

## PHILOSOPHIE ET RELIGION EN CHRISTIANISME<sup>1</sup>

Le thème des rapports de la philosophie et de la religion me paraît être une clef importante —et même décisive— pour comprendre d'un part l'évolution de la philosophie en Occident, et d'autre part le sens même de la réflexion philosophique sur le mystère de l'être que l'on voit à l'oeuvre dans la tradition de la sagesse chrétienne, singulièrement chez saint Thomas d'Aquin.

La philosophie occidentale n'a jamais cessé de débattre avec le christianisme. La raison en est que le christianisme, à travers la méditation de ceux qui recherchaient une intelligence plus profonde de la foi, n'a cessé d'explicitier un certain nombre d'«exigences philosophiques»<sup>2</sup>. Chez les Pères, sans doute, on voit deux attitudes se manifester dès le II<sup>ème</sup> siècle. A celle d'un Justin qui, philosophe avant sa conversion, le demeure une fois devenu chrétien en assumant et dépassant tout l'effort de la pensée grecque, répond l'attitude d'un saint Irénée méfiant envers une philosophie qui voudrait transformer la théologie en une pure et simple philosophie appliquée au domaine révélé. A la vérité, ces deux orientations sont plus complémentaires qu'opposées et elles finiront par s'harrmoniser de plus en plus, au moins à partir du IV<sup>ème</sup> siècle latin. De ce point de vue, on peut considérer que saint Thomas, en donnant à la théologie son statut de science, permettra à cette déjà longue tradition de rationalité chrétienne de trouver son aboutissement en lui donnant de passer d'un état d'indifférenciation des sagesse (de la raison et de la foi) à leur distinction dans la cohérence d'un harmonieux ajustement<sup>3</sup>.

Cet effort de synthèse sapientiale sans confusion sera loin pour autant de faire l'unanimité. La pensée moderne se dressera finalement, dans ses courants dominants, contre cette conception d'une sagesse intégrale, une en même temps que différenciée dans les savoirs théologique et philosophique qu'elle intègre et met en oeuvre. Elle puisera une source majeure d'inspiration dans le christianisme de la Réforme<sup>4</sup>. Désormais le pessimisme sur les capacités de la raison humaine, que Luther considérait

---

<sup>1</sup> Ce texte, qui est la propre réflexion d'un philosophe chrétien, n'est pas un commentaire de *Fides et ratio* de Jean-Paul II. Il n'en est pas moins parfaitement consonant à son enseignement, et se veut un humble témoignage de l'immense gratitude de son auteur pour cette très grande encyclique.

<sup>2</sup> Cf. Maurice BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, PUF, 1950.

<sup>3</sup> Cf. Louis GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, <sup>2</sup>1970, pp. 191-299.

<sup>4</sup> Sur cette question des sources réformées de la modernité, cf. Ernst-R. KORN (pseudonyme de Heinz-R. SCHMITZ), «Aux origines de la pensée moderne: Le drame luthérien»: *Revue Thomiste* 71 (1971) 329-348.

comme «l'ennemie-née de la foi»<sup>5</sup>, et le rationalisme le plus accentué s'opposeront moins qu'ils ne se renforceront l'un l'autre dans un même entraînement vers une sécularisation de plus en plus manifeste de l'ensemble de la culture.

La lecture de l'ouvrage de Marcel Gauchet intitulé *Le désenchantement du monde*<sup>6</sup> est à cet égard particulièrement instructive. Se présentant comme neutre, l'analyse proposée engage en réalité une certaine conception du christianisme et de son rôle dans la culture occidentale. La religion étant, selon Gauchet, essentiellement hétéronome, elle est impliquée dans un «jeu» dialectique qui a pour fin de nier la puissance négative et conflictuelle de l'homme envers sa propre nature, envers ses semblables, et, plus largement, envers l'être même. Elle a pour fin d'«institutionnaliser l'homme contre lui-même» et, par là, de neutraliser sa puissance de révolte contre ce qui est, afin de garantir «l'intangibilité des choses»<sup>7</sup>. La reconnaissance d'un Dieu unique, transcendant et créateur, qui est au coeur du monothéisme juif et chrétien, constitue, selon Gauchet, une réappropriation humaine de l'altérité du fondement et engage dans cette mesure un mouvement de sortie de la religion et de sa logique de dépendance. Marcel Gauchet semble incapable de se dégager d'une opposition dialectique de l'hétéronomie et de l'autonomie. Pour lui, la reconnaissance d'un créateur institue une moins parfaite hétéronomie et donc une forme moins typique de religion. Elle débouche même nécessairement sur la prise en compte d'une autonomie qui n'a rien de relatif et dont la logique est en totale contradiction avec l'idée d'un «emboîtement organique entre nature et surnature»<sup>8</sup>. Le christianisme, en portant à un sommet d'exaspération l'opposition dialectique de l'hétéronomie et de l'autonomie par le dogme de l'Incarnation et la «jonction contre nature»<sup>9</sup> qu'il inclut, en disjoignant ainsi définitivement l'humain et le divin, contient en lui-même le principe d'une culture sécularisante de la séparation et du conflit qui est une culture de la sortie de la religion. D'où la conclusion selon laquelle la modernité sécularisante est typiquement chrétienne. Elle l'est grâce à la Réforme qui, à l'évidence, représente aux yeux de Marcel Gauchet le christianisme originel et essentiel.

On dispose donc, avec ce livre, d'une vision cohérente de la modernité. Mais celle-ci n'y apparaît comme fondamentalement marquée par la Réforme (ce qui est vrai) que parce que cette dernière est considérée en quel que sorte comme l'avènement du :

<sup>5</sup> Cf. Ernst-R. KORN, *art. cit.*, p. 343: «En effet, l'idée luthérienne que la raison ne vaut rien, ni dans le domaine de la foi ni dans le domaine de la théologie, cache un conflit latent, car pour Luther la théologie est dominée par des lois qui contredisent. Cette dernière reste l'ennemie-née de la foi. Ennemie tenace que Luther ne cesse pas de combattre [...] Pour recourir à un autre langage qui, pour choquant qu'il puisse paraître, exprime néanmoins une vérité dont il importe de prendre conscience, on peut dire que Luther déclare la raison non seulement areligieuse, mais positivement athée. Que cela entraîne pour Luther tout le contraire d'un athéisme n'infirme nullement cette vérité, mais la rend plus digne d'attention. Car même s'il fallait admettre que le Réformateur affirme la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, l'expression doit être maintenue, parce qu'elle caractérise très justement la place de la raison luthérienne à l'intérieur du domaine même de la foi. C'est là précisément que la raison est non seulement séparée de la lumière divine et incapable d'atteindre Dieu, mais qu'elle apparaît encore comme rebelle à la foi et opposée à la majesté de Dieu».

<sup>6</sup> M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. Voir notre compte-rendu dans *Revue Thomiste* 89 (1989) 461-467.

<sup>7</sup> *Id.*, pp. 10-11.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 197.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 97.

christianisme typique ou à l'état pur (ce qui est pour le moins contestable). Les conséquences philosophiques ont en tout cas l'avantage d'être clairement dégagées: la philosophie en Occident n'est jamais plus purement chrétienne que quant elle obéit à la «logique de l'altérité» et du primat de la négation. Cette logique induit une philosophie séparée et apophatique de l'altérité, à savoir la philosophie moderne (chrétienne en sa modernité). Elle s'oppose à toute métaphysique de l'être et de sa participation analogique (jugée prisonnière du cadre de pensée grec) en raison de la compréhension unitaire et encore centrée sur l'Un-Tout que cette métaphysique est censée impliquer.

Les lignes de force du *Désenchantement du monde* manifestent donc en quels termes la pensée chrétienne se trouve précisément défiée par la modernité. C'est bien la question de la philosophie dans la foi qui est posée. Pour Marcel Gauchet, la «philosophie chrétienne» n'est pas et ne peut être une métaphysique de l'être, mais une philosophie de l'altérité qui a pris conscience de son refus consubstantiel de toute nature et qui se construit sur les ruines de l'être. Elle est la *philosophie de la modernité*, essentiellement dialectique, fondée sur la fécondité supposée de la contradiction et, par conséquent, d'une négativité première et fondatrice dont le sens religieux de l'âme, dans sa double ouverture personnelle et sociale, n'est en quelque sorte qu'une superstructure provisoire. En cela, Gauchet rejoint par mode d'alliance objective tout un courant de pensée sécularisée d'inspiration pourtant différente — pensons par exemple aux contributions du volume collectif dirigé par Gianni Vattimo et précisément dédié à *La sécularisation de la pensée*<sup>10</sup> — qui, marqué par Heidegger, revendiquerait plutôt le patronage d'un nouveau paganisme.

Il est frappant de voir à quel point le thème d'un dépassement de la métaphysique de l'être (frappée du péché originel d'onto-théo-logie) au profit d'une philosophie essentiellement aporétique et négative est aujourd'hui commun à ceux qui (agnostiques ou chrétiens) y voient un aboutissement de l'essence sécularisante du christianisme et même, pour certains, l'émergence heureuse d'un néo-paganisme<sup>11</sup>. Des philosophes chrétiens acceptent désormais volontiers cette perspective d'une raison consubstantiellement païenne, anti-métaphysique parce que divertie d'un consentement à l'être dans l'étant, et d'essence purement négative. L'apophatisme de première intention ou fondateur, qui rend l'être en sa «distance» «non pas "autre" mais "néant" de ce qui est»<sup>12</sup>, est devenu une problématique commune quasiment indiscutable sauf à se disqualifier en se mettant en marge de la modernité. Hegel et Heidegger restent des références majeures. Ce contexte met en évidence la nécessité et l'urgence d'une reprise de la réflexion sur les rapports de la philosophie et de la religion et sur la question de la philosophie chrétienne.

<sup>10</sup> Cf. *La sécularisation de la pensée*. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo, Paris, Seuil, 1988. Nous avons présenté ce livre collectif dans *Revue Thomiste* 89 (1989) 467-470.

<sup>11</sup> Cf. par exemple Pierre MAGNARD, *Le Dieu des philosophes*, Paris, Mame-Éditions universitaires, 1992, p. 302: «Plutôt que de souscrire [...] aux protocoles d'une pensée critique qui limiterait la quête d'absolu au plan de l'action morale, convenons devant ce retour des anciens dieux que quelqu'aient pu être ses prétentions à la découverte du Dieu unique, la philosophie doit confesser qu'elle est foncièrement païenne, parce que naturelle, faire l'aveu de sa condition aporétique, admettre que, toujours en chemin, elle ne saurait se prévaloir de détenir ni le terme ni le commencement».

<sup>12</sup> Stanislas BRETON, *De Rome à Paris. Itinéraire philosophique*, Paris, Desclée De Brouwer, p. 171.

## I. LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DAUS LA CULTURE DE CHRÉTIENTÉ

Il existe plusieurs manières d'aborder le problème de la philosophie chrétienne. Dans la controverse des années 30, et par la suite, c'est du point de vue des rapports de la philosophie avec la foi et la théologie que l'on s'est interrogé sur l'existence de fait et de droit d'une philosophie chrétienne. Cette manière de poser la question est assurément très juste et on ne peut en faire l'économie. Je crois cependant que l'on aurait intérêt, en un premier temps, à prendre les choses d'une manière plus globale, à savoir en partant de la fécondité culturelle du christianisme. Celui-ci, en effet, suscite parmi ses plus beaux fruits de culture l'élaboration d'une sagesse qui inclut à la fois des données théologiques et mystiques et un certain nombre de principes relevant de la rationalité philosophique.

Procéder ainsi à partir de la fécondité culturelle du christianisme, c'est retrouver les véritables assises de la sagesse chrétienne qui appartient en effet au bien commun des chrétiens et donc de la chrétienté. Encore faut-il se faire de celle-ci une idée qui ne l'attache pas d'emblée à une oeuvre trop humaine et placée sous le signe du profane. La notion de chrétienté a été trop directement liée, je crois, à une forme de civilisation chrétienne incluant un certain régime politique typique. On sait que, dans *Humanisme intégral*, Jacques Maritain prônait l'instauration d'une «nouvelle chrétienté» qui fût, à la différence de la chrétienté sacrale du Moyen Âge, profane ou non sacrale<sup>13</sup>. Il n'y avait, dans l'esprit et la lettre de Maritain, aucune espèce d'ambiguïté, mais le concept de «chrétienté profane» est en lui-même suffisamment paradoxal pour pouvoir être compris en un sens réducteur et rejoindre, au besoin, les idéaux d'un christianisme séculier. A la vérité, ce n'est pas au profane qu'appartient la culture de chrétienté, puisqu'elle est *la culture religieuse propre du christianisme*.

Est-ce à dire que le christianisme se résumerait au trésor de culture qu'il porte en lui? Cela n'aurait aucun sens. Prétendre, pour ne retenir que ce seul aspect, qu'une certaine métaphysique en ses fondements essentiels lui appartient ne consiste pas à faire du christianisme une philosophie parmi d'autres. Pour autant la culture de chrétienté, si elle demande à fleurir au coeur d'une oeuvre de civilisation, et comme l'investissant au plus profond, ne saurait jamais se confondre avec elle. En ce sens, il n'y aura jamais de civilisation parfaitement chrétienne...

De fait —et tel est le coeur de notre présente réflexion—, la chrétienté se caractérise principalement comme une certaine sagesse: la sagesse chrétienne. Entrer ainsi par les portes de la chrétienté dans le royaume de la sagesse chrétienne, et jusqu'en l'humanité de sa dimension philosophique, c'est la manière la plus juste —et je crois la plus opérante— de se situer par rapport au processus de sécularisation de la pensée qui caractérise en ses courants majeurs la philosophie moderne. Ce n'est pas aujourd'hui la voie la plus fréquemment suivie par les philosophes chrétiens. Lorsqu'ils ne rejettent pas purement et simplement le concept de philosophie chrétienne, ils interprètent celle-ci, de toute façon, en termes post-métaphysiques. Le nihilisme leur apparaît alors comme le dernier avatar de la rationalité métaphysique, le chrétien se trouvant même sollicité à inscrire sa démarche philosophique daus cette exténuation

<sup>13</sup> Cf. J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1936, *Oeuvres complètes*, Fribourg-Paris, 1984, vol. vi, pp. 437-526.

de la raison métaphysique qui fait place nette à une approche phénoménologique considérée comme la seule possible désormais.

Comment ne pas voir néanmoins ce que recèle toujours de très dangereux pour la pensée chrétienne la tentation de se déterminer en fonction de problématiques qui lui sont extérieures et de chercher à s'y adapter? Ce n'est jamais ainsi que se sont accomplis les grands renouvellements. La rationalité philosophique a été exaltée à outrance et finalement ruinée par le monde moderne. Il y a là un défi majeur pour les chrétiens qui doit les inciter à puiser dans leur propre culture religieuse jusqu'aux fondements de la sagesse qu'elle renferme. La culture de chrétienté est d'essence métaphysique, et c'est par conséquent sur la voie d'un approfondissement des principes métaphysiques en leur source religieuse qu'il revient aujourd'hui, plus que jamais, au philosophe chrétien de s'engager. C'est le seul moyen pour lui de renvoyer les hommes à l'universalité du vrai et à la catholicité de la raison convertie au mystère de l'être. De ce point de vue, le cardinal Hans Urs von Balthasar rappelle opportunément aux chrétiens qu'«il n'est pas question [...] de se rendre facile la pensée, ou de s'en dispenser à partir d'une théologie préconsciente, et de jongler avec les systèmes du dehors. Les chrétiens l'ont souvent pensé, qui revêtaient et déposaient la métaphysique comme un vêtement extérieur; une partie du tragique de l'histoire provient de là [...] *En tant que chrétiens, ils sont toujours des hommes, c'est-à-dire des êtres déterminés par l'acte métaphysique [...]* En ce sens, le chrétien de notre temps est chargé d'être le gardien de la métaphysique»<sup>14</sup>.

Etre le gardien de la métaphysique, cela veut dire que le chrétien doit en retrouver les sources religieuses dans la sagesse chrétienne qui intègre tout l'effort purement rationnel et, tout en respectant sa légitime autonomie, l'ordonne ultimement aux vues surnaturelles de la foi. C'est du cœur même de l'intelligence de la foi qu'est née la philosophie chrétienne et qu'il lui a été donné ce pouvoir d'assimilation et de renouvellement des grandes perspectives de la sagesse grecque. Il est absurde de croire qu'il pourrait en être aujourd'hui autrement.

Certes, la sagesse chrétienne est d'abord une sagesse de salut, et en cela elle se distingue de la sagesse de pure raison vers la quelle s'est orientée la Grèce. Elle se distingue aussi de la sagesse de délivrance caractéristique de l'Inde. La délivrance indienne, en effet, est le résultat d'une quête à la mesure des capacités de l'homme et de son ingéniosité dans cette technique spirituelle qu'est le Yoga. Elle vise ultimement à une coïncidence expérimentée — par delà toute distinction et au-delà du moi apparent et superficiel — avec l'absolu immanent du Soi<sup>15</sup>. Le salut chrétien est au contraire une oeuvre de grâce, un don gratuit, et non le résultat d'une conquête de l'homme. Il n'exige aucune élaboration technique ou méthodique. La sagesse chrétienne, portée par l'espérance de la vision face à face du Dieu transcendant, est donc une sagesse de salut par la grâce. Elle n'est d'ailleurs pas d'abord une sagesse qui viserait à l'accomplis-

<sup>14</sup> H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, 4. *Le domaine de la métaphysique*, t. 3: «Les héritages», Paris, Aubier, 1983, p. 406.

<sup>15</sup> Cf. Olivier LACOMBE, *Indianité. Etudes historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979; ID., *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, Paris, Alsatia, 1956; ID., *L'Élan spirituel de l'hindouisme*, Paris, O.E.I.L., 1986; Louis GARDET et Olivier LACOMBE, *L'Expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981.

sement de l'oeuvre parfaite de la raison, mais une sagesse d'amour. Elle est, en effet, régie par la primauté absolue de l'amour de charité et par l'union mystique qui en résulte pour l'âme que Dieu appelle en son intimité, puisque, dit saint Thomas, «l'amour des réalités qui nous sont supérieures, et celui de Dieu principalement, est préférable à la connaissance que nous en avons»<sup>16</sup>.

Sagesse d'amour théologal, la sagesse chrétienne n'en donne pas moins toute sa place à la rationalité. Elle lui reconnaît même une double charge. En effet, la révélation par laquelle Dieu nous découvre son mystère intime ainsi que la foi par laquelle nous adhérons à celui qui nous parle et à ce qu'il nous révèle de lui-même sont génératrices de réflexion rationnelle. La foi, dans la mesure où, portée par l'amour, elle accueille une vérité objective, est une adhésion intelligente. Or la révélation de Dieu, qui transcende les limites de la nature, n'en suppose pas moins tout un ensemble de vérités naturelles —auxquelles la raison est consubstantiellement proportionnée— dont elle nous parle aussi en leur donnant une incomparable et sublime confirmation. Elle éveille la raison à ces vérités qui relèvent pourtant de sa lumière, mais qu'en raison de sa faiblesse et de la blessure du péché elle n'aurait pu trouver qu'avec de grandes difficultés et de nombreux risques de déviation.

La révélation divine et la sagesse qui grandit en son accueil induisent donc une double réflexion intellectuelle. En premier lieu, au sein même de la foi, la raison est sollicitée à scruter les vérités auxquelles elle croit et à manifester l'ordre intrinsèque qui les unit. La sagesse chrétienne se fait alors, au coeur de la *doctrina sacra*, intelligence de la foi ou théologie. Mais puisque la foi elle-même attire le regard de notre intellect sur les vérités naturelles les plus hautes —celles que nous qualifions de métaphysiques—, elle représente indéniablement pour la raison une convocation permanente à appréhender selon ses propres principes tout l'ordre de ces vérités naturelles. Autrement dit, la foi elle-même appelle la raison à se consacrer à son oeuvre philosophique en la conviant à avancer dans la lumière qui lui est spécifique. D'une certaine manière, il n'est pas faux de dire qu'elle donne la raison à elle-même en la confirmant dans cette quête autonome de sagesse qui lui appartient de droit mais pour laquelle, de fait, elle a besoin d'être confortée (subjectivement et objectivement). C'est en ce sens que la philosophie —particulièrement en sa part métaphysique où, dans et par l'étude du mystère d'être, on accède à sa Cause divine première et créatrice— est partie prenante de la sagesse chrétienne. Ce n'est qu'à l'intérieur de la sagesse chrétienne que la rationalité philosophique se fait plénièrement sagesse.

La foi ne cesse donc d'appeler l'intelligence à l'effort. D'elle-même l'intelligence est désir de vision. La foi qui, par définition, n'est pas encore de l'ordre de l'évidence, n'en comporte que plus profondément et plus vitalement le besoin de comprendre. Nous croyons et, d'un même mouvement, nous voulons comprendre ce que nous croyons. Cet élan vers un savoir toujours plus pénétrant et organisé n'a lui-même de signification que parce que l'intelligence, en appétit connaturel de voir, y est engagée. Elle y est impliquée en plénitude, à savoir avec toutes les interrogations et les exigences rationnelles qu'éveille en elle l'actualité première d'être ou d'exister qui fait que les choses sont.

<sup>16</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* II-II q. 23 a. 6 ad 1um.

D'abord sagesse de foi qui se déploie dans la recherche théologique et s'accomplit dans la contemplation d'amour mystique, la sagesse chrétienne inclut par conséquent une inébranlable confiance dans les ressources ontologiques de la raison. Certes, la révélation de l'Exode doit être légitimement interprétée de manières diverses; elle doit l'être à tout le moins comme une ouverture de l'intelligence métaphysique sur l'absolue primauté dans l'étant — je ne dis pas sur l'étant ou comme s'opposant à l'étant, mais en lui — de l'acte d'être. Que Dieu se révèle comme Celui qui est, à savoir comme l'Être même subsistant ou l'Être qui n'est qu'être, l'intelligence ne peut pas ne pas être éveillée du même coup à la vocation qui lui est consubstantielle: pénétrer le mystère même d'être dans les existants finis sur lesquels elle a naturellement prise.

La sagesse chrétienne inclut ainsi de plein droit la quête du sens métaphysique des choses, et elle intègre en son ordre intime réglé par la foi tout l'effort de la connaissance philosophique. La philosophie de la nature elle-même, qui dans son statut de savoir ontologique est normalement présupposée à la rationalité métaphysique, ne laisse pas indifférente la sagesse chrétienne. La physique philosophique, en effet, ne peut avancer de fait et *in actu exercito* qu'en supposant un certain nombre d'anticipations de philosophie première. Elle ne peut s'achever que sur l'horizon métaphysique de l'étant perçu dans l'autonomie ontologique (relative) que lui confère l'acte créateur. Au vrai, en deçà de l'idée de création, qui suppose la transcendance du Créateur, on ne saurait envisager de cosmologie achevée. Aussi bien d'autres philosophies de la nature prendront forme, par exemple celles qui grandissent dans le climat culturel indien où, sous l'attraction commune, souveraine et transcendante d'une expérience mystique d'identification à l'Absolu indifférencié, le «système» ou «point de vue» pluraliste, dualiste, et physique du *sânkhya* adopte une formulation distincte du «système» ou «point de vue» moniste, non-dualiste, et métaphysique du *védânta*<sup>17</sup>.

Abstraite de son environnement métaphysique et de la subordination que lui impose l'ordre même de la sagesse, la physique philosophique ne peut que subir une véritable hémorragie ontologique et un radical affaissement. L'étude des philosophies

<sup>17</sup> On sait que le *sânkhya* et le *védânta* sont deux des six *darçana* (systèmes ou points de vue) de l'Inde. Cf. Olivier LACOMBE, *L'absolu selon le Védânta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja*, Paris, Paul Geuthner, 1966, pp. 63-64 et p. 376, appendice 1. Cf. Louis GARDET, *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Vrin, 1972, p. 168: «Nous devons, me semble-t-il, prendre garde à ceci: le *darçana* (système, mais aussi point de vue) *sânkhyan* se présente avant tout comme une explication des choses située sur le plan de la philosophie de la nature. Le *védânta*, lui, est par excellence le *darçana* métaphysique de l'Inde. Au lieu de mettre l'accent sur l'incommunicabilité vécue du *purusha*, ce qui entraîne sa pluralité, c'est d'abord à sa non-qualification qu'il va: et le *sânkhya* serait d'accord, pour qui tous les *purusha* sont absolument de même nature, par le fait même qu'ils n'ont pas de "nature". Si nous cherchons une transcription en notre propre langage, nous pouvons dire que, dans la délivrance de l'esseulement final, c'est la saisie de l'acte d'être qui retient le *sânkhyan*. C'est par le pur exister selon sa profondeur métaphysique que le *védântin* essaie d'exprimer le même état d'esseulement. Et ne le percevant pas comme limité, se méfiant, lui aussi, du procédé abstraitif, il ne pourra le voir que tout en tout, toujours semblable à lui-même, absolu et infini, trame substantielle et signification réelle de toute chose. Il est remarquable d'ailleurs que monisme et pluralisme sont ici beaucoup moins différents que nous ne le pourrions croire. La multiplicité des actes d'être, la pluralité infinie des *purusha*, n'empêche que concordent la description même du *purusha sânkhyan* et du *brahman védântin*. C'est qu'il ne s'agit pas, là, d'une pluralité de natures; et le final esseulement yogui n'est point la dérisoire solitude privative d'un être enfermé en ses limites. Il est la solitude comblée d'un "tout". Voir aussi ID., *La Mystique*, «Que sais-je?» 694, Paris, Presses universitaires de France, 1981, pp. 31-36.

modernes de la nature —ce qu'elle nous manifeste de leur absorption dans la science physico-mathématique ou, à l'inverse, dans une certaine métaphysique, ce qu'elle nous révèle dans tous les cas de leur soumission au principe d'immanence comme de la séduction plus ou moins lointaine ou plus ou moins manifeste qu'exerce sur elles une expérience spirituelle d'identité— est significative à cet égard d'une indigence ontologique initiale. Comment cette indigence n'induirait-elle pas parfois la recherche d'un nouvel équilibre dans une sorte de surcompensation métaphysique peuplant son immanence intégrale d'échos poétiques ou mystiques? On peut penser à la *Naturphilosophie* du romantisme allemand, mais aussi aux avancées et aux émergences de la phénoménologie heideggerienne<sup>18</sup>.

Néanmoins, c'est en métaphysique et en anthropologie philosophique que l'influence du christianisme s'exerce de manière directe. Il existe une métaphysique intrinsèque au christianisme qui a pu être progressivement explicitée en ses articulations essentielles par un renouvellement profond de l'effort de la sagesse grecque dans sa recherche de l'oeuvre parfaite de la raison. L'harmonie de la raison et de la foi peut alors «puiser en quelques intuitions fécondes, les unes philosophiques, les autres théologiques» qu'énoncent ainsi Louis Gardet et le Père Anawati: «sens de l'être et analogie de l'être, notion de l'homme qui est union substantielle du corps et de l'âme, et unité de sa forme substantielle, théorie de la connaissance à partir de la fonction abstractive propre à chaque intellect humain, efficace des causes secondes sur leur effet, chacune mue par Dieu selon son mode d'être, convertibilité des transcendants, «métaphysique de l'Exode» où dans l'unité suréminente de l'Être subsistant toutes les perfections divines s'identifient sans se détruire, distinction plus nette de l'appétit et de l'intelligence, dégagant une notion plus pure de la connaissance affective, distinction ontologique de la nature et de la surnature, et insertion vitale de la surnature en la nature»<sup>19</sup>. On pourrait ajouter à cette énumération la conception de l'étant fini comme créé au sens où il dépend totalement dans son être de la Cause première, et aussi la notion métaphysique (et non pas seulement morale) de personne.

La philosophie chrétienne doit donc être d'abord comprise comme intérieurement présente, au titre de sagesse de la raison naturelle, dans la sagesse chrétienne intégrale et, plus largement, dans la culture de chrétienté. Cette approche peut être à bon droit qualifiée de descendante, puisqu'elle consiste, en soulignant la fécondité culturelle du christianisme ou sa culture de chrétienté, à faire apparaître les données métaphysiques qui lui sont immanentes. Si le christianisme résiste à toute réduction à une philosophie, il n'en comporte pas moins un certain nombre de données philosophiques

<sup>18</sup> Cf. Ernst BENZ, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1987, particulièrement le ch. IV: «Les sources cabalistiques de la philosophie romantique de la Nature», pp. 55-67. Cf. aussi Georges M.-M. COTTIER, *Du Romantisme au marxisme*, Paris, Alsatia, 1961: «La réalité, toute la réalité, est «vie»; il n'y a d'autre réalité que cette vie universelle et la vocation de l'individu est de s'identifier à cette vie du tout, de s'y plonger, de s'y perdre, de battre à son rythme et selon ses pulsations profondes. Cette idée est, la plupart du temps, poussée à l'extrême et c'est pourquoi les philosophies romantiques sont en général *panthéistes*. Dieu n'est pas distinct du monde, créateur au-dessus de la création; il est l'âme de cette vie, il est cette vie elle-même. Les philosophies romantiques sont des philosophies de l'immanence: le royaume de Dieu est présent dans la nature et dans l'Histoire».

<sup>19</sup> L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, op. cit., p. 280.

précises qui lui sont intrinsèques et que l'on ne saurait récuser sans le renier lui-même en sa dimension de culture et donc de sagesse rationnelle<sup>20</sup>.

## II. «LA POSSIBILITÉ PHILOSOPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE» OU LA RELIGIOSITÉ DU DÉSIR DE SAGESSE

C'est à une démarche complémentaire, et ascendante cette fois, que nous pouvons maintenant nous livrer. Il s'agit alors pour nous, selon une expression d'Etienne Gilson, de déterminer «la possibilité philosophique de la philosophie chrétienne»<sup>21</sup>. Cette problématique est avant tout proprement philosophique, mais elle demande à être reprise théologiquement en étant en quelque sorte enchâssée dans la démarche descendante de l'intelligence de la foi qui commande tout et que nous avons d'abord évoquée. Telle est en effet la loi du mystère de l'Incarnation où, selon saint Thomas, «on envisage la descente de la plénitude divine dans la nature humaine plutôt que la progression jusqu'à Dieu d'une nature humaine préexistante»<sup>22</sup>.

L'une des voies possibles de la démarche ascendante est de considérer, à la lumière d'une métaphysique de l'esprit, le désir de sagesse en lien avec le désir fondamental de notre intellect qui est identiquement celui de notre esprit. Cet appétit, consubstantiel à la nature de notre esprit comme de tout esprit, c'est le désir naturel de voir Dieu. Je ne puis reprendre en ses divers aspects la très riche doctrine thomassienne sur ce point<sup>23</sup>. Elle n'est pourtant pas toujours énoncée dans la plénitude de sa signification. On en est souvent resté à l'enseignement classique en thomisme du prétendu caractère élicite de ce désir<sup>24</sup>. Après les travaux (parmi d'autres) du Père de Lubac<sup>25</sup> et

<sup>20</sup> Cf. Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961; ID., *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962.

<sup>21</sup> E. GILSON, «La possibilité de la philosophie chrétienne»: *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958) 168-196.

<sup>22</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* III q. 34 a. 1 ad Ium: «In mysterio incarnationis magis consideretur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam perfectus humanae naturae, quasi pra-existentis, in Deum».

<sup>23</sup> Cf. nos propres réflexions dans *Métaphysique et religion. Vers une sagesse chrétienne intégrale*, Paris, Téqui, 1989, pp. 13-28, et dans *L'être et la mystique des saints. Conditions d'une métaphysique thomiste*, Paris, Téqui, 1995, pp. 49-74.

<sup>24</sup> Cf. J.-H. NICOLAS, «Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains»: *Revue Thomiste* 95 (1995) 399-416. Le P. Nicolas s'en tient finalement, dans cet article au demeurant remarquablement informé et pensé, à la position traditionnelle. Il accorde au Père de Lubac que la participation à la béatitude trinitaire étant, de fait, l'unique fin dernière de l'homme, la notion d'une fin *ultime* connaturelle n'est pas retenue par saint Thomas. Mais je ne voit pas que saint Thomas ait jamais soutenu l'ordination de l'homme, en sa nature même, à cette fin dernière surnaturelle. Pour lui, le désir naturel de voir Dieu est bien, chez Thomas d'Aquin, un désir qui «sourit des profondeurs de la nature», et donc nécessaire, mais c'est un *acte délibéré* ou élicite par la volonté, impliqué dans son désir de savoir, et non point un appétit naturel ou un «poids» de nature (*pondus*) antérieur à tout acte élicite. Cf. également Marie-Joseph LE GUILLOU, «Surnature»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1950), repris dans *Le témoignage de Dieu*, Saint-Maur, Ed. Parole et Silence, 1996, pp. 87-88: «Précisons maintenant ce qu'est le désir naturel de voir Dieu. Il s'agit d'un désir de la volonté recherchant le bien propre de l'intelligence et qui comme tel n'est ni conditionnel, ni inconditionnel, ni efficace, ni inefficace. S. Thomas l'appelle un désir naturel parce qu'il découle de la nature intellectuelle comme telle, qu'il est commandé par une connaissance naturelle. Il ne s'agit nullement d'un désir naturel au sens de pur "pon-

de Jorge Laporta<sup>26</sup>, une interprétation aussi restrictive des textes de saint Thomas paraît intenable. L'évolution sur ce point de la pensée du Père Labourdette, reconnaissant sa dette envers Laporta, est significative<sup>27</sup>.

Selon Thomas d'Aquin, le désir de sagesse s'enracine dans l'ordination consubstantielle de la nature spirituelle à la vision de Dieu, et il est même pour nous — en tant qu'appétit de savoir par les causes les plus élevées et, ultimement, par la cause première — le signe et le témoin de cette ordination. En effet, «l'homme désire naturellement découvrir la cause d'un effet qu'il connaît. Or l'intelligence connaît l'être universel, elle désire donc naturellement en découvrir la cause qui est Dieu seul [...] Puisque nul n'a touché sa fin dernière que son désir naturel ne soit satisfait, aucune connaissance intellectuelle ne peut suffire à la félicité de l'homme, sa fin dernière, sans celle de Dieu qui, telle la fin dernière, clôt le désir naturel. La connaissance de Dieu est donc la fin dernière de l'homme»<sup>28</sup>. De nombreux textes parallèles de l'Aquinat pourraient être cités qui, tous, concluent que «toute intelligence désire naturellement la vision de la divine substance»<sup>29</sup>.

Dans toute sa force, comme dans ce qu'elle peut avoir en première approximation de paradoxal, cette doctrine signifie que l'intellect et donc l'esprit sont en appétit de la vision de Dieu — vision qui en elle-même dépasse pourtant infiniment leur capacité naturelle — en raison de leur essence même et non en fonction d'un «vouloir délibéré» du sujet. «Nous avons affaire à une inclination inscrite dans l'intelligence comme telle, et non d'un désir du sujet considéré dans sa faculté spirituelle de désir, qui est le vouloir»<sup>30</sup>. Toute nature intellectuelle — et en conséquence toute nature spirituelle — est susceptible de comprendre tout l'être, *comprehensiva totius entis*<sup>31</sup>. Elle est bel et bien

«*intellectus naturalis*» mais d'un désir élicite, qui objective tout ce qu'implique notre désir naturel de connaître, son accomplissement plénier».

<sup>25</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946 (et nouvelle éd.) Paris, Desclée De Brouwer, 1991; «Le mystère du surnaturel»: *Recherches de Science Religieuse* (1949) 80-121 (repris dans *Théologie dans l'histoire*, II. *Questions disputées et résistance au nazisme*, Paris, Desclée De Brouwer, 1990, pp. 71-107); *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, Aubier, 1965. Voir aussi H. DE LUBAC, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Paris, «Communio», Fayard, 1980.

<sup>26</sup> J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965.

<sup>27</sup> Cf. M.-M. LABOURDETTE, «Chronique de théologie morale»: *Revue Thomiste* 66 (1966) (277-297), pp. 281-289. Voir aussi son *Cours de théologie morale. La fin dernière de la vie humaine (La Béatitude)*, nouvelle édition entièrement remaniée, Toulouse, 1990. Le Père Jean-Pierre Torrell, qui s'en était d'abord tenu à la thèse classique en thomisme du désir élicite (cf. sa recension du *Mystère du Surnaturel* de Henri de Lubac, *Revue Thomiste* 66 [1966] 93-107), s'est finalement rangé à son tour à la position du Père Labourdette. Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin. Maître spirituel*, Initiation 2, Paris, Cerf, et Fribourg, Ed. Universitaires, 1996, pp. 456-464.

<sup>28</sup> THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III ch. 25. Cf. Georges COTTIER, «Intelligere Deum finis omnium intellectualis substantiae (C. G. III, 25)», dans *San Tommaso d'Aquino, Doctor Humanitatis*, Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, 1, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1991, pp. 143-162.

<sup>29</sup> THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, ch. 57. Sur la doctrine thomassienne du désir naturel de voir Dieu, on trouvera une excellente synthèse dans Georges COTTIER, «Le désir naturel de voir Dieu», dans *Quand un homme témoigne de Dieu*. Colloque IV - Père Marie-Joseph Le Guillou, à la basilique du Sacré Coeur de Montmartre, 5-6-7 janvier 1998, Saint-Maur, Ed. Parole et Silence, 1998, pp. 19-46.

<sup>30</sup> Georges COTTIER, «Le désir naturel de voir Dieu», *art. cit.*, p. 38.

<sup>31</sup> Cf. *Cont. Gent.*, II, ch. 98: «Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, *comprehensiva est totius entis*».

une nature, mais elle n'est pas —comme il advient dans l'existence infraspirituelle— étroitement déterminée à son être de nature. Cela est vrai de tout esprit, et donc aussi de l'esprit humain en condition charnelle.

Sans doute l'homme n'accède à l'intellection de l'être que dans le sensible dont il l'abstrait, et il ne connaît les existants qui lui sont supérieurs que par analogie avec les existants matériels. Il reste que, de par sa nature intellectuelle, il appréhende toute chose en référence à l'être, en telle sorte qu'il ne peut pas ne pas aspirer à posséder la connaissance la plus parfaite possible de la cause première de tous les êtres finis sur lesquels il a prise. On peut dire que son poids de nature l'incline à un au-delà de ses forces naturelles jusqu'à la vision de l'essence divine qui dépasse à l'infini toute capacité créée<sup>32</sup>.

Ce désir de sa nature ne saurait être pour l'homme une exigence, puisqu'il n'enveloppe aucun moyen efficace, aucune puissance active de se donner une pareille aperception où «la divine essence est tout ensemble ce qui est vu et ce par quoi (*a quo*) elle est vue»<sup>33</sup>. Mais si le désir de la nature intellectuelle ne peut rien exiger, il n'en comporte pas moins un caractère absolu et nécessaire: *une nature intellectuelle ou spirituelle ne peut pas ne pas désirer la vision de Dieu et elle ne peut, en dehors de cette vision, obtenir un plein apaisement de sa faim consubstantielle*. Le rapport de la nature à ce qui la transcende infiniment, à savoir la vision de Dieu en son essence, ne se resume pas en une simple disposition neutre et indifférente de l'esprit, ou dans une pure non-répugnance. Il engage une ordination nécessaire, bien qu'en elle-même inefficace —que saint Thomas prend bien soin de différencier de la puissance obédientielle spécifiquement présupposée au miracle<sup>34</sup>—, qui est sans proportion aucune avec la finalité transnaturelle, seule susceptible pourtant de combler parfaitement l'appétit de la substance intellectuelle. En ce sens, la nature intellectuelle aspire nécessairement à ce qui ne peut lui être donné, pour la pleine satisfaction de son désir, que *gratuitement*. La nécessité du désir ne préjuge de rien de la réalité effective du don espéré<sup>35</sup>. Cette gratuité du don auquel la substance intellectuelle est consubstantiellement convertie, et par rapport auquel elle est comme en attente, est autre chose et bien plus que la gratuité de l'acte créateur. Le don naturellement espéré de la vision de Dieu déborde infiniment toute mesure créée<sup>36</sup>. En ce sens, le désir de la substance intellec-

<sup>32</sup> Cf. Georges COTTIER, «Le désir naturel de voir Dieu», *art. cit.*, p. 28: «*Desiderium* est un équivalent d'*appetitus*; c'est à partir de ce dernier terme que la signification peut en être fixée dans le contexte de la question qui nous occupe. Il s'agit donc d'un désir naturel qui découle de l'essence de l'homme en tant qu'être spécifié par l'intelligence». *Ibid.*, p. 32: «Il s'agit ici de la tendance naturelle, non élicite».

<sup>33</sup> Georges COTTIER, *Ibid.*, p. 32.

<sup>34</sup> Cf. *In IV Sent.*, d. 17 q. 1 a. 5<sup>e</sup> q. 1a: «De ratione miraculi secundum se sumpti tria sunt: quorum primum est quod illud quod fit per miraculum fit supra virtutem naturae creatae agentis; secundum, ut in natura recipientis non sit ordo naturalis ad illius susceptionem, sed solum potentia obedientiae ad Deum; tertium, ut praeter motum consuetum tali effectui ipse effectus inducatur».

<sup>35</sup> Cf. Henri DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, pp. 116-117: «Si donc le désir est vraiment une "inclination naturelle", il n'est pas pour autant une "inclination suffisante" ou "proportionnée"; il ne désire pas son objet "sufficenter"; ou, en d'autres termes —pas plus que le vouloir élicite et libre lorsqu'il est laissé à lui-même—, il n'y tend "comme il faut", ni "efficacement"; en d'autres termes encore, il n'est pas au principe d'une "activité suffisante" qui constituerait par elle-même, si modeste qu'on la suppose encore, "une certaine possession inchoative". En cet ordre, toute "inchoatio" vient de la grâce».

<sup>36</sup> Cf. Georges COTTIER, «Le désir naturel de voir Dieu», *art. cit.*, p. 41: «C'est une méprise ruineuse que d'absorber la gratuité propre à la grâce et au surnaturel dans la gratuité radicale de la création». Cf.

tuelle est un désir naturel qui, en appelant un accomplissement transnaturel, ne sait pas ce qu'il demande. Il n'est de fait, et à proprement parler, un «désir naturel du surnaturel»<sup>37</sup> qu'au sens où il est en réalité enveloppé, tout en demeurant lui-même, dans la gratuité effective de l'invitation à la filiation divine pour autant que celle-ci donne son sens ultime et plénier à la gratuité elle-même de la création<sup>38</sup>.

C'est, me semble-t-il, par rapport à cet *appetitus naturalis* de la vision de l'essence divine, et en conséquence par rapport à ce qu'il est fondé d'appeler le désir religieux de l'âme, qu'il faut situer le désir de sagesse. En effet, le désir de voir Dieu, qui est de la nature même de l'esprit, est fondamentalement le voeu du lien le plus étroit et immédiat possible avec Dieu. Si l'on veut bien parler du religieux (en utilisant une possible étymologie de ce terme) comme de ce qui relie à l'Absolu de Dieu, il n'est pas douteux que désirer voir Dieu, c'est désirer lui être parfaitement uni. L'esprit, du fait même qu'il lui est propre d'être doté d'un intellect dont la pénétration tient à son intuitivité, ne peut être en appétit de communion sans être en appétit de vision.

C'est une loi métaphysique universelle que l'on ne peut exister sans désirer d'être et, plus profondément encore, sans désirer la source ou la cause première de l'être. Cela veut dire que Dieu, par son efficence créatrice, nous est plus intime que notre intime. Il nous atteint sans intermédiaire dans l'acte d'être qui nous tient hors du néant. Exister en appétit de l'être, c'est exister radicalement en appétit de qui nous donne l'être, à savoir du Créateur lui-même<sup>39</sup>. Cette faim de Dieu est, antérieurement à toute conscience, un désir de ressemblance assimilatrice en quoi se fonde toute possible communion et, par conséquent, le désir religieux de l'âme<sup>40</sup>. Or, en sa plus profonde signification, le désir religieux engage l'inclination même de l'esprit à la vision de Dieu. Le désir naturel de voir Dieu apparaît donc comme le voeu suprême de la soif religieuse inscrite dans le dynamisme d'une nature intellectuelle.

Telle est sans doute la raison première pour laquelle l'appétit de sagesse n'a de sens que greffé sur l'élan religieux de l'esprit. Aussi bien, *il n'est de vraie philosophie que religieuse en son état et en son exercice*. Ce n'est pas seulement une question de fait, mais une question de droit, puisque cette religiosité tient à la nature de l'esprit. Le chrétien, pour qui il ne peut y avoir de désir religieux radicalement purifié et parfaitement accompli que dans la surnaturalité de la grâce sera autorisé à conclure: en réalité, *il n'est de majorité possible pour la philosophie consciente de sa dimension religieuse qu'en christianisme*. La naturelle religiosité de l'oeuvre philosophique ne peut,

---

aussi Henri DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, op. cit., p. 120: «Même s'il n'y avait pas eu la rupture du péché, l'*imago recreationis* n'aurait pu être simplement la suite, le développement naturel ou le «complément logique» de l'*imago creationis*». *Ibid.*, p. 121: «Les *dona gratiae et gloriae* ne sauraient jamais être confondus avec les *dona naturae*»

<sup>37</sup> Cf. Henri DE LUBAC, *Surnaturel*, op. cit., pp. 431-438.

<sup>38</sup> Cf. Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, *Oeuvres complètes*, vol. VII, p. 134: «Dieu aurait pu sans la moindre injustice créer l'homme dans l'état de nature pure, l'homme n'aurait été frustré de rien de ce que sa nature comme telle exige; mais, de fait, Dieu a créé l'homme dans l'état de grâce; disons que de fait il n'aurait pas créé la nature s'il ne l'avait ordonnée à la grâce, et ce mot va très loin. Très loin de Leibniz. Le moindre bien de grâce, dit saint Thomas, est supérieur au bien tout entier de la nature».

<sup>39</sup> THOMAS D'AQUIN, *De verit.* q. 22 a. 2 ad 2um: «In quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite».

<sup>40</sup> THOMAS D'AQUIN, *Contr. Gent.*, III, c. 19: «Omnia appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari».

de fait, conduire celle-ci à son achèvement qu'en la disposant aux confortations subjectives et objectives de la foi. Elle est en fait une philosophie dans la foi, c'est-à-dire une sagesse ordonnée, à l'intérieur de la sagesse chrétienne intégrale —et compte tenu de l'autonomie qui lui est propre—, aux sagesse de la foi.

\* \* \*

Pour achever ces trop rapides réflexions, je voudrais indiquer, sans pouvoir les développer comme il conviendrait, quelques conclusions qu'il me paraît opportun d'en tirer.

L'âge chrétien de la sagesse est, pour la philosophie consciente de ses sources religieuses, un âge premièrement théologique et mystique. En effet, le contexte naturellement religieux de la philosophie est désormais celui de la sagesse chrétienne qui débord largement les frontières d'une sagesse purement humaine et rationnelle. La métaphysique est donc détrônée de sa primauté absolue dans l'ordre sapientiel. Elle se trouve subordonnée à l'intelligence de la foi et à la sagesse des saints. Cette subordination doit être bien comprise. Elle exclut d'abord toute idée d'une philosophie séparée. En revanche, elle n'écarte aucunement la possibilité pour la philosophie de conduire sa réflexion purement rationnelle dans une relative autonomie. Cette autonomie n'est cependant pas exclusive de l'instrumentalisation de certaines données philosophiques par la théologie. L'intelligence de la foi ne peut s'approfondir spéculativement et prendre la forme organique d'un savoir sans l'aide d'une raison métaphysiquement instruite qui intervient alors au titre de servante. Faut-il voir dans ce service religieux une fonction sans lien substantiel avec celle qui appartient à la philosophie au titre de maîtresse autonome en matière purement rationnelle? En d'autres termes, convient-il de distinguer, pour la philosophie chrétienne, une charge strictement profane et une charge sacrée?

Une certaine manière de poser le problème de l'autonomie de la philosophie chrétienne pourrait le laisser croire. Le débat Gilson-Maritain est instructif sur ce point comme sur bien d'autres. Maritain s'employait à défendre l'indépendance relative de la philosophie dans la foi pendant que Gilson insistait sur son appartenance théologique. En réalité, ces deux positions, si on les considère à l'état pur, obéissent à une logique qui paraît aboutir à une impasse. Gilson est peu convaincant lorsque, pour mettre en évidence le contexte théologique de la croissance du savoir philosophique, il tourne le dos à l'économie intrinsèque à la démarche philosophique pour lui préférer une logique proprement théologique. Que, dans l'ordre d'exercice ou d'invention, de grandes questions philosophiques soient posées ou résolues en lien avec une réflexion théologique qui les suscite, qui pourrait le nier? Les plus profondes découvertes métaphysiques de saint Thomas sont contemporaines d'une élaboration théologique. Il reste que saint Thomas lui-même —et pas seulement lorsqu'il s'emploie à commenter Aristote— reconnaît et respecte la spécificité de l'ordre interne au savoir philosophique qui ne s'élève à la connaissance de Dieu qu'en s'appuyant sur l'intelligence de l'étant fini et participé.

A l'inverse, Jacques Maritain ne semble pas plus persuasif lorsqu'il attribue à la philosophie (dénommée alors «adéquante» en morale et «plénierement telle» de manière

re plus générale) un champ d'investigation qui relève normalement de l'intelligence de la foi. Il faut voir là sans doute une conséquence de sa forte insistance sur l'autonomie de la philosophie. A cet égard, on ne saurait trop rappeler que la philosophie, en christianisme, ne se donne pas comme la seule sagesse, mais comme le volet humain et purement rationnel d'une sagesse tripartite dont l'unité prime sur la tripartition. L'autonomie de la philosophie ne peut donc être que relative. Plus encore, elle ne peut être que corrélative de son ministère théologique.

On remarquera qu'il est au moins une donnée commune à la problématique de Gilson et à celle de Maritain. Tous deux posent la question de la philosophie chrétienne presque uniquement en fonction de son rapport à la théologie. Maritain a certes beaucoup approfondi le problème de la mystique chrétienne et de ses rapports à la philosophie, mais cela ne paraît pas avoir joué un rôle déterminant dans sa compréhension du statut de la philosophie chrétienne. Il me semble néanmoins que, tout en convenant du caractère décisif pour l'intelligence chrétienne du couple théologie-philosophie, où la connaissance rationnelle et conceptuelle est omniprésente, on aurait intérêt à considérer le primat de la sagesse des saints sur tout l'ordre de la sagesse. La prééminence mystique tient à la primauté absolue de l'amour théologal en christianisme. Cette précellence de l'amour ne dévalorise aucunement l'exercice conceptuel de la raison, mais contraint la raison chrétienne à reconnaître que le souci de la vérité et l'ardeur que l'on met à la chercher, à la comprendre et à l'exposer, appartiennent à l'excellence de la charité.

Sans tomber dans le grave travers de poser le problème de la philosophie chrétienne en fonction du seul rapport philosophie-mystique, et dans l'ignorance de la nécessaire médiation théologique, il m'apparaît qu'il devrait être formulé en fonction de la sagesse chrétienne intégrale et de son unité ou le mouvement ascendant de la sagesse rationnelle est parfaitement intégré au mouvement descendant propre aux sagesse de la foi. On concevrait mieux alors que l'exercice autonome de la raison philosophique est complémentaire et indissociable de son exercice au bénéfice de l'intelligence de la foi. Bien plus, on comprendrait que ce service de la théologie, soutenu par l'ardeur mystique de la foi illustrée par les dons du Saint-Esprit, est présupposé en réalité à la nécessaire liberté de la réflexion philosophique et à la spécificité de son ordre propre, et qu'il en constitue dans cette mesure le meilleur garant. La philosophie chrétienne gagne sa légitime (et relative) indépendance non point en se détournant de sa condition de servante mais, au contraire, en s'abandonnant à elle sans réserve au sein de la sagesse chrétienne.

L'ordination de la réflexion philosophique aux sagesse de la foi — ordination qui, en fait, est seule à pouvoir donner à la sagesse de raison de parvenir à sa maturité — porte à son accomplissement (c'est-à-dire au-delà d'elle-même) l'orientation théologique propre à la métaphysique. Assurément, c'est l'existant fini (*ens finitum*) comme ayant-d'être (*habens esse*), appréhendé dans la diversité des étants, qui constitue l'objet formel de la philosophie première. Il en résulte pour celle-ci une impossibilité radicale à se constituer en une métaphysique générale. En aucun cas, en effet, elle n'est une philosophie du concept universel d'étant entendu comme ouvrant indifféremment sur le créé et sur l'incrée. Pareil concept est une pure fiction. Nous ne connaissons que des étants finis et participés et c'est pourquoi nous ne pouvons concevoir l'être que comme marqué par cette finitude. Par ailleurs, la métaphysique ne saurait être fondée

que sur un jugement d'existence qui nous interdit de réduire l'étant à un concept abstrait, puisque l'actualité première de l'*esse* qui fait précisément de l'étant un étant est inconceptualisable. Aussi bien le jugement d'existence ouvre-t-il notre concept abstrait de l'étant fini sur la «différence ontologique» par laquelle l'étant (*ens*) n'est pas purement être (*esse*), et qui est constitutive de sa finitude. La non-coïncidence de l'étant avec le pur *esse*, qui souligne sa finitude, témoigne en même temps de la détermination qui lui est essentielle et qui affecte son *esse* lui-même. Dès lors qu'il est toujours l'être d'un étant déterminé à une certaine essence, l'*esse* est intrinsèquement restreint à cette détermination essentielle. Il n'actualise l'étant dans l'ordre absolu de l'exister, il ne lui donne d'être qu'en étant lui-même intérieurement différencié par son appropriation à l'essence de cet étant-ci ou de cet étant-là parfaitement individualisé. Hors de l'étant fini à qui il donne forme d'être au titre de forme des formes, l'acte d'exister (*actus essendi*) n'est rien.

C'est dire à quel point la métaphysique de saint Thomas, arrimée au fini, ne saurait intégrer une problématique «méta-ontologique» où la «différence ontologique» est conçue comme opposition de l'être et de l'étant, à savoir une problématique de la transgression. Celle-ci ne nous ferait pas déboucher sur une transcendance, mais sur un passage à la limite purement immanent, qui ne pourrait se présenter à nous que dissimulé sous le masque du Rien, et chercherait illusoirement, au-delà du créé et de l'incrédé, à nous apprivoiser à un «excès» sans visage. La métaphysique de saint Thomas est éminemment chrétienne en se refusant à faire du fini une sorte de mauvais rêve. Elle n'utilise la négation —le concept de tel étant comporte la négation de l'autre étant et, plus radicalement encore, tout étant nie en lui-même et pour lui-même la division de l'être et du non-être— que pour mieux se dire la consistance et la singularité du fini. Elle se tient donc à l'opposé d'une voie négative fondatrice, qui fait du non-être l'autre de l'être, et qui ne se nourrit en conséquence que d'un impensable «absolu du Néant». Elle ouvre, au contraire, sur la dépendance radicale dans l'être de l'étant limité qui n'est pas Être par identité et qui ne participe pas à l'être de son propre chef. Elle débouche sur une métaphysique de la création dont l'apophatisme ne culmine pas dans un absolu indifférent à l'être, mais dans la suréminence de l'*ipsum purum Esse*, cause première de tout ce qui est.

Ontologie de l'étant fini, la métaphysique n'en est pas moins théologique dans son intention. Son inspiration naturellement religieuse, assumée et accomplie au sein de la sagesse chrétienne, témoigne de ce théotropisme. Elle est une science divine (*scientia divina*) dit Thomas d'Aquin qui revendique fortement le droit de la définir ainsi, puisqu'elle est théo-onto-logique, à savoir toute ordonnée à la connaissance de Dieu comme à son ultime destination<sup>41</sup>.

Pour finir, on relèvera que la philosophie chrétienne s'inscrit —et ne peut que s'inscrire— dans une tradition. Elle a été, en cela, récusée par la philosophie moderne sécularisée qui semble vouloir toujours se mettre en situation de rupture. La tradition dans laquelle elle s'inscrit est celle de l'intelligence chrétienne se donnant à elle-même sa propre sagesse. L'esprit de cette tradition est la catholicité de la rationalité lors-

<sup>41</sup> THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, c. 25: «Ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem».

qu'elle se met au service de la foi comme lorsqu'elle poursuit ses propres objectifs ontologiques. Pour nous en tenir à la dimension philosophique de cette sagesse intégrale, elle est dotée d'une universalité qui, en droit, lui interdit d'être un champ de confrontations entre systèmes inconciliables. Au-delà des diversités possibles et légitimes d'approches et de problématiques complémentaires, elle ne peut être que une.

Le thomisme philosophique n'a donc, à l'intérieur de la sagesse chrétienne, aucun privilège de système. Il n'entend d'ailleurs pas se présenter comme un système parmi d'autres même si, de fait, il peut être perçu de cette manière. Il énonce dans leur vérité, de la façon la plus assurée (mais toujours à reprendre pour une plus parfaite intégration organique), les principes premiers ainsi que les données universelles de la sagesse rationnelle et dispose l'intelligence à leur exploration toujours plus profonde. Il n'est pas exclusif ou excluant, mais il offre au contraire, en raison de sa vérité, la possibilité d'intégrer des problématiques nouvelles ou même des intuitions justes mais conceptualisées de façon erronée dans d'autres approches philosophiques trop fragmentaires. Il témoigne par là de sa vitalité doctrinale en prise sur l'universalité du vrai. Il ne saurait donc être la propriété de personne, même pas de saint Thomas, encore moins de tel ou tel de ses disciples devenus à leur tour des maîtres. Sa catholicité résiste à ce qu'il peut y avoir de partiellement et de provisoirement incommunicable entre les thomismes, et elle est une invitation continue à dépasser les clivages par manière de transfiguration et d'assimilation. Cela veut dire que la tradition de la sagesse chrétienne, jusqu'en sa part métaphysique, est une tradition vivante.

Le thomisme philosophique se nourrit en permanence de cette tradition dont, en retour, il sert la vitalité. En ce sens, il est par essence traditionnel (sans être à proprement parler traditionaliste s'il est vrai que ce terme connote l'idée de restreindre et de figer la tradition). Il est également capable de s'incorporer toute vérité d'où qu'elle vienne. Sa foncière stabilité, loin de le figer, lui permet en toute fidélité cette assimilation organique dans un progrès endogène. Intégral par vocation sans être intégriste, il est totalisant sans être totalitaire. Autant dire qu'il offre à la métaphysique de l'être, au coeur de la sagesse chrétienne, les conditions d'un développement et d'un approfondissement à la mesure de la vérité et de l'universalité de ses principes.

YVES FLOUCAT

Toulouse.