individu. Si la science suprême peut être multiple — c'est le mérite du thomisme d'avoir reconnu ce pluralisme — l'homme est un, et ceci est la vérité de l'augustinisme, opportunément rappelée par Gilson. De sorte que le penseur ne doit pas seulement distinguer entre philosophie et théologie, il doit aussi *choisir* entre elles ([85]). Les espoirs thomistes ont donc fi-

([83]) C'est de la sorte que, pour ma part, je répondrais à la vieille question qui a tourmenté tant de théologiens: «peut-on à la fois croire et savoir un même jugement ?».

([84]) Un dualisme, d'initiative chrétienne cette fois, inspirera plus tard les Réformateurs et nombre de leurs disciples, en particulier K. Barth; mais il est impossible de développer ici, comme elles le mériteraient, une analyse des opinions barthiennes touchant les rapports ou, plus précisément, sur la nécessité de supprimer tout rapport entre la théologie et la philosophie. Au surplus ce dualisme radical a suscité toute une littérature qui, elle aussi, intéresse notre sujet. Voir par exemple: Maurice NEESER, *Réflexions sur les rapports de la théologie et de la philosophie dans la pensée de Karl Barth* (*Revue de théologie et de philosophie*, 23, Lausanne 1935, p. 243-254); Arnold REYMOND, *Philosophie et théologie dialectique*, même revue, p. 255-281); voir aussi, de ce dernier, le recueil: *Philosophie spiritualiste*, Lausanne-Paris, 1942, 2 vol., *passim* (index).

([85]) A la journée de Juvisy (cf. *La Philosophie chrétienne, Juvisy 11 sept. 1933*, p. 63-64), E. GILSON s'étonnait d'une contradiction qu'il croyait discerner dans les propos du P. MANDONNET. Celui-ci admettait d'une part qu'«il y a des rapports de fait entre la foi et la raison, entre la Révélation et la philosophie dans un sujet concret», mais par ailleurs il regardait comme impossible qu'il y ait union et rapport de droit entre philosophie et théologie. Effectivement il faut choisir, mais non dans le sens proposé par Gilson. Avec P. MANDONNET

nalement été déçus. Cet optimisme doit être abandonné, il faut en revenir à la conception ancienne, conservée par les théologiens byzantins et restaurée par les penseurs protestants ([86]): la théologie constitue en fait la «philosophie» des chrétiens ([87]) et non une scien-

(*loc.cit.*) il faut déclarer, et sans réserve aucune: «il n'y a pas d'unité possible entre philosophie et théologie. Si nous voulons une unité, il faudrait en trouver le principe au-dessus de la philosophie et au-dessus de la théologie; or il n'y en a pas, évidemment».

([86]) La controverse qui opposa d'abord rationalistes et catholiques, a suscité chez les protestants des prises de position qui sont, le plus souvent, très caractéristiques de leur attachement à cette façon antique de considérer le christianisme comme valable parce que constituant la vraie philosophie. Outre les études signalées plus haut, note 40, voir un excellent exposé de ce point de vue par Jacques Bois, *Philosophie et religion,* dans les *Études théologiques et religieuses,* Montpellier; 8, 1933, p. 331-348; 9, 1934, p. 35-49, ou encore: Pierre Guerin, *A propos de la philosophie chrétienne* (*Revue d'histoire et de philosophie religieuse,* Strasbourg, 15, 1935, p. 210-242). — On ne s'étonnera pas non plus de trouver chez les Protestants une certaine sympathie pour les conceptions de M. Blondel, malgré le dédain manifesté à leur égard par ce catholique. Tous ces penseurs, à commencer par les Réformateurs, ont eu à cœur de renouer avec s. Augustin par delà la scolastique. Ce n'est sans doute pas un hasard si la première réaction protestante aux négations de E. Bréhier, celle de M. Souriau, *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne* ? (dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 39, 1932, p. 353-385), a prétendu montrer chez le docteur de l'Église d'Afrique la réalisation parfaite d'une philosophie chrétienne. En ce qui concerne les attaches de M. Blondel, voir son article *Le quinzième centenaire de la mort de s. Augustin* (dans la *Revue de Métaphysique et de Morale,* 37, 1930, p. 423-469). Mais comme c'est la scolastique qui, en distinguant philosophie et théologie, a créé le problème ici débattu, on s'expliquera aisément que les autres courants de la pensée chrétienne aient beaucoup de peine à saisir la problématique même de cette question. Il en va du reste ainsi également pour les penseurs rationalistes. Ce qui n'a point facilité la recherche de la solution et n'a peut-être même pas permis, en somme, d'instituer une discussion véritable.

([87]) Dans le catholicisme aussi, les penseurs que ne satisfait plus le thomisme des séminaires, éprouvent la nostalgie de la pensée des Pères. Voir, par exemple, Henri de Lubac, *Sur la philosophie chrétienne. Réflexions à la suite d'un débat* (*Nouvelle Revue Théologique,* 63, 1936, p. 225-253). Cette tendance est celle qui inspire des travaux comme ceux de Claude Tresmontant, spécialement: *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne,* Paris, 1961, 750 p. Il y a là un point de convergence très remarquable entre les divers courants de pensée chrétienne, un véritable «oecuménisme».

ce que les fidèles pourraient pratiquer *en plus* de la philosophie, ainsi que le voulaient thomistes et averroïstes.

Il n'en faut néanmoins pas conclure à la stérilité complète de la tentative thomiste. C'est d'elle surtout que vaut le jugement porté sur le christianisme lui-même par le protestant Thévenaz et que le jésuite André Marc cite et glose en ces termes: «L'affrontement du christianisme et de l'hellénisme nous semble être celui d'une raison philosophique autonome et de la foi en une révélation. Mais la raison autonome, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, la philosophie grecque ne l'a pas connue, et celle-ci, à l'apparition du christianisme, n'était plus ce qu'elle était cinq siècles auparavant. D'où sa faiblesse. Mais grâce au christianisme cette philosophie se ressaisit et découvre «peu à peu ce qui, pour nous aujourd'hui, fait son prix et sa vocation: la raison autonome» (P. Thevenaz, *L'Homme et sa Raison,* t - I, p. 267). Le progrès serait celui d'un savoir où la raison n'a pas encore son autonomie, à un savoir où elle la réalise pleinement ([88]).

Quoi qu'il en soit, en vertu précisément de cette purification réalisée par la philosophie en terre de Chrétienté, refusons le nom de philosophie, même en y ajoutant la restriction de «chrétienne», à ces spéculations de chrétiens que nous savons être, maintenant, des théologies ([89]).

([88]) André Marc, *Raison et conversion chrétienne,* Paris, 1960, p. 123. — Ici devrait logiquement s'amorcer une enquête importante, intéressant d'ailleurs au premier chef l'étude de l'influence chrétienne sur la philosophie occidentale, à savoir le problème de ce qu'on a appelé «la foi philosophique»: question de savoir si la philosophie s'appuie en définitive elle-même sur une croyance, quelles relations une telle croyance a entretenues dans le passé avec la foi religieuse et quelle portée ont eu les efforts des philosophes, surtout depuis S. Thomas, Descartes et Kant, pour fonder l'autonomie de la philosophie. Il faudrait examiner à cette occasion le livre de Karl Jaspers, *La foi philosophique,* traduit de l'allemand par Jeanne Hersch et Hélène Naef, Paris, 1953, et les travaux qu'il a suscités (a noter tout particulièrement, pour notre propos, les suggestives réflexions de Pierre Thevenaz sur le thème de ce livre, dans: *Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi, Revue de théologie et de philosophie,* 3e série, 5, 1955, p. 120-136); mais il n'est évidemment pas possible de nous engager dans ces nouveaux développements.

([89]) C'est pourquoi, malgré la séduction de cet historien subtil, on ne peut non plus reconnaître sans réserve une philosophie authentique dans la spéculation que H. Gouhier décrivait naguère sous le nom de philosophie chrétienne: «Le Christianisme vivant est christianisation et, à côté de philosophie, chrétien ne peut signifier que christianisation de la philosophie: il faudrait

Finalement bien sûr, il faut en convenir, ces distinctions entre théologie et philosophie ne devraient pas demeurer insurmontables, du moins pour les rationalistes. Pour qui nie, en effet, l'origine surnaturelle de la révélation, les spéculations des chrétiens n'apparaissent pas étrangères à l'effort des hommes pour résoudre les énigmes suprêmes de l'être et de l'existence. Or, rien d'humain ne saurait nous rester étranger. En définitive, ce sont donc plutôt les chrétiens eux-mêmes et plus particulièrement les disciples aristotélisants de S. Augustin qui se sont retranchés de la société des philosophes, en revendiquant pour la théologie une lumière propre, imperceptible à l'homme naturel.

Depuis une ou deux générations, nous assistons à un renversement de la démarche: même dans le catholicisme des efforts sont tentés pour réintégrer le théologique dans le philosophique. Il n'appartient assurément pas aux rationalistes de décourager pareilles tendances. Logiquement c'est plutôt à les favoriser qu'ils devraient s'employer. Sans doute même s'y plieraient-ils de bonne grâce, s'ils ne se heurtaient à l'impossibilité de poser la condition première d'un tel dialogue. Là se découvrent, en effet, toute l'équivoque de la situation et le caractère trop manifestement apologétique des entreprises chrétiennes: le fidèle refuse d'ordinaire le moindre péril pour ses croyances, dans le moment même où il les propose comme solutions, mettant bien de la sorte en évidence l'impossibilité où se trouve le dogme de jouer, dans l'esprit du fidèle, le rôle d'une véritable hypothèse de travail. Si Aristote a eu raison de placer le commencement de la science dans la faculté de s'étonner, c'est dans celle de douter, de critiquer, en un mot de penser librement, qu'il faut mettre le principe de la philosophie.

Actuellement de bons esprits semblent attendre des philosophies

écrire «philosophie - chrétienne», le trait d'union marquant l'imprégnation continue du substantif par l'adjectif» (*La philosophie et son histoire,* p. 41). Si l'imprégnation se fait par des suggestions objectives, soumises, en droit tout au moins, aux vérifications critiques de la raison, de manière à devenir de vraies hypothèses, nous sommes en présence d'une philosophie authentique, et intrinsèquement chrétienne (comme il a été expliqué plus haut). Par contre, si cette imprégnation se fait par l'intérieur, par le sujet, par l'assentiment de foi que le penseur donne aux dogmes de sa religion, alors nous sommes en face de la théologie. Il n'y aurait lieu de parler de «philosophie - chrétienne» (avec le trait d'union) que si nous ne disposions pas du terme de théologie, avec le sens précis que lui ont conféré des siècles de scolastique.

de l'existence une solution que n'ont pu apporter les essentialismes traditionnels. Il n'y a pas lieu d'encourager pareils espoirs. Paul Ricœur, qui croit cependant que l'orientation existentialiste actuelle «bouleverse le problème ancien des rapports de la philosophie et de la théologie» ([90]), est obligé de reconnaître, même dans la condition existentialiste, la persistance d'une tension entre les deux disciplines: «l'unité organique qui les tient ensemble et au sein de laquelle les deux disciplines se déterminent simultanément et mutuellement, ne cesse de se polariser entre un projet philosophique et un projet théologique» ([91]). En se préoccupant plus que leurs devanciers de l'individu, de l'être «en condition», les philosophes et les théologiens actuels sont assurés de rencontres plus fréquentes et plus intimes. Un surcroît d'échanges, une intensification de l'«osmose» entre philosophie et théologie doit forcément résulter des conditions présentes, plus concrètes et, d'ailleurs, plus fraternelles de la recherche, mais le «projet» du philosophe et celui du chrétien ne s'en trouveront jamais, pour autant, véritablement confondus: par delà les méthodes et les problématiques qui changent, demeure infranchissable l'opposition entre celui qui cherche et celui qui a trouvé, entre celui qui ne conserve la certitude qu'à condition de ne la point mettre en question, et celui qui doit tout mettre en question, tout éprouver, pour parvenir à la certitude.

Bruxelles François Masai

([90]) Paul Ricœur, *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence* (dans *Le problème de la philosophie chrétienne*, Paris, 1949, p. 43-67), p. 52. Ce penseur dénonce, lui aussi, (p. 43) la «façon abstraite de traiter la question... On commence par *définir* hors de l'histoire les tâches, les droits, les méthodes de la philosophie. On campe en face d'elle une foi chrétienne rapidement identifiée à une de ses expressions théologiques, arrêtée pour toujours sous cette forme... Cette prétention de traiter *a priori* des rapports de la foi et de la philosophie, poursuit-il judicieusement, est contraire au caractère *historique* de la philosophie et de la théologie».

([91]) *Op.cit.*, p. 53.