

LA FOI A BESOIN DE LA PHILOSOPHIE

GEORGES COTTIER

C'est en vertu de sa mission d'annoncer au monde la lumière de la vérité salvatrice que le Magistère de l'Eglise se prononce sur la philosophie et sur sa nécessité. Et elle le fait d'un double point de vue.

Négativement d'abord, puisque les chrétiens courent le risque d'être égarés loin des chemins de la foi libératrice et réduits «en esclavage», «par le vain leurre de la philosophie, selon une tradition toute humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ» (Col. 2,8). Positivement ensuite, et d'une manière plus décisive, sur laquelle nous proposons ici quelques réflexions dans le sillage d'*Aeterni Patris*.

Il est remarquable que l'Eglise ait compris l'avertissement de l'apôtre comme visant non pas la philosophie en tant que telle, mais bien un usage dévié et abusif qu'on en peut faire. Bien plus, elle conçoit comme un devoir de promouvoir de toutes ses forces le savoir (*scientia*) digne de ce nom, et de veiller à ce que partout «toutes les disciplines humaines soient enseignées en conformité (*ad normam*) avec la foi catholique, — mais principalement la philosophie, puisque, assurément, la droite régulation des autres sciences dépend d'elle pour beaucoup». C'est pourquoi les études de philosophie doivent être conduites de telle façon qu'«elles répondent au bien de la foi» et soient «en accord avec la dignité même des sciences humaines». Notons-le tout de suite: l'expression «sciences humaines» n'a pas ici la signification qu'elle a prise de nos jours, de disciplines portant sur l'homme par opposition aux «sciences de la nature». Elle désigne l'ensemble des branches du savoir qui sont

à la portée de la raison humaine puisant dans ses seules ressources. On relèvera encore que la préoccupation du Magistère se tourne, comme il est normal, d'abord vers l'enseignement de la philosophie; elle est pédagogique. Enfin, selon le document, la philosophie justement conçue, respecte et favorise l'éclosion des autres branches du savoir humain.

Mais ce sont surtout les formules: «*ad fidei catholicae normam quae et bono fidei apte respondeat*» qui appellent un commentaire. En effet, la philosophie n'est-elle pas niée dans sa nature même par ce jugement qui lui impose d'autorité une *mesure* qui ne lui est pas immanente? La philosophie n'est-elle pas de part en part oeuvre de la raison puisant en elle-même les lumières par lesquelles elle juge, les critères et les méthodes grâce auxquels elle vérifie critiquement le bien-fondé et la solidité de ses propres affirmations? La liberté, au sens d'autonomie, de la pensée n'est-elle pas constitutive de l'activité philosophique, de telle sorte qu'une philosophie pour ainsi dire domestiquée par la foi ne mérite plus son nom?

La réponse à cette objection majeure et récurrente est dans une juste conception des rapports de la nature et de la grâce et, partant, au plan intellectuel, de la raison, envisagée selon ses capacités naturelles, et de la foi.

«Ce n'est pas en vain que Dieu a placé la lumière de la raison dans l'esprit de l'homme, et tant s'en faut que la lumière surajoutée de la foi éteigne ou diminue la vigueur de l'intelligence; elle la parfait plutôt et, en augmentant ses forces, la rend capable de se porter plus haut».

Tel est le principe qui éclaire notre problème. Le Magistère de la foi commence par *reconnaître* la valeur propre de l'intelligence. Il ne s'agit nullement de la brimer ou de la mortifier, mais bien plutôt de la *laisser être*. Il y a davantage: l'illumination par la foi de la raison naturelle a un effet fécondant; celle-ci voit sa vigueur native accrue, elle reçoit une plus grande perfection et des capacités plus élevées. La raison naturelle est respectée et magnifiée par l'accueil de la foi. Ce qui signifie qu'en tant même que raison elle va, sous la lumière supérieure de la foi, être capable de déployer *mieux* et plus intensément toutes ses ressources propres.

On le voit, la considération est existentielle, elle concerne le statut de la raison philosophique. Seule la grâce qui, selon des modalités diverses, dans la foi d'abord, puis dans la contemplation

infuse, et enfin dans le savoir théologique qui suppose la foi, entraîne la raison au-delà de ce qu'elle peut par elle-même, de surcroît la restitue à ce qu'elle est et lui donne d'être pleinement soi à son niveau connaturel.

Il y a donc de la part du Magistère de la foi un acte de confiance dans la raison naturelle, accompagné de la conviction que, pour être en mesure d'exercer ses prérogatives, cette raison a concrètement besoin du secours de la grâce. Celle-ci, loin de la dénaturer, lui permet d'actualiser ses richesses propres. Et si le Magistère s'engage de la sorte en faveur de la raison humaine, c'est parce qu'il sait à la lumière de la Révélation dont il est l'interprète, que cette raison participe, elle aussi, à sa manière et à son niveau, à la lumière divine.

Mais dire que, déjà au niveau naturel, la raison humaine est participation à l'intelligence divine, n'est-ce pas du même coup affirmer sa vocation métaphysique à connaître ce qui est, c'est-à-dire à connaître la vérité? A-t-on assez remarqué que, loin de rendre hommage à la transcendance divine, l'agnosticisme métaphysique procède d'une sécularisation de la raison, à moins qu'il ne soit un avatar du pessimisme luthérien pour qui, la raison étant totalement corrompue par le péché, entre la foi et la philosophie ne peuvent exister qu'irréductible divorce et inexpiable conflit?

Non seulement le Magistère de la foi fait confiance à la raison philosophique, mais encore il dit à cette raison un certain nombre de choses essentielles qui la concernent. C'est là certes un grand bienfait, mais qui fait courir un grand risque. En effet, en tant précisément qu'elle est raison philosophique, la raison ne peut se contenter d'écouter ce qui lui est dit. Du point de vue de la foi, il est légitime de dire à la raison quelque chose sur ce qu'elle est. Mais en va-t-il de même du point de vue de la raison? Car ce que celle-ci entend sur soi de la foi, si elle veut aller au fond de sa vocation philosophique, elle ne pourra l'accueillir que comme une invitation à le découvrir par elle-même. C'est à sa propre lumière à elle qu'il lui faut reconnaître ce qu'elle est, quel est son objet, et par quels chemins elle peut l'atteindre. L'invitation est loin d'être inutile, car la tâche est difficile et le risque constant de se décourager ou de s'égarer. La raison philosophique est comparable à un voyageur marchant dans la nuit, une lampe à la main pour éclairer ses pas et repérer devant soi le tracé souvent presque effacé du chemin. Ne va-t-il pas s'enfoncer dans une fausse direction? ou tourner en rond? n'est-il pas tenté par lassitude d'arrêter sa marche ou de rebrousser chemin? Mais il est soutenu par l'éclat de ces étoiles fraternelles

dans le ciel noir. Elles ne le dispensent ni de la quête ni de l'effort, mais elles constituent de sûrs repères grâce auxquels s'orienter et pressentir la profondeur de l'horizon. Et comme la lumière reconnaît la lumière, entre la lampe vacillante et la pure clarté de l'étoile, il y a connivence et secrète parenté.

Ainsi la raison doit trouver pour son propre compte ce que le Magistère de la foi lui dit d'elle-même. On ne saurait nier les écueils possibles que recèle une telle situation. Le plus grand danger est sans doute celui d'une sorte de fidéisme philosophique, je veux dire d'une précipitation dans l'acceptation pure et simple d'assertions qu'il s'agirait pour elle de fonder philosophiquement. Qu'une telle acceptation joue dans un premier temps, au même titre que la docilité au maître chez celui qui fait son apprentissage de philosophe, c'est sans doute inévitable et légitime, à condition qu'elle soit provisoire. L'erreur serait de la substituer au travail philosophique proprement dit.

Celui-ci requiert des efforts considérables, à la mesure de la vigueur des grands systèmes modernes qui contestent radicalement le bien-fondé de positions philosophiques indiquées comme essentielles par le Magistère de la foi. Cela vaut en premier lieu pour la légitimité et la nature de la métaphysique et pour le problème de la connaissance et de la vérité. Il s'agit de mettre en lumière d'une manière plus explicite sans doute que jadis les fondements de la métaphysique et, pour cela, d'examiner en enconsidérant tout le sérieux et toute la force, l'ensemble des objections qui ont été avancées en faveur de thèses contraires aux positions en question. Il est possible que ceux qui, à la suite de l'appel de Léon XIII, ont entrepris la remise en honneur de la pensée de saint Thomas, n'aient pas mesuré du premier coup l'ampleur de la tâche. Quand celle-ci a été ensuite perçue, avec la conscience de la puissance de certaines grandes philosophies modernes, beaucoup parmi les penseurs chrétiens ont rendu les armes. Ils étaient impressionnés à la fois par l'envergure de ces philosophies, par les richesses qu'elles contiennent, et par la rapidité quelque peu désinvolte avec laquelle les tenants de la *philosophia perennis* s'en débarassaient.

Mais à vrai dire l'obstacle le plus tenace qui aujourd'hui retient nombre d'esprits d'accueillir l'invitation du Magistère est de caractère plus global et il peut se résumer d'un mot: la *modernité*. Ce qui est recouvert par ce terme, c'est un ensemble de *convictions*, qu'on ne prend pas la peine de discuter tant elles semblent aller de soi: de cette espèce sont l'idée qu'il n'y a de vrai savoir que celui qui se vérifie dans les sciences de la nature et en mathémati-

ques, l'idée que toutes nos connaissances sont relatives et en perspective et ne peuvent donc prétendre atteindre l'être en tant que tel, ou encore l'idée que la philosophie, étant essentiellement critique, ne saurait se situer dans le prolongement de l'intelligence spontanée, mais commence avec une rupture instauratrice, à laquelle certains attribuent même le caractère d'une option. L'objection globale de la modernité consiste à penser qu'il y a dans des thèses comme celles-ci, admises par de grands philosophes et largement répandues, comme un *état* irréversible de la philosophie, et que ne pas faire siennes ces thèses équivaut à l'absurde prétention de remonter le cours de l'histoire. Ainsi à la racine de l'argument de la modernité on trouverait sans doute une conception historiciste de la connaissance humaine et de la philosophie. Tout se passe comme si les convictions en question étaient acceptées, non pas tant parce qu'elles reposeraient sur des preuves irréfutables, mais à cause de leur modernité. L'état présent de la culture philosophique dominante devient ainsi le critère du vrain (ou plutôt du «valable»).

Mais, en opposant de la sorte à la doctrine de saint Thomas, une fin de non-recevoir qui s'appuie sur l'état actuel de la philosophie, on se situe dès le départ sur un terrain *non philosophique*. Dès lors en effet que le fait de la modernité tient lieu d'argument on s'interdit une double démarche, essentielle en philosophie. D'une part on renonce à discuter critiquement les fondements théoriques des philosophies modernes, puisqu'on les accepte comme une donnée qui s'impose et d'autre part, on se dispense d'examiner sérieusement le bien-fondé de la philosophie de saint Thomas, puisqu'on l'a, au nom de la modernité acceptée sans jugement critique, *a priori* discréditée. C'est pourquoi, en dépit d'une dépense intellectuelle souvent remarquable, un débat ainsi orienté ne peut qu'être stérile et superficiel. Car il s'est interdit de partir, comme il conviendrait, des grandes intuitions fondatrices sans lesquelles il n'y a pas de philosophie digne de ce nom, pour n'être qu'un débat d'opinions. Inévitablement, ce qui l'emporte, ce n'est plus la perspicacité du regard métaphysique, mais la virtuosité rhétorique. Plus que de philosophie, on peut donc parler d'*idéologie*. Il y a une idéologie de la modernité et c'est au nom de celle-ci que la philosophie de l'être est rejetée.

Ajoutons que le phénomène est trop massif pour qu'il ne retienne pas notre attention. Mais les problèmes qu'il pose sont avant tout, comme il en va pour toute idéologie, des problèmes de sociologie de la connaissance. Il convient, en effet, de rechercher les causes du succès de certaines *opinions* dans une culture donnée,

sans d'ailleurs que cette enquête soit menée selon les critères du réductivisme marxiste.

* * *

«L'ordre (*ratio*) établi par la divine Providence elle-même demande donc que pour rappeler les peuples à la foi et au salut, on recherche aussi le concours (*praesidium*) de la science humaine».

Ainsi ont agi les Pères de l'Eglise qui ont accordé à la raison un rôle qui est loin d'être minime ou médiocre. Mais si un Clément d'Alexandrie a pu appeler la philosophie «pédagogue qui mène à l'Évangile», c'est qu'il pensait à la philosophie prise dans son «vrai sens» de recherche de la sagesse dans laquelle on s'engageait, selon le mot de Platon, «de toute son âme», parce qu'il y allait du tout de la destinée. Ainsi doit se comprendre l'affirmation suivante:

«...la philosophie, entendue dans le vrai sens où l'ont prise les sages, a en quelque sorte le pouvoir de frayer et d'aplanir le chemin qui mène à la vraie foi, et de préparer convenablement les esprits qu'elle forme à recevoir la révélation».

L'encyclique rappelle qu'à côté de vérités auxquelles l'intelligence humaine est incapable d'atteindre par elle-même, la révélation divine en a manifesté plusieurs autres qui ne sont pas absolument inaccessibles à la raison. Ces vérités, grâce à l'autorité de Dieu, parviendront ainsi sans délai et sans mélange d'erreurs à la connaissance de tous.

«De là vient que certaines vérités divinement proposées à notre croyance ou rattachées par des liens étroits à la doctrine de la foi, ont été reconnues, démontrées avec des arguments appropriés et défendues par les philosophes païens eux-mêmes, sans qu'ils aient eu d'autre lumière que la raison naturelle»¹.

Ce qui est en cause ici, ce sont avant tout les affirmations de la métaphysique concernant l'existence et la nature de Dieu. Saint Paul nous dit que ces affirmations sont à la portée de l'intelligence s'appuyant sur ses forces natives et de fait ces forces se sont déplo-

1. Le texte renvoie à *Rom.* 1,20 et 2,14-15.

yées pour ainsi dire spontanément dans la philosophie grecque, qui est toute polarisée et imprégnée par la métaphysique en laquelle elle s'achève. Il est certain qu'aujourd'hui, en vertu de l'état *culturel* de la philosophie, marquée par un refoulement de la métaphysique, la situation est plus difficile, dans la mesure où il s'agit d'abord de rejoindre les grandes intuitions fondatrices, entrevues par les Grecs, à travers une critique des philosophies modernes qui en nient le bien-fondé et la légitimité.

Ce qui importe à l'encyclique, c'est le fait que l'Eglise, à travers ses Docteurs et ses théologiens, a constamment vu dans cet héritage philosophique, une richesse qui venait à l'appui de l'enseignement de la foi. Et si saint Thomas est présenté comme le Maître de la pensée chrétienne, c'est en tant qu'il parachève et conduit à la perfection une attitude à l'égard de la philosophie qui a été celle de l'Eglise dès les premiers siècles. D'ailleurs l'adoption de ce que les philosophes anciens avaient dit et pensé «de vrai et de raisonnable» s'est faite avec discernement critique.

Il faut insister le caractère *commum* de l'oeuvre philosophique. Comment en irait-il autrement, puisque ce qui importe au philosophe, c'est par dessus tout la connaissance de la vérité et la quête de la sagesse? C'est cet aspect de *philosophia perennis* qui est souligné par le document, en opposition à la philosophie consécutive au temps de la Réforme, dont on retient un double trait:

«on trouva bon de philosopher sans égard pour la foi, en réclamant et en s'accordant tour à tour toute licence de penser selon son gré ou sa tournure d'esprit (*petita data-que vicissim potestate quaelibet pro lubitu ingenioque cogitandi*)».

La conséquence de cette nouvelle attitude fut, avec la multiplication des systèmes, la prolifération des opinions, souvent contradictoires, donnant naissance au doute. Or il est facile de glisser du doute à l'erreur.

L'exemple entraîne certains philosophes catholiques:

«Négligeant l'héritage de la sagesse antique, ils préférèrent bâtir à neuf plutôt que d'accroître et de perfectionner l'ancien par le nouveau: dessein peu sage assurément, et qui ne fut pas sans dommage pour les sciences. En effet, ces systèmes multiples, ayant pour fondement changeant l'autorité et le jugement propre de chaque maître particulier, ne sauraient apporter une philosophie solide, stable,

vigoureuse, comme était l'ancienne, mais seulement branlante et sans poids».

L'invitation est donc adressée à travailler dans le prolongement de la grande tradition qui considère la philosophie comme une oeuvre commune. Celle-ci, qui ne sera jamais achevée dans l'histoire, a cependant acquis, dès les temps des Grecs, un certain nombre de vérités essentielles. C'est à la lumière de la raison naturelle que se sont faites ces conquêtes. Parce que ces vérités sont par elles-mêmes consonantes à la vérité révélée, elles témoignent en faveur de cette dernière, et pour ainsi dire d'autant plus qu'elles sont défendues par des adversaires du christianisme.

Ainsi dans un premier temps, la philosophie, par les vérités qu'elle a découvertes à la lumière de la raison naturelle, prépare la voie à la foi. Mais ces vérités, même chez les plus grands sages de l'antiquité, furent mêlées à de graves erreurs. Aussi bien, dans un second temps, la lumière de la foi survenant, la raison naturelle s'est trouvée purifiée et corroborée dans sa vigueur native et sa capacité de vérité. Ajoutons que les *préparations* à l'accueil de la foi ne doivent pas s'entendre uniquement dans un sens génétique. C'est d'une manière permanente que la foi exige dans l'esprit du croyant la rectitude et la présence de vérités naturelles.

* * *

En tant que *savoir* la philosophie n'est pas l'oeuvre de quelques individualités singulières, mais un bien commun de l'humanité, puisque ce qui est actif en elle c'est la lumière naturelle de la raison. Celle-ci a découvert des vérités essentielles sur Dieu, qui préparent le chemin de la foi. Mais il est vrai tout autant que la foi illumine et fortifie cette raison naturelle en vue de sa tâche propre.

L'usage rectifié de la philosophie est donc la source d'une série de gains inappréciables pour la vie de la foi. L'encyclique énumère ces avantages (*utilitates*).

Un premier avantage est de nature polémique: les vérités découvertes par la raison naturelle et que les penseurs païens opposaient au christianisme, ont été par les Pères retournées en faveur de celui-ci.

Mais il y a plus profond. Il revient, en effet, à la philosophie d'établir les *fondements*. Et d'abord de la raison humaine provient «ce fruit grand et précieux entre tous: la démonstration de l'existence de Dieu» (cf. Sap. 13,1,5).

«La raison nous montre ensuite comment dans l'excellence unique de Dieu, sont unies toutes les perfections, avant tout une sagesse infinie à laquelle rien ne peut échapper et une justice souveraine à laquelle nulle affection désordonnée ne saurait faire obstacle (...)».

Il est naturel que le Magistère de la foi s'intéresse par priorité à la philosophie quant aux éléments de doctrine qui ont un lien immédiat avec la vérité révélée. Elle n'a pas à s'occuper directement de thèses plus éloignées du donné révélé. Il reste cependant que la philosophie n'est pas un assemblage d'affirmations hétéroclites, mais au contraire forme un tout organique, dont les différents éléments sont présumés à l'élucidation des thèmes de théologie naturelle dont il vient d'être question.

La considération de l'existence et des perfections de Dieu est à la portée de la raison naturelle et vient couronner son effort métaphysique. Ce qui suit est relié plus directement à la Révélation et à sa possibilité.

Parmi les perfections divines, la théologie naturelle considérera notamment la vérité; elle comprendra «non seulement que Dieu est véridique, mais qu'il est la Vérité même, incapable de se tromper ni de tromper».

Par là elle tire cette conclusion que «la raison humaine demande pour la parole de Dieu la foi et l'autorité la plus entière (*ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidei atque auctoritatem conciliet*)».

«De la même façon, poursuit le texte, la raison montre que dès son origine, la doctrine de l'Évangile est apparue avec des signes extraordinaires (*mirabilium*), indices certains d'une vérité certaine (*certis certae veritatis argumentis*)».

En conséquence, ceux qui ajoutent foi à l'Évangile, loin d'agir avec témérité,

«soumettent au contraire leur intelligence et leur jugement à l'autorité divine par une obéissance pleinement conforme à la raison (*rationabili prorsus obsequio*)».

Enfin, la raison met en évidence que l'Église instituée par le Christ, est grâce à ses notes «un grand et perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de la divinité de sa mission»².

2. L'encyclique cite ici la Const. dogm. de *Fide cath.* cap. 3, du 1er Concile du Vatican.

Ces derniers objets, dont l'inspection est demandée à la raison naturelle, se rejoignent dans la raison de *crédibilité*. Nous sommes donc au plan de l'apologétique. L'encyclique n'avait pas à préciser en chaque cas la valeur et la portée des arguments, nécessaires ou probables, ni le lien qui selon les domaines envisagés relie cette tâche apologétique de la raison à la théologie, intelligence de la foi. Le motif de la foi est la lumière divine elle-même, mais l'obéissance de la foi est conforme à la raison. Le jugement de raison en conséquence n'est pas la cause de l'adhésion à la foi, mais il en est une condition et une disposition. On connaît le texte essentiel de saint Thomas :

«L'objet de foi peut être considéré de deux manières: ou bien dans ce qui le spécifie, et alors il ne peut être à la fois objet de foi et de vue rationnelle; ou bien, en général, sous la raison universelle du croyable, et ainsi il est vu rationnellement par celui qui croit. Car il ne croirait pas, s'il ne voyait qu'il doit croire, soit à cause de l'évidence des signes, soit pour tout autre motif semblable»³

Retenons que l'examen et l'élucidation des motifs de crédibilité est de la compétence de la raison naturelle, et donc notamment de la philosophie.

Le jugement de crédibilité dispose à l'acte de foi. La philosophie rend encore un autre service non plus à la foi directement, mais à la théologie, intelligence de la foi. C'est, en effet, en utilisant instrumentalement la philosophie, ses principes, ses conclusions et son outillage conceptuel, que la théologie sacrée reçoit «la nature, la force, le caractère d'une vraie science». Grâce à cet usage de la philosophie, la théologie est à même d'organiser en un corps ordonné les doctrines révélées, les faisant dériver de leurs principes, marquant leur cohésion, les confirmant par des arguments qui en rendent raison. De là découle une connaissance plus pure, plus précise, plus riche des mystères de la foi, qui est toute au bénéfice de cette foi elle-même. Autrement dit, sans l'usage de l'instrument philosophique, il n'y a pas de *sagesse* théologique, car c'est bien la *sagesse* théologique qui est considérée ici :

«Cette connaissance et cette intelligence, ceux-là sans aucun doute les acquièrent plus complètement et plus facilement,

3. *Summa theol.*, IIa IIae, q. I, a. 4 ad 2.

qui joignent à la pureté de la vie et au zèle de la foi un esprit cultivé dans les sciences philosophiques».

Et l'on cite une nouvelle fois le Concile du Vatican, dont s'inspire cette page, et qui enseigne que l'intelligence des dogmes sacrés doit être cherchée

«aussi bien dans l'analogie avec les choses qui sont l'objet de la connaissance naturelle, que dans la connexion des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme»⁴.

Comme, dans son ordre naturel, la métaphysique parachevée en sa perfection est sagesse, ainsi la théologie dans sa perfection est sagesse. Certes, elle n'est pas la sagesse la plus haute: au dessus d'elle il y a la sagesse des saints. Mais si la théologien participe aussi, fût-ce par le désir, à celle-ci, loin d'être détruite, sa sagesse théologique en sera accrue et purifiée. Le sage juge à la lumière des raisons premières et des causes suprêmes qu'il contemple. La sagesse théologique, enracinée dans la foi vive, participe à sa manière à la sagesse divine. Aussi le climat normal de la théologie est-il celui de la contemplation. C'est là une vérité fondamentale, que l'on a singulièrement oubliée de nos jours et je pense que cet oubli est loin d'être étranger à la crise actuelle de l'intelligence catholique.

A ce propos, nous pouvons faire une double remarque. La théologie est dite dans notre texte science et sagesse. Les deux termes ne s'opposent pas. La science renvoie en effet à la rigueur de la démarche, au sens où pour Aristote la philosophie a valeur de science. La sagesse, elle, exprime le sommet de ce savoir, là où il juge selon les raisons les plus hautes. Aujourd'hui quand on parle de science, le terme ne se réfère pas d'abord à la philosophie ou à la théologie spéculative, mais à un ensemble de disciplines qui, à l'instar des sciences de la nature, se définissent par le champ limité de leur objet et par un effort pour se soumettre aux exigences d'une méthode strictement déterminée. Dans la situation actuelle de la culture, ces disciplines prennent une importance grandissante. En soi, ce développement est un gain certain. Qu'on pense à l'histoire ou à l'exégèse, par exemple. Mais, par ailleurs, ce gain est gravement compromis par les conditions dans lesquelles il est acquis. En effet, l'essor des disciplines en question est la plupart du temps accompagné d'une éclipse de la philosophie et d'une méconnaissance, pleine de ce mépris qui est une marque de la myopie intellec-

4. Const. cit., cap. 4.

tuelle, de son usage en théologie. Or dans ces sciences la part de la conjecture et de l'opinion est grande, et d'autre part puisque la théologie spéculative ne peut se constituer sans l'appel à la philosophie, c'est l'orientation contemplative elle-même de tout le travail théologique qui est compromis. Aux yeux de plus d'un théologien, l'ambition qui doit animer la recherche n'est plus celle de la sagesse, mais celle de la science au sens moderne d'une procédure de plus en plus perfectionnée permettant de «maîtriser» l'objet, comme on le maîtrise dans des sciences polarisées par la technique. Et comme l'oeuvre est moins aisée qu'il n'y paraît — de par la nature même de l'objet qui s'y refuse! —, on déploie une somme considérable d'énergies à ce qui paraît être la condition et le premier moment de cette prise de l'objet, et qui est le moment négatif de la critique. D'où cette sûreté inébranlable pour décréter qu'une affirmation n'est par certaine, — et d'autant moins certaine qu'il s'agit d'une certitude solidement fondée!

L'autre remarque concerne l'aspect existentiel de la sagesse théologique. En effet, dans la mesure où la théologie est intelligence de la *foi*, elle ne peut pleinement se développer chez le théologien que pour autant que celui-ci s'engage de toute sa personne dans la vie de la foi. La tendance de faire de la théologie une «science» au sens restreint que nous avons dit se nourrit de l'illusion que le théologien peut être comme extérieur et étranger à son objet. L'engagement profond du théologien dans l'amour de la vérité révélée est une condition nécessaire de l'exercice de la théologie. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre l'avertissement donné par Léon XIII. Après avoir mis en garde contre la tentation de faire de l'ingéniosité et de l'érudition «le tout ou le principal de la philosophie», il ajoute concernant la théologie sacrée:

«Il convient, il est vrai, de lui apporter le secours et la lumière d'une érudition étendue. Mais il est absolument nécessaire de la traiter à la manière grave des scolastiques, afin que, par les forces de la révélation et de la raison jointes en elle, elle demeure le *rempart inexpugnable de la foi*».

* * *

«Enfin, continue l'encyclique, il appartient encore aux sciences philosophiques de défendre religieusement les vérités révélées par Dieu et de combattre ceux qui osent les attaquer. Aussi, est-ce le grand honneur de la philosophie d'être

considérée comme le rempart de la foi et la ferme soutien de la religion».

Il s'agit d'une «lutte» pour la religion, pour laquelle les défenseurs des enseignements divins puisent dans «l'arsenal» de la philosophie leurs «munitions» puisque les adversaires du nom chrétien empruntent à cette même philosophie la plupart de leurs «instruments de guerre». Saint Jérôme, parlant de saint Paul, est cité à l'appui de ces formules batailleuses et militaires. Il est certain qu'aujourd'hui on n'écrirait plus de la sorte. Cependant, une fois faite la part du style, il convient de ne pas méconnaître la doctrine qu'elles expriment. Elles se réfèrent à la condition *militante* qui sera celle de l'Eglise jusqu'à la fin des temps. Car dès son origine la lumière de l'Evangile est signe de contradiction, se heurte à des refus et à des oppositions. De là la dimension de lutte que comporte la vie du chrétien, et partant sa vie intellectuelle:

(...) «de même que Dieu dans sa suprême providence a suscité pour la défense de l'Eglise des martyrs pleins de force et prodigues de magnanimité contre la violence des tyrans, de même il a opposé aux faux philosophes et aux hérétiques, des hommes de grande sagesse, qui eussent soin de défendre, avec l'aide de la raison humaine elle-même, le trésor des vérités révélées».

La doctrine de la foi doit ainsi être défendue, avec les armes de la raison, contre ceux qui la contestent. Une certitude guide cette oeuvre de défense, celle qu'exprime le V-ème Concile du Latran:

«toute assertion contraire à la vérité de la foi révélée est proprement et simplement fausse, attendu que le vrai ne peut en aucune façon contredire le vrai».

En conséquence, ce qui est contraire à la foi s'oppose également à la droite raison, de sorte que le philosophe catholique, éclairé par l'enseignement certain de la révélation, sait d'avance, sans que cela le dispense aucunement de mener son enquête au niveau propre de la raison,

«qu'il violerait tout ensemble les droits de la raison et ceux de la foi, s'il admettait une conclusion qu'il saurait contraire à la doctrine révélée».

Ce qui précède définit la nécessité et la légitimité de la *controverse*. Celle-ci, se tenant au niveau de la raison, et forte de la certitude de l'unité de la vérité, oppose arguments à arguments. Elle se situe ainsi au plan objectif du vrai et du faux. C'est quand elle s'en prend aux personnes et qu'elle conteste leur bonne foi ou qu'elle institue des procès de tendance que la controverse dégénère en polémique.

C'est pourquoi, si on la distingue mieux qu'on ne l'a parfois fait par le passé de la polémique, la controverse en elle-même, qui est discernement de la vérité, est une activité nécessaire de la raison philosophique, notamment dans son service de la foi, et ne s'oppose nullement au dialogue.

En effet, la découverte de l'importance du dialogue dans la confrontation des idées constitue une des acquisitions majeures du Pontificat de Paul VI. L'attitude de dialogue suppose une attention plus grande accordée à la démarche des personnes dans la quête de la vérité. Elle reflète un sens plus affiné des moyens proportionnés à la nature spirituelle de la personne dans l'échange intellectuel. Dans la controverse l'accent est mis sur la valeur intrinsèque des arguments; dans le dialogue, c'est la dimension subjective de l'accueil de la vérité, et le respect qui lui est dû, que l'on a d'abord en vue. Mais de même que la controverse déchoît en devenant polémique, le dialogue comporte aussi ses risques. Le moindre n'est pas celui de la discussion recherchée pour elle-même comme si elle constituait une fin, au détriment de l'amour sérieux de la vérité, comme si celle-ci n'impliquait pas une exigence absolue.

Aussi bien, comme le relève l'encyclique, c'est exercer dignement sa raison et augmenter son pouvoir que de s'appliquer à réfuter les opinions contraires à la foi et à prouver celles qui s'accordent avec elle, à déceler critiquement les causes de l'erreur ou le vice des arguments sur lesquels cette dernière s'appuie, et à saisir dans toute leur force les raisons qui démontrent les vérités. Le discernement du vrai et du faux contribue au progrès de l'esprit.

C'est un fait que la culture moderne, grâce aux possibilités accrues qu'elle offre d'une connaissance des multiples formes de la pensée humaine, peut favoriser la tentation d'historicisme et de relativisme. Dans ce contexte, le dialogue peut se dégrader en un jeu fort subtil d'échange sceptique des opinions, dont la recherche de la vérité fait les frais. Le rappel des vertus du discernement critique, qui est un gain pour la vie de l'esprit, est dans ces perspectives loin d'être anachronique.

* * *

A de multiples titres la raison philosophique est requise au service de la foi. Le Magistère ne peut parler de la philosophie, nous l'avons vu, que du point de vue de ce service, en énonçant les grands principes directeurs qui sont impliqués dans la nature de la Révélation. Ce sera ensuite à la raison elle-même à se mettre à l'ouvrage et à en mesurer les difficultés. Cependant, il revient encore au Magistère de la foi de lui signaler des écueils possibles. L'un de ces écueils, et peut-être le principal, consiste à ne pas prendre la juste mesure des capacités et des limites de la raison et à élever « beaucoup trop la puissance de la nature humaine ». Ce qui est visé ici c'est la prétention du rationalisme moderne à l'autonomie et à l'autosuffisance de la raison humaine.

Les tenants de cette « erreur » et de cette « illusion » qui conduit à la « déraison »

« prétendent que l'intelligence de l'homme, si une fois elle se soumet à l'autorité divine, déchoit de sa dignité native, et que, courbée sous le joug d'une sorte de servitude, elle se trouve alors extrêmement retardée et entravée dans son progrès vers la faite de la vérité et de l'excellence ».

Il faut, à ce propos, faire une distinction. Il est arrivé dans le passé qu'on ait indûment solidarisé avec l'authentique doctrine de la foi des positions cosmologiques qui n'avaient aucun lien intrinsèque avec elle mais à laquelle on étendait son autorité. De la sorte, la conquête de l'autonomie de la recherche, s'appuyant sur des critères et des méthodes redevables, non plus de l'autorité de la doctrine sacrée, mais de la lumière naturelle de la raison, s'est présentée comme l'émancipation à l'égard d'une tutelle abusive. Ces malheureuses collusions et ruptures ne tiennent pas à la nature des choses, mais constituent de regrettables accidents historiques.

Mais on ne saurait pour juger du grand rationalisme moderne s'en tenir à ce niveau-là. Aussi bien l'encyclique vise-t-elle une erreur beaucoup plus radicale qui concerne la nature même de la raison et selon laquelle ce n'est pas d'une participation à la lumière divine mais d'elle-même que la raison humaine tiendrait sa lumière. Elle serait ainsi la source autonome et unique de la vérité, de sorte que poser une norme et une mesure de vérité qui lui soit transcendante, et qui donc ne serait pas produite par elle, ce serait l'aliéner. Une telle prétention ne saurait en définitive que « porter les hommes au comble de la déraison ». Elle les conduit du même coup

«à une souveraine ingratitude, en leur faisant rejeter les vérités les plus hautes et repousser volontairement le bien-fait divin de la foi, de laquelle, comme d'une source vive, ont découlé tous les biens même aussi pour la société civile».

Notre raison participe au don de la lumière divine et c'est dans ce don qui la constitue qu'elle peut connaître le vrai. C'est pourquoi l'attitude requise par l'amour de la vérité est une attitude d'action de grâce et d'adoration.

A partir de là, l'esprit humain prendra la mesure de ses possibilités réelles et de ses fragilités. En effet,

«enfermé dans des limites déterminées, et à vrai dire assez étroites, (il) est exposé à de nombreuses erreurs et à l'ignorance de bien des choses».

Si l'on prend conscience de cette condition, on comprendra du coup quelles richesses la foi apporte avec elle à la raison elle-même. Car

«la foi chrétienne, appuyée sur l'autorité de Dieu, est une maîtresse de vérité absolument sûre: celui qui la suit ne s'embarrasse pas dans les filets de l'erreur, il n'est pas balloté sur le flots d'opinions incertaines. Voilà pourquoi c'est philosopher excellemment que d'unir l'étude de la philosophie à la soumission à la foi chrétienne, puisque la splendeur des vérités divines reçue dans l'âme vient en aide à l'intelligence elle-même, et loin de lui rien ôter de sa dignité, ajoute beaucoup à sa noblesse, à sa pénétration, à sa force».

On le voit, ce qu'envisage ici l'encyclique ce sont les conditions éthiques de l'usage de la raison. Poser, en effet, l'autarcie absolue de celle-ci n'est pas tant d'abord une erreur née dans la recherche de sa nature, que l'objet d'un choix, d'un acte de la volonté. De même l'ouverture de la raison à la vérité pour laquelle elle est faite suppose normalement l'amour de la vérité. Dans la mesure où la raison reconnaît son orientation intrinsèque à la vérité, qui constitue ainsi son bien propre, elle excite dans la volonté l'amour de cette même vérité. A son tour cet amour porte l'intelligence à rejoindre son objet de la manière la plus parfaite possible, c'est-à-dire selon les pures exigences de sa nature. C'est donc reconnaître

à la fois l'essence de l'esprit et les conditions de sa pleine actualisation, que de conclure :

«Aussi l'homme, s'il était sage, loin de s'en prendre à la foi, comme si elle était une ennemie de la raison et des vérités naturelles, devrait-il plutôt rendre à Dieu de dignes actions de grâces et se réjouir profondément de ce que parmi tant de causes d'ignorance, et au milieu des flots de l'erreur, la très sainte lumière de la foi lui est donnée, et comme un astre ami, lui montre, à l'abri de tout péril d'erreur, le port de la vérité».

Le rationalisme au sens que nous venons de préciser constituait la tentation première au temps d'*Aeterni Patris*. Sans doute aujourd'hui continue-t-il d'exercer ses séductions. Mais parallèlement, et paradoxalement parfois dans les mêmes esprits, une autre tentation est présente: celle de l'irrationalisme. Cette tentation est multiforme. Ou bien elle tend à discréditer totalement la raison au profit du biologique, de l'inconscient, de l'affectivité ou de la libre spontanéité, ou bien elle prétend tracer à l'usage valide de la raison des limites étroites, sa lumière étant déclarée sans compétence dans des secteurs essentiels de l'existence, où on légitime en contre-partie le primat d'options inévitablement arbitraires. Cet irrationalisme diffus a contaminé les croyants. En effet, on est frappé par l'attitude fidéiste de nombre de scientifiques et de penseurs chrétiens. Or l'attitude fidéiste, en dépit du courage qu'elle demande parfois, est ruineuse pour la foi et le rappel par Léon XIII du besoin de la philosophie et de saint Thomas est ici encore d'une singulière actualité. Car la pensée de saint Thomas est habitée par un sens aigu de la noblesse et de la force de l'intelligence.

* * *

Les pages qui précèdent ne constituent pas à proprement parler un commentaire d'*Aeterni Patris*. Je n'ai en effet rien dit d'un certain nombre d'idées importantes contenues dans l'encyclique. Les quelques points que j'ai retenus et au sujet desquels j'ai proposé quelques réflexions convaincront, je l'espère, le lecteur, de la valeur toujours actuelle de ce grand document du Magistère, qui nous rappelle le sens de la vocation philosophique en christianisme.

Summarium

CUR FIDEI OPUS SIT PHILOSOPHIA

Finem specificum auctor indicat cuius gratia Magisterium Ecclesiae de philosophia loquitur, videlicet secundum quod philosophia adiumentum praebet salutari missioni Ecclesiae, quae autem semper monitum illud Apostoli adversus philosophos ad fallacem philosophiam spectare tenuit, non quidem ad philosophiam absolute et in se, sed ad pravam eius usum. Hic est —inquit— universalis rerum gestarum conspectus in quo Enc. Aeterni Patris inserenda est.

Enc. Leonis XIII defendit fidem catholicam agnoscere validitatem et independentiam intellectus humani, qui fide non humiliatur sed e contra adiuvatur ad videndum. Fides enim rationem alit ita ut ista, qua ratio, facultates et potentias suas magis atque facilius evolvat. Quam ob rem Encycl. omnia reducit ad duplicem modum considerandi rationem philosophicam, essentialem videlicet et existentialem, atque eidem rationi ordinationem scientificam praebet cum salute hominum necessario connexam.

Ordinatio autem ista nullo modo aliquid implicat fideismi, quia rationi, in quantum est ratio, opus est quaerere, examinare, discernere, philosophice demonstrare atque probare, veritates fidei quas attingere possit.

Auctor existimat documentum Leonis XIII inter cetera doctrinae capita precipue exhortari christifideles ad intelligendam philosophiam sicut munus diversis generationibus commune atque iugiter interminatum. In secunda expositionis suae sectione officia quae ratio primo dat fidei, secundo autem theologiae, pedetentim Romani Pontificis verba secutus, ostendit: quorum priora ad notionem reducuntur credibilitatis, posteriora quidem theologiae naturam scientiae et sapientiae tribuunt.

Auctor postea de munere apologetico rationis humanae proprio quoad fidem tractat atque quam legitima sit controversia defendit, quippe quae longe a verborum lite seu disceptatione mere dialectica distet atque nullo modo cum modo loquendi adversariis discrepet, cum controversia obiective veritatem invenire intendit, debitam reverentiam atque amicitiam servans erga personas, prout conversatio christiana postulat.

Postremo qui fines sint rationi auctor scrutatur, statuens maximum impedimentum —sicut ipse dicit— in eo consistere quod immoderata servatur notio de iis quae ratio attingere possit vel nequeat. Cum “magnum rationalismum” illam opinionem appellet quae rationem esse non subiectam et unum fontem veritatis defendit, clare ostendit Epistolam Enc. Summi Pontificis accurate studere quae conditiones postulentur ad moralem rationis usum atque ideo demonstrare absolutam sui gubernationem, quam homo gerit, electionem quandam esse et voluntatis actum, potius quam “errorem” ortum dum veritas quaeritur. Cottier expositionem suam concludit affirmans una cum rationalismo, qui tum in temporibus Encyclicae Aeterni Patris cum nostra aetate adest tentatio maxima, simul et irrationalismum mire atque inconsulte dari, qui apud “catholicos” auctores comitatur fideismo, videlicet illa “fideistorum opinione quam nonnulli christifideles scientiarum atque humanitatum cultores profiterentur” quaeque autem infensissima fidei videtur. E contra “doctrina Sancti Thomae tamquam animam habet de nobilitate et vi intellectus acutam existimationem”.

Resumen

LA FE NECESITA DE LA FILOSOFIA

El autor señala la perspectiva propia desde la que el Magisterio se ocupa de la filosofía: en función del servicio que ella presta a la misión salvadora de la Iglesia. La Iglesia siempre ha sostenido que la advertencia del Apóstol contra la filosofía se refiere a la falsa filosofía, no a la filosofía en sí misma, sino a su uso desviado. Este es, nos dice, el contexto histórico profundo en el que se inserta la Aeterni Patris.

La tesis de la encíclica es que la fe católica reconoce el valor propio de la inteligencia: no la mortifica, sino que la deja ver. Pero hay más: la fe tiene un efecto fecundante para la razón, que, en tanto que razón, puede desplegar mejor sus propias virtualidades. La encíclica sintetiza, pues, la doble consideración esencial y existencial de la razón filosófica, señalándole un estatuto científico que está necesariamente relacionado con la salvación humana.

Este estatuto no implica en absoluto ningún tipo de fideísmo filosófico, pues la razón, como razón, debe buscar, analizar, discernir y fundamentar filosóficamente las verdades de fe a ella asequibles.

El P. Cottier estima que el mensaje de la encíclica lleva consigo una invitación a entender la filosofía como una tarea común a las diversas generaciones, nunca acabada.

El autor, en la segunda parte de su estudio, expone —siguiendo a la encíclica— los servicios que la razón presta, primero, a la fe; segundo, a la teología. Aquéllos se reconducen a la noción de credibilidad; éstos, a prestar a la teología su carácter de ciencia y de sabiduría.

Se detiene a continuación el P. Cottier en la función apologética (de la fe) que es propia de la razón, poniendo de relieve la legitimidad de la controversia, que es distinta de la polémica, y es perfectamente compatible con el diálogo: la controversia busca discernir objetivamente la verdad, lo que debe hacerse en respeto y amistad con los sujetos, exigencia esta del diálogo.

Finalmente, el autor se refiere a los límites de la razón. Para Cottier, "el gran escollo está en no tener la justa medida de las capacidades y los límites de la razón". Lo que él llama el "gran racionalismo" consiste en afirmar que la razón es la fuente autónoma y única de la verdad. Esto le lleva a poner de manifiesto cómo la encíclica contempla "las condiciones éticas del uso de la razón": la autarquía absoluta del hombre, antes que un "error" que aparece en la búsqueda de la verdad, es una elección, un acto de la voluntad. Cottier termina diciendo que, junto al racionalismo —tentación primera en la época de la Aeterni Patris y en la actual—, aparece paradójicamente el irracionalismo, con su secuela "católica", que es el fideísmo, o mejor, "la actitud fideísta de numerosos científicos y pensadores cristianos", ruinoso para la fe. Como contraste "el pensamiento de Santo Tomás está habituado por un agudo sentido de la nobleza y la fuerza de la inteligencia".

