De l'opposition prétendue entre la philosophie et la théologie

Autor(en): **Brunner, Fernand**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **45 (1986)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883103

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 45/1986

FERNAND BRUNNER

De l'opposition prétendue entre la philosophie et la théologie

Il est courant d'opposer la philosophie à la théologie comme l'homme à Dieu: la philosophie, dit-on, a sa source en l'homme, la théologie en Dieu. Deux juridictions se trouvent ainsi délimitées. Le philosophe et le théologien pensent y trouver l'un et l'autre leur avantage.

Le premier en effet, qui ne se flatte pas d'être plus qu'homme, peut revendiquer l'autonomie de sa discipline. Masqué ou non, il s'avance cependant dans le respect de la religion de sa nourrice, à moins qu'avec une révérence moins grande il ne prétende que les mystères n'intéressent pas l'homme, puisqu'ils dépassent son entendement. La coexistence de la philosophie et de la théologie est de droit pour Descartes, de fait pour les Lumières, selon lesquelles l'éclat de la théologie finira par s'éteindre quand se lèvera le soleil de la raison. Aujourd'hui en tout cas, la philosophie ne dépend plus que d'elle-même en son humaine spécificité.

Quant au théologien, il trouve également son bénéfice à cette séparation, car elle lui assure aussi la haute main sur son territoire. La chasse est gardée. Les agents affectés à sa protection se réfèrent à un principe pur: la théologie est divine de par son objet propre, de sorte que tout philosophe portant les yeux sur elle est frappé d'incompétence. En évitant d'introduire la philosophie dans la demeure de la religion, on préserve celle-ci de tout commerce adultère. Restant elle-même, la religion peut diffuser son message qui n'est rien de moins que la condition du salut des hommes.

Cette division semble apporter à chaque parti la clarté dans les conceptions et la liberté dans l'action. Accordant son dû à chacun, elle satisfait tout le monde. Comment ne pas admirer ce partage dans lequel les deux rivales gagnent leur procès et reçoivent ce qu'elles demandent? Quel est donc ce juge qui fait mieux que Salomon, puisqu'il ne confond personne et renvoie les deux plaignants les bras chargés des biens qu'ils convoitent?

Il est à craindre que ce succès ne soit l'oeuvre de l'illusion et de la facilité. Si

Correspondance: Prof. Fernand Brunner, 6, route des Joyeuses, CH-2016 Cortaillod NE

l'on accepte ce partage avec empressement, c'est qu'il dispense d'une réflexion plus poussée et assouvit la soif de pouvoir qui travaille chaque parti en lui assurant la mainmise sur un département particulier. Simplicité et efficacité sont les mérites fallacieux de cette répartition des affaires et des aptitudes et elles en voilent les défauts.

Le philosophe est abusé, parce qu'en se détournant de la religion, il perd l'enseignement qu'elle lui apporte et se replie sur une expérience appauvrie. Il perd de vue la notion de Dieu dont il n'aperçoit plus la fonction critique, c'est-à-dire la mise en question de la valeur et de la capacité de la connaissance humaine. Au lieu de placer l'homme et le monde dans une perspective qui les dépasse, il substitue le thème du progrès indéfini dans l'histoire à celui de la connaissance accessible à tout moment de l'histoire. «Le résultat [de mon ouvrage], écrit Condorcet, sera de montrer, par le raisonnement et par les faits, que la nature n'a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés.»[1] La puissance d'arrêt à laquelle pense l'auteur est au premier chef la tyrannie des prêtres. La nature, selon lui, a indissolublement uni les progrès de la raison et ceux de la liberté. Ainsi, la philosophie sage et disciplinée de Descartes est devenue la philosophie militante et agressive des Lumières. Pouvait-il en être autrement à partir de l'instant où philosophie et théologie avaient pris le chemin de la séparation?

La philosophie devait en venir à souhaiter la libération de la raison, entreprise exaltante, mais équivoque si la religion a quelque chose à dire à la philosophie. Il est vrai que l'institution religieuse peut être oppressive, que les hommes qui la défendent se défendent souvent eux-mêmes et que la tyrannie n'est pas moins détestable pour porter le visage de la vérité divine. Mais si la religion demeure plus grande que les hommes qui la représentent, si elle conserve les braises d'un feu qui n'est pas d'ici-bas, si l'on peut toujours trouver en elle une expérience plus forte que la souffrance et la mort sans sacrifier à la passion aveugle, le philosophe a tort de s'en détourner. Elle lui apprend à s'élever au-dessus des intérêts immédiats de l'individu et du groupe et lui fait découvrir qu'en étant plus qu'homme, il demeure homme en un sens nouveau.

Quant au théologien, la séparation qu'il cultive le dupe, parce qu'elle lui offre un faux triomphe: elle lui assure un territoire réservé, mais au prix d'un désastreux repli stratégique. Si en effet la théologie et la philosophie doivent se juxtaposer comme deux pays gouvernés par des lois différentes, le théologien n'a rien à dire à l'homme raisonnable, sa propre vérité se juxtapose à la sienne,

[1] Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, éd. Prior, Paris 1970, p. 3.

elle n'est donc pas universelle, elle n'est pas divine, elle accompagne une autre vérité, étant une vérité seconde à côté d'une vérité seconde. Séparation dit limitation réciproque: la théologie avoue sa défaite quand elle laisse l'homme raisonnable en dehors d'elle. En rejetant la réflexion humaine ultime qui porte sur Dieu, sur les fins de l'homme et sur la nature du monde, elle se reconnaît comme étrangère aux démarches de vérité dont la caractéristique magnifique est de s'imposer à tous par elles-mêmes et abandonne à son sort l'humanité qu'elle prétend inspirer.

Campant ainsi sur une position qu'il croit avantageuse pour lui, le théologien proclame que la raison poursuit légitimement son propre essor, mais il ne peut s'empêcher d'éprouver des états d'âme devant cette entreprise parallèle. Il accorde à la philosophie droit de cité à côté de la théologie, mais en même temps il la craint ou la méprise. Il la craint, quand elle veut concerner Dieu, l'homme et le monde, comme la théologie, et se présente par là comme une concurrente. Il la méprise, puisqu'il admet que le succès de la philosophie est compromis d'avance, attendu qu'elle ne possède pas la clé qui ouvre les portes de la vraie connaissance. La philosophie est dangereuse ou inintéressante.

C'est pourquoi le théologien est tenté de refuser à la raison toute faculté de traiter de Dieu, comme de l'homme et du monde par rapport à Dieu. En se réservant le monopole entier en ces matières, il tire avantage de la dérive qui pousse la philosophie loin des questions religieuses et la replie sur la limitation et la facticité humaines. Il se félicite de la redistribution des compétences qui s'opère de la sorte: la philosophie poursuit sa tâche au sein des phénomènes, sans repère absolu, tandis que la théologie traite des affaires importantes.

Ce faisant, le théologien n'en demeure pas moins dans la perspective du repli stratégique, puisqu'il entérine toujours la sécession de la raison avec laquelle il ne veut rien avoir de commun. Comme elle le débarrasse d'une rivalité, il conçoit cette perte et cette défaite comme gratifiantes. Il souhaite que la souveraineté qui s'est constituée à part continue à se satisfaire du hochet qui lui est proposé et qu'elle ne songe jamais à revenir aux jeux interdits. Pourtant, la philosophie s'apercevra bien un jour qu'on espère le maintien de ses oeillères, qu'on la désire rétrécie, démantelée, mutilée, privée de la pensée du centre et de la totalité, invitée à ne pas s'occuper du Principe des choses, comme si c'était lui rendre hommage que lui tourner le dos, de sorte que ce qu'elle prenait également pour une victoire est pour elle aussi une défaite.

Peut-être enfin s'apercevra-t-on, chez le théologien comme chez le philosophe, que le dualisme n'est jamais le terme auquel aspire la conscience: il ne peut qu'être une pierre d'attente, un faute-de-mieux ou une solution de désespoir. Le théologien finira par ne plus se laisser tromper par l'apparence de son succès. Il comprendra que s'il dépossède le philosophe de ses plus hauts objets de réflexion, c'est qu'il n'aperçoit pas le prix de cette réflexion et qu'il

vient ainsi à s'en priver. Le jugement porté sur la philosophie révèle alors son effet pervers: la théologie s'appauvrit elle-même de ce qu'elle exclut.

Croyant donc sauvegarder la pureté de sa discipline en la séparant de la philosophie, le théologien en provoque au contraire l'affaiblissement. Refusant d'assumer l'homme tout entier, il se retranche sur sa position d'impuissance et rejette la réflexion qui pourrait enrichir et consolider sa position. Mais le fidéisme ou le piétisme vers lequel il tend ne se réalise jamais. Est-il nécessaire de rappeler qu'on n'aborde jamais la révélation religieuse sans un bagage intellectuel qui, pour n'être pas toujours une philosophie toute caparaçonnée, est toujours au moins un résidu de théorie? C'est ainsi qu'on sait d'avance aujourd'hui que la naïveté prétendue portera l'empreinte de l'existentialisme, du marxisme, du positivisme, de la phénoménologie ou de la philosophie analytique. A moins que, pour mieux se défaire d'une rivalité bimillénaire, on n'ouvre l'éventail des sciences humaines. Mais c'est encore philosopher que de les accueillir, car c'est donner des gages au positivisme. Le savoir qu'elles apportent est descriptif, et les normes du choix ne rélèvent pas d'elles. Le théologien qui leur confie son sort risque bien de scier son propre support. Quand il s'en apercevra, il ne disposera pas des instruments dont il aura besoin pour enrayer sa chute.

Sans philosophie, le théologien est sans critique devant les séductions intellectuelles de son temps et il leur sacrifie dans l'incapacité où il est de mesurer la portée de son geste. Voici un théologien qui prêche le piétisme, qui refuse la confusion du théologique et du philosophique et tourne le dos à la raison au nom de la foi, mais qui consacre les trois-quarts de son temps aux techniques rationnelles d'étude des textes. En voici un autre qui dédaigne la philosophie et se trouve persuadé de l'éminence de sa discipline, mais qui s'enflamme à des arguties qui sont inspirées des philosophies du jour et qui d'ailleurs demeurent inessentielles aux yeux de l'homme religieux; en contestant la philosophie, il prétendait faire l'économie des vaines disputes de la raison et il les retrouve à l'envi au sein d'une théologie qui s'empêtre en elles. Maintenir de la sorte la philosophie dans l'ordre de l'implicite ou de l'occasionnel, c'est faire oeuvre contraire non seulement à la philosophie, mais encore à la religion, puisqu'elles exigent toutes les deux conscience et lucidité.

Dans la rigueur des termes, l'exclusion de la philosophie est impossible, du moment qu'elle est l'exclusion de la raison. On sait depuis longtemps que celui qui ne veut pas philosopher philosophe encore par là même. S'il soutient que la vérité est la révélation divine et qu'en parlant ainsi il ne philosophe pas, mais théologise, il faut lui demander avec quel instrument ou faculté il opère cette distinction, si les mots dont il se sert sont bien des mots humains, si ce langage a un sens pour la pensée humaine, comment le message qu'il rapporte peut loger dans une pensée humaine, comment on peut le comprendre et l'expli-

quer, comment on en montre l'authenticité et on en prévient les contrefaçons. Le théologien devra bien répondre qu'il recourt à la raison et qu'il cherche à établir que sa doctrine est suprêmement raisonnable. Il ne peut sortir de là. Certains diront sans doute qu'ils s'adressent au sentiment et à la volonté, mais ils oublient qu'aucun de nous n'est sentiment ni volonté exclusivement et que, si quelques-uns l'étaient, ils ne seraient plus des hommes. C'est pourquoi il est absurde et dérisoire de soutenir que la foi s'adresse à l'homme et non pas à la raison, étant entendu évidement que la raison ici ne se détache pas plus du sentiment et de la volonté que ceux-ci de la raison.

Dans ces conditions, l'intelligence habite au principe même de la religion et l'accompagne dans le détail de son enseignement. On entend dire que la Parole de Dieu, qui est objet d'écoute, s'oppose au savoir humain qui est objet de recherche. Mais il n'y a d'écoute que chez un être doué d'intelligence et prédisposé d'une manière ou d'une autre. L'écoute n'est jamais réception pure, elle est toujours filtrante, de sorte que cette opposition de l'écoute et de la recherche est elle-même un filtre dont il faut examiner le sens et la portée. Dans la rigueur des termes, l'opposition dont nous sommes partis entre une philosophie humaine par essence et une théologie d'origine divine n'exprime pas le fond des choses. Si l'homme vient de Dieu, il en garde la trace, et s'il est homme en sa conscience intelligente plus qu'ailleurs, ce rapport à Dieu est perceptible en ce lieu plus qu'ailleurs. La raison n'est purement et exclusivement humaine que dans la perspective ouverte par une certaine philosophie et une certaine théologie qui ne sont pas les seules possibles. Dans une autre optique, la raison a une relation constitutive à Dieu, dont l'homme a en naissant une connaissance potentielle que sa destinée est de réaliser. De l'autre côté, la religion est humaine dans la mesure où dès l'origine et non seulement au stade de l'interprétation théologique elle se traduit dans le langage humain et pour la pensée humaine. Si l'hétérogénéité de l'homme et de Dieu étaient telles qu'on l'imagine, ni les mots ni aucun autre signe emprunté au monde n'auraient pu déclarer ce qui n'est pas du monde. Encore une fois, il est vain de répondre que le message divin s'adresse à la volonté et non pas à la raison, puisque les facultés ne sont pas séparables comme les oeufs d'un panier: la volonté aveugle n'est ni humaine ni divine.

C'est pourquoi philosophie et théologie, raison et foi, ne s'opposent pas de façon simple. La raison n'est pas destinée en sa nature à dissoudre le contenu de la foi; la foi, de son côté, n'est pas vouée à l'obscurantisme: au contraire, elle éclaire les esprits d'une lumière dans laquelle ils peuvent entrevoir la vraie intelligence. Il n'est pas indispensable que la raison et la foi tirent l'homme en des directions différentes. Elles peuvent être les bras d'un même corps, les yeux d'un même esprit qui pense et veut, qui pense ce qu'il veut et veut ce qu'il pense, étant entendu que nous ne voulons et ne pensons vraiment que notre

intérêt suprême auquel nous ne tendons légitimement que de façon désintéressée. Il est symptomatique de voir de nos jours les théologiens séparatistes éprouver plus de répulsion pour une philosophie religieuse que pour une philosophie athée, comme si la philosophie religieuse marchait sur leurs plates-bandes ou menaçait leurs troupes d'infiltration. Mais toute peur est mesquine. En réalité le philosophe religieux est pour eux un allié que la religion a réveillé à lui-même, auquel ils peuvent l'expliquer davantage et dont ils apprendront aussi quelque chose en vue de l'éclaircissement et de l'approfondissement de leur propre savoir.

Quand on voudra bien quitter cette vision un peu sotte de la pensée antique et médiévale, vision qui traîne encore aujourd'hui et selon laquelle il n'y s'agirait que d'objets puisqu'elle traite de substances, on surmontera les blocages qui nous rendent ces doctrines lettre morte depuis Kant, Fichte, Nietzsche, Heidegger et leur suite, et l'on s'apercevra que son langage n'est pas celui de la chose, mais celui de la pensée de la chose, de la pensée de la pensée, et de la pensée du principe de la pensée. Certes, il n'y a pas lieu de supposer que la philosophie grecque soit le seul instrument dont le christianisme puisse se servir, mais il est naïf de croire que la philosophie contemporaine, parce qu'elle est contemporaine, doit remplacer la philosophie grecque auprès du christianisme. D'ailleurs, qu'est-ce que la philosophie contemporaine? Son unité n'est que nominale. Surtout, la religion ne peut se servir d'une philosophie non religieuse, sinon pour édifier des bâtiments annexes. C'est pourquoi, tant qu'un génie philosophique et religieux n'aura pas transposé les recherches philosophiques contemporaines, elles ne seront pas utilisables par les théologiens.

Et si certains d'entre eux s'en félicitent en disant que de toutes façons ils n'ont rien à demander à la philosophie, parce qu'ils ne veulent pas mêler les enseignements de l'homme à ceux de Dieu, il faut leur répondre que leur intention est bonne, mais qu'ils ne considèrent pas assez qu'un mélange bien compris entre l'homme et Dieu existe au moins depuis l'origine du christianisme et que son imitation est recommandée plus qu'aucune autre chose.

* * *

La question des rapports de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi, est une des plus confuses qui soient à cause des changements de sens que ces termes n'ont cessé de subir au cours des temps. Il faut savoir que ces mots ne signifient jamais dans l'abstrait, détachés de toutes circonstances culturelles et herméneutiques. On ne parlera jamais de la foi sinon au sens où Justin, l'Aquinate, Luther ou d'autres prenaient ce terme – ces diverses conceptions de la foi allant de pair avec les conceptions correspondantes de la raison, différentes aussi, parce qu'elles font système avec elles: si l'on conçoit la foi de telle ou telle façon, il en résultera de façon nécessaire telle ou telle conception

de la raison et réciproquement. Ce qui suffit déjà à montrer que la raison et la foi n'ont pas l'hétérogénéité qu'on suppose parfois. On dira qu'on peut faire l'économie de ces références à l'histoire en prenant la raison et la foi telles qu'on les entend de nos jours. A cela, nous avons deux choses à objecter. D'abord, l'aujourd'hui n'offre pas l'image d'une unité parfaite, pas plus que n'importe quelle autre époque. Ensuite, les opinions les plus courantes n'en deviennent pas légitimes pour cela, et derrière le fait ne se cache pas toujours le droit. C'est pourquoi on ne se contentera pas d'enregistrer l'opinion du jour, à supposer que celle-ci soit déterminable. La considération des données du passé est fondamentale pour qui veut alimenter sa réflexion aujourd'hui et progresser vers l'avenir de façon critique.

Il ne s'agit pas ici de faire l'historique des rapports de la philosophie et de la théologie, mais uniquement de présenter quelques points de repère et de dissiper quelques malentendus.

Le seul passage de la Bible où le mot «philosophie» apparaît est celui de l'épître aux Colossiens 3, 8, où saint Paul associe philosophie et vaine tromperie et ne reconnaît en elle que tradition humaine. L'apôtre avait sans doute ses raisons pour parler de la sorte: les Actes nous en apprennent quelque chose quand ils nous montrent saint Paul en présence d'épicuriens et de stoïciens qu'il ne parvient pas à convaincre. Dans ces conditions, les propos de l'apôtre se situent dans une perspective polémique et il n'est pas possible d'asseoir sur eux une doctrine chrétienne de la philosophie. Certes, il ne convient pas d'ignorer l'étrangeté pour un philosophe des dogmes relatifs à la mission du Christ ou à la résurrection des morts, ni la résistance que la philosophie a pu opposer au christianisme, mais il est permis de penser que la tradition de la philosophie est de nature plus complexe qu'il ne ressort de ces paroles de saint Paul. Ce n'est pas offenser l'Ecriture que de s'exprimer ainsi, c'est reconnaître la diversité des registres du discours, qu'on observe aussi dans le discours inspiré.

Le point de vue de la polémique se retrouve chez Irénée et chez Tertullien, pour ne citer qu'eux. Quand ce dernier oppose si fortement Athènes et Jérusalem, quand il met en relief les antithèses qu'il aperçoit entre le disciple de la Grèce et celui du ciel, entre le chercheur de célébrité et le chercheur de vie, entre le parleur et l'acteur, entre le destructeur et l'édificateur, etc., il saute aux yeux que ses pages relèvent de la rhétorique de l'apologète plutôt que de la sereine doctrine. Il est manifeste aussi que ce contempteur de la philosophie, auquel on a pu attribuer une sorte de retournement de l'argument par l'absurde, est non seulement un grand raisonneur, mais encore un raisonneur imbu de philosophie. Si son influence n'avait pas été occultée par celle d'Augustin, le stoïcisme, en certains de ses enseignements, eût instruit l'Occident et nous concevrions l'âme comme matérielle. A l'instar de tout lutteur,

Tertullien a besoin d'un adversaire, qui est souvent le philosophe, mais il arrive que la figure que le lutteur rejette en dehors de lui pour la combattre soit encore une partie de lui-même.

Bien entendu, il a toujours existé des spirituels étrangers à la spéculation et indifférents à la philosophie comme à tout autre savoir. La tradition monastique d'Orient et d'Occident fournissent les exemples requis, et nombreux furent ceux qu'ont fascinés les modèles de saint Benoît, de Jean Cassien, des Pères du désert ou de saint François d'Assise. L'existence de ces hommes et de ces femmes rappelle que certaines formes de la vie religieuse se suffisent à elles-mêmes et ne manquent de rien, même si aucune spéculation explicite ne les nourrit. Elles consistent à situer le tout de l'homme dans la piété. Pures et indivisées, elles reviennent à vivre la religion de l'amour.

Mais le christianisme est aussi une religion du Verbe et par là de l'intelligence. Le terme de *logos* l'engage sur une voie d'accès à Dieu par la considération de la parole et de la pensée. Voie théorique à la différence de l'autre, mais qui peut être une voie mystique aussi bien que l'autre, puisque la parole et la pensée sont en nous les symboles de Dieu. C'est pourquoi la théorie sous la forme de la philosophie, qui d'un côté, avec saint Irénée, peut être considérée comme une source d'erreurs, peut apparaître aussi comme une préparation du christianisme avec Clément d'Alexandrie. Chacun connaît l'honneur que Clément fait à la philosophie en disant qu'elle joua auprès des Grecs le rôle de la Loi auprès des Juifs: la philosophie est déjà la Parole de Dieu qui ensemence la pensée des hommes. Selon Tertullien, toute la vérité est dans la Bible et il n'y a pas lieu de la chercher ailleurs. Mais Clément ne quête pas chez les Grecs quelque chose qui à ses yeux ne se trouverait pas dans le christianisme, si bien que le mot «philosophie» chez lui n'a rien de commun avec le sens qu'il revêt dans l'épître de saint Paul.

Ce mot n'est infâmant non plus ni pour Justin ni même pour Origène. C'est la philosophie qui donne à plusieurs Pères grecs ce regard pénétrant qui les porte jusqu'aux vérités ultimes de la spéculation et de la vie religieuse et les leur fait lire dans l'ancienne Loi. En condamnant les idoles par la bouche de Moïse, «ce que défend d'abord la parole divine», écrit Grégoire de Nysse, «c'est [...] que les hommes assimilent Dieu à rien de ce qu'ils connaissent; nous apprenons par là que tout concept formé par l'entendement pour essayer d'atteindre et de cerner la nature divine ne réussit qu'à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître».[2] Comme Origène, Grégoire est plus critique que Clément à l'égard de la philosophie. Il n'en admire pas moins l'éthique et la cosmologie et, invitant ses lecteurs à faire le tri entre les erreurs et les vérités,

[2] Vie de Moïse II, 165, éd. et trad. J.Daniélou, 3ème éd., Paris 1968 (Sources chrétiennes, No1 ter).

il compare avec Philon les emprunts faits aux philosophes à l'enlèvement des dépouilles des Egyptiens. La même attitude s'observe chez Denys dit l'Aréopagite quand, dans la lettre VII, à propos d'un adversaire qui l'accuse d'utiliser contre les Grecs les biens des Grecs et le traite de parricide, il reproche à son tour au philosophe d'user contre Dieu de ses armes divines, puisque la philosophie, dans laquelle Denys voit la sagesse de Dieu dont parle saint Paul, conduit au christianisme.

Après Tertullien, les figures de proue du monde latin se servent aussi du platonisme, celui de Plotin et de Porphyre dans le cas d'Augustin, celui de Proclus et d'Ammonius dans le cas de Boèce. La raison en est que le platonisme est non seulement le savoir de ce qui est vraiment, mais encore celui de la source de l'être véritable et qu'il est indissociable d'une attitude de conversion. De plus, plaçant le premier Principe dans le Bien, il conçoit la divinité comme créatrice et providente. Le néoplatonisme a radicalisé ces tendances religieuses du platonisme et s'est ouvert à une transcendance si haute qu'elle n'a pas toujours été perçue par les chrétiens. Quoi qu'il en soit, la ressemblance du platonisme et du christianisme permet à Augustin d'éclairer l'un par l'autre, et à Maître Eckhart de rapprocher quelque part le passage des «Confessions» dans lequel Augustin déclare avoir lu dans les livres des platoniciens qu'au commencement était le Verbe, de cet autre passage de la «Cité de Dieu», où l'auteur mentionne un platonicien disant que le début de l'Evangile de Jean mériterait d'être écrit en lettres d'or au sommet des montagnes.

Pour saint Augustin, Dieu habite la pensée humaine, puisque l'homme pense en vertu du rapport de son esprit à Dieu. La raison n'est donc pas contraire à Dieu et peut le concerner. Elle peut reconnaître la nécessité de son existence, apercevoir la nécessité de la vie intra-divine, établir la dépendance du monde par rapport à elle et les lois raisonnables qui gouvernent l'oeuvre des six jours. Ce n'est pas là de l'outrecuidance de la part d'une raison qui se saisit non pas comme la faculté de perception objective ou comme celle d'argumenter, mais comme le pouvoir de juger selon Dieu: «Dieu, lumière intelligible, dans lequel, par lequel et grâce auquel brille de manière intelligible tout ce qui brille de cette manière!»[3] La raison augustinienne n'a pas la présomption d'Icare; elle ne s'élève pas indûment au-dessus de soi: en elle se manifeste la rationalité divine elle-même. Il est malséant de soutenir que c'est en cela précisément que consiste sa présomption, car c'est au contraire humilité et piété que d'admettre que la raison en nous n'est pas notre bien à nous, indifférent à Dieu ou tourné contre lui, mais un bien de Dieu, venu de lui pour lui, le plus précieux de tous ceux dont nous disposons grâce à lui et pour lui. Conçue de la sorte, la raison, qui n'est plus la nôtre, ne s'est pas élevée sottement à un

[3] Soliloques I, I, 3.

niveau qui n'est pas le sien, puisqu'elle a changé de nature, étant maintenant relation à Dieu et image de Dieu.

Il faut concevoir ainsi la confiance que tant de siècles chrétiens ont mise dans la pensée humaine. L'humanité et la divinité étaient de la même race, et la raison ne pouvait contrecarrer la foi. C'est pourquoi un Thierry de Chartres n'hésite pas à établir une correspondance entre les trois Personnes de la Trinité et les causes efficiente, formelle et finale d'Aristote, à donner une analyse mathématique de la Trinité par les notions d'unité, d'égalité de l'unité et d'union de l'une avec l'autre, et même à expliquer de façon rationnelle et quasi positive l'oeuvre des six jours. En tout cela, il ne procède pas au mélange de la théologie et de la philosophie: il pense la nature divine et son ouvrage à l'aide des outils intellectuels que Dieu a mis à sa disposition, de sorte que son intention religieuse, en assumant la philosophie, n'en demeure pas moins pure.

Quand la raison est ainsi conçue dans sa parenté avec Dieu, la foi s'éprouve elle-même comme rationnelle selon une corrélation nécessaire, sans que cette rationalité l'avilisse, puisqu'elle n'est pas celle de l'homme purement homme, mais celle que Dieu communique à l'homme. A telle conception de la raison, disions-nous, correspond de façon nécessaire telle conception de la foi et réciproquement. Jusqu'au coeur du XIIIème siècle, on a pu considérer que philosophie et théologie n'avaient pas à se heurter, l'une semblant apporter à l'autre le complément que celle-ci requérait. La philosophie offrait ses outils et ses formes de pensée, tandis que la théologie fournissait des données et des perspectives nouvelles. Dans l'édifice bonaventurien obtenu par la «réduction des arts à la théologie», la lumière extérieure de la connaissance sensible, la lumière intérieure de la philosophie et la lumière supérieure de la grâce et de l'Ecriture prennent place dans la continuité d'une hiérarchie et engendrent ce savoir unique auquel les augustiniens ont toujours aspiré. On s'est demandé souvent si Bonaventure ne reconnaissait pas, comme Thomas d'Aquin, l'autonomie du savoir philosophique[4]. Même s'il est vrai que certains de ses textes vont dans ce sens, il reste que pour le franciscain, l'insuffisance de la philosophie invite à la placer dans une autre lumière, dans laquelle ses erreurs sont corrigées, tandis que son apport particulier reçoit tout son sens.

Cependant l'événement culturel majeur qu'est l'entrée chez les Latins des ouvrages d'Aristote conservés en arabe et en grec impose à beaucoup d'esprits une attitude nouvelle, susceptible elle-même de nuances diverses. La découverte d'une démarche philosophique touchant tous les domaines du savoir, de la physique à la théologie, si rigoureuse, puissante et indépendante dans sa

[4] Cf. Christian Wenin, La connaissance philosophique d'après saint Bonaventure, dans: L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age, Louvain, Paris 1960, pp. 485–494; Fernand von Steenberghen, La philosophie au XIIIème siècle, Louvain, Paris 1966, ch. V.

méthode et ses conclusions, incite maints auteurs à penser qu'il n'est plus possible de situer la philosophie dans la ligne même de la révélation chrétienne, comme une première et incomplète révélation de la vérité théologique, mais qu'il faut la concevoir comme le produit d'une autre source de savoir, la raison humaine. Ce sentiment provoqua un clivage dans la pensée chrétienne, dont les conséquences furent immenses et durables. Le danger se fit jour d'une véritable cassure, visible à Paris sur le plan des institutions elles-mêmes dans l'opposition de la Faculté des arts et de la Faculté de théologie. La philosophie se mit à revendiquer le monopole de la raison et à rejeter la théologie dans la sphère de l'irrationnel. Elle alla parfois jusqu'à la situer parmi les fables et à faire d'elle un objet de risée, en attendant d'affirmer sa supériorité sur la disposition de foi. De son côté, la théologie effectuait le même repli sur soi: pour elle, la raison n'était plus si facilement l'image de Dieu en nous et devenait une faculté humaine prête à la revendication et à la contradiction.

On voit comment le clivage dont nous parlons constitue la condition de possibilité des positions ultérieures, en particulier de ces deux frères jumeaux que sont le rationalisme et le fidéisme, dont on sait qu'ils sont souvent des frères siamois. C'est lui qui rend possible également l'averroïsme, entendu comme une intellection qui se découvre non pas au sein de la religion, mais au-dessus d'elle, non cependant pour la détruire, mais pour la situer au niveau qui lui est propre, à savoir celui de l'imaginaire et de l'utile. Cette position, qui se retrouvera plus tard chez Spinoza, montre d'elle-même en quoi elle diffère de l'augustinisme qui cherche l'intelligence dans la foi et qui réapparaîtra à sa manière chez Hegel.

C'est le mérite souvent loué de saint Thomas d'Aquin d'avoir travaillé au relâchement de la tension qui s'était installée entre la raison et la foi depuis la montée de la philosophie d'Aristote. Son rééquilibrage au profit de la foi préserve l'autonomie de la raison qui demeure cependant assez noble et grande pour posséder avec la foi une zone commune de compétence. Capable de hautes vérités, la raison s'élève par ses propres forces jusque dans la sphère de la révélation divine: c'est que la raison est encore apparentée à Dieu. Tandis que s'opère un certain décrochage de la raison par rapport à la foi, il reste ici quelque chose de l'emboîtement augustinien de la raison dans la foi, laquelle conserve un contrôle universel sur le savoir. Ces rapports nouveaux vont de pair avec un changement de statut pour les termes en présence: puisque la raison est en passe de revendiquer son autonomie, elle n'est plus l'intelligence augustinienne ou dionysienne: de ce fait, l'intelligence de la foi tend à se retirer dans l'au-delà de notre condition terrestre, tandis que la foi, encore ordonnée à l'intelligence, revêt son statut de disposition de la volonté.

L'étude de la philosophie d'Aristote amène les penseurs du XIIIème siècle à concevoir la science de façon plus stricte qu'auparavant et par conséquent à se

faire de la théologie une idée nouvelle. La distinction aristotélicienne entre la science des principes et la science de ce qui découle de ces principes paraît propre, aux yeux de saint Thomas, à marquer la différence qui sépare le savoir des bienheureux de notre théologie, tout en soulignant leur continuité. C'est ainsi que l'Aquinate définit la théologie comme une science subalternée, c'est-à-dire comme relevant de principes connus au niveau d'une science supérieure qui n'est possédée qu'au ciel. Les principes de la théologie, qui sont objets de science pour les bienheureux, sont objets de foi pour nous. Rien ne peut en même temps avoir l'évidence de la science et l'obscurité de la foi. Cette antithèse du croire et du savoir n'avait pas cours en augustinisme, puisque la notion du savoir n'y était pas empruntée à la théorie aristotélicienne de la science, mais désignait l'élévation de la foi au niveau d'une conscience supérieure par sa rencontre avec l'intelligence. Pour être ainsi comprise, la foi ne disparaissait pas. Quand l'étude coïncidait avec la vie religieuse, croire et savoir étaient un même chemin et conduisaient à la même perfection.

Les divergences qu'on observe chez les auteurs de la fin du XIIIème siècle et du début du XIVème par rapport à la conception thomiste de la théologie sont particulièrement instructives parce qu'elles mettent en lumière cette constante équivocité des termes relatifs à la connaissance et à la croyance. Henri de Gand, par exemple, loin de rapprocher la théologie de la science au sens strict, la fait dépendre d'une lumière divine, intermédiaire entre la lumière de la foi et celle de la gloire. Les apôtres, les saints et ceux qui suivent leur exemple peuvent atteindre grâce à elle une vision des objets de la foi.

Godefroid de Fontaines, lui, se contente de l'application de la raison simplement humaine aux objets de la foi. L'intérêt qu'il accorde à la stricte rationalité lui inspire sa critique de l'application à la théologie de la notion de science subalternée. Il remarque qu'un savoir reposant sur des principes qui sont des objets de foi ne peut dépasser dans ses conclusions la valeur épistémologique de son point de départ: il n'est pas une science à proprement parler; pour l'être, il devrait se suspendre à des principes eux-mêmes évidents. Position fort lucide qui accentue la différenciation amorcée auparavant entre la raison et la foi. C'est pourquoi l'historien récent de Godefroid de Fontaines, Paul Tihon, a pu écrire l'excellent paragraphe qui suit: «... La théologie, même pratique, reste avant tout pour lui l'objet d'une science, d'une spécialité, d'un métier. Son rapport à l'expérience est mentionné, mais à peine et comme en passant. Sur ce point aussi, Godefroid prolonge l'oeuvre thomiste, il contribue à faire passer la théologie ‹d'un régime de révélation à un régime de savoir scientifique›. Mais pas plus que ses contemporains, il n'est conscient du risque que fait courir, à longue échéance, à la réflexion chrétienne, cette nécessaire[5] élaboration conceptuelle: perdre le contact avec l'expérience, ne

[5] Nous laissons à l'auteur la responsabilité de cet adjectif.

plus se nourrir que de purs concepts. Après eux, la théologie se coupera de plus en plus de la spiritualité. Il faudra la crise luthérienne pour faire entendre à nouveau la voix de la subjectivité.»[6] Oui, certes, et l'on peut ajouter que se prépare ainsi la polarisation dont nous souffrons aujourd'hui: d'un côté la subjectivité dans laquelle s'installe la religion, et de l'autre la rationalité que la religion abandonne à sa prolifération.

Les anciens théologiens sont donc bien éloignés de s'être entendus sur la nature de leur discipline. Les uns, à la fois intellectuels et spirituels, conçoivent cette science comme un charisme à la manière de Denys dit l'Aréopagite ou à celle d'Augustin ou d'Henri de Gand. La règle, explicite ou non, qui gouvernait cette conception est celle dont la première expression remonte à Empédocle: le semblable est connu par le semblable. Les autres situent la théologie au niveau d'un savoir spécifiquement humain, grand et noble à l'origine, mais destiné à devenir ensuite plus commun et plus ordinaire à force d'être simplement humain, de sorte qu'une tension toujours plus forte s'institue entre la théologie et son objet.

Dans ces conditions, comment traiter en général de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi, c'est-à-dire de termes qui se modifient sans cesse et s'opposent toujours différemment? On note la même ambiguïté avec le mot «homme» et les termes apparentés, qui ne devraient jamais passer pour fournir une idée claire en dehors des théories où ils figurent. Ne distingue-t-on pas dans maintes civilisations entre l'homme extérieur et l'homme intérieur, entre l'homme ordinaire et l'homme véritable? Quand cette précision manque, la voie est ouverte à tous les dangers de l'équivocité. Il faut reconnaître aussi que les classifications des rapports de la raison et de la foi sont souvent peu utiles et périlleuses. Quoi de plus opportun en apparence que d'imaginer les rubriques «primauté de la foi», «primauté de la raison», «harmonie de l'une avec l'autre»? Mais dans la première division on rencontrera Tertullien et Augustin qui pourtant sont aux antipodes l'un de l'autre. De son côté, la primauté de la raison est une thèse d'Averroès, mais aussi, d'une certaine manière, d'Augustin, puisque la foi augustinienne est en quête de l'intelligence. Enfin, tous les docteurs peuvent prétendre harmoniser la foi et la raison, chacun entendant sous ces vocables des choses différentes. Le sens des mots «théologie» et «philosophie» variera selon la même amplitude et sera toujours ce qu'en décideront les auteurs, plutôt qu'un en soi n'autorisant qu'une seule doctrine.

Mais en ce début du XIVème siècle, la série des positions types inventées par l'histoire n'est pas close. Après Jean Duns Scot, disciple d'Augustin à sa façon, l'augustinisme franciscain se transforme profondément avec Guil-

[6] P. Tihon, Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines, Paris, Bruges 1966, p. 245.

laume d'Occam qui impose à l'évolution de notre problème un tournant décisif. Ce penseur en effet refuse à la raison la place qu'elle occupait dans le thomisme et le scotisme, quoiqu'il lui accorde encore le pouvoir de défendre la foi par des arguments probables. Le décrochage de la raison, dont nous remarquions l'instauration avec le thomisme, semble avoir poursuivi son mouvement pour aboutir à un dégagement plus poussé, entraînant comme il se doit la transformation des notions de raison et de foi. De faculté haute et noble qu'elle était, s'exerçant à la lumière de Dieu et digne d'atteindre par elle-même une partie des vérités théologiques, la raison est devenue un pouvoir tout humain qui nous distingue de Dieu au lieu de nous y assimiler, sur lequel tranche la révélation surnaturelle. On assiste de cette manière à la chute du prestige d'Aristote qui, de maître à penser pour les choses humaines et divines, est descendu au rang de philosophe païen. Démonstration et foi s'opposent jusqu'à mettre en pleine lumière le fait qu'il s'agit dorénavant d'une raison au sens strict, n'ayant plus rien de commun avec l'intelligence charismatique qui se manifeste chez les Pères grecs et encore chez Augustin et ses sectateurs. Le recul de la raison en matière de foi se comprend fort bien quand on note la conception qu'Occam se fait de la science, comme est compréhensible aussi l'accueil de la notion de connaissance dans la perspective patristique totalement différente. Cette retenue occamienne est destinée à protéger la foi, mais en même temps elle favorise le développement d'une rationalité indifférente à la foi et la naissance d'une spiritualité du coeur plutôt que de l'intelligence. Le rationalisme moderne et le mysticisme de l'affectivité sont les figures de l'esprit nouveau. La place faite au sentiment et à la volonté signifie bien un retour à l'augustinisme, mais qui s'effectue en perdant la doctrine de l'illumination, selon laquelle notre esprit puise son contenu intelligible en Dieu. Désormais, la raison humaine, privée de cet enracinement divin, se rétracte sur elle-même. La distance qui s'introduit ainsi entre elle et Dieu est un hommage rendu à la grandeur de Dieu, mais c'est aussi la permission donnée à l'homme d'exercer la pensée à sa guise, dans sa sphère propre et selon ses intérêts.

La modernité d'une telle situation est évidente: il devient possible de sauvegarder la foi et en même temps de fonder la science nouvelle. Dans une note de son livre sur Gabriel Biel, Oberman suggère que l'un des motifs cachés de la distinction de la science et de la théologie «peut bien avoir été la promotion et la protection de l'immunité de la tradition chrétienne vis-à-vis du rapide développement contemporain des sciences naturelles. Buridan et son école, liés si étroitement à la théologie nominaliste, posèrent les fondements de la physique moderne avec leur conception révolutionnaire de la cosmologie ...»[7].

[7] H.Oberman, The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism, Cambridge, Mass., 1963, p.42, n.39.

Si l'on saute à pieds joints par-dessus les formes diverses qui, au moyen âge, ont dérivé des grands modèles que nous avons mentionnés, par-dessus les images composées qui en ont procédé, par-dessus les résurgences qui en sont apparues chez les philosophes du XVIIème siècle, on verra que le kantisme encore et notre âge lui-même se rattachent à la puissante pensée médiévale. La dissociation occamienne de la science et de la foi a son pendant chez Kant dans la séparation de la science et de l'éthique. Kant a limité le savoir parce qu'il arrêtait son regard sur la connaissance scientifique où règne un type de causalité étranger à la finalité. S'il avait pris la métaphysique au sérieux au lieu de tourner contre elle les armes de l'ironie, il aurait tenu sous un même regard l'être et le devoir-être, car la science du principe premier, à la différence des autres savoirs, est normative. C'est parce que le philosophe donne au mot «connaissance» une signification particulière que l'homme, pour lui, est la fin de la création comme être moral et non comme être connaissant et que le noumène se manifeste dans la morale et dans l'art et jamais dans la connaissance.

Notre âge développe à sa façon l'influence occamienne. On la reconnaît dans l'anti-platonisme des courants majoritaires de la logique – à laquelle la philosophie se réduit aux yeux de beaucoup. En philosophie et en théologie, elle revient à la séparation de l'intelligence et de la volonté. Abandonner aux sciences le monopole de la connaissance, c'est nécessairement se réfugier du côté de la volonté, de l'action ou du sentiment. Quand on conçoit la connaissance sur le modèle des sciences de l'objet, on ne peut manquer de se scandaliser à l'idée de son utilisation en matière philosophique et théologique. Il faut donc que le philosophe et le théologien qui n'ont pas d'autre notion de la connaissance lui tournent le dos pour décrire l'expérience en termes nouveaux, existentiels, éthiques ou politiques. C'est pourquoi la connaissance de Dieu disparaît de nos jours de la philosophie et de la théologie: Dieu se rencontre, il nous interpelle, et ainsi de suite. Le terme de Dieu tend même à s'effacer, étant trop spéculatif pour la pensée nouvelle. La philosophie est devenue théorie des sciences, éthique et politique. La théologie, en toutes ses disciplines, cultive les concepts d'existence, d'action, d'histoire et d'avenir, si elle n'aspire pas, dans une sorte de vertige de pureté, à une religion non théiste, à une religion sans religion, c'est-à-dire sans dogmes et sans rites. Quand elle se dirige vers ce point de fuite, elle n'aperçoit plus que le conglomérat des consciences à la recherche de l'union et de la paix, à moins qu'elle ne pratique l'espérance sous la forme de la revendication et de la révolte.

* * *

Rien ne stimule davantage l'esprit de critique et d'innovation que la considération des figures du passé. Si nous les observons avec le sentiment de notre contingence et sans le préjugé de notre supériorité, nous avons toutes les

chances d'en tirer profit: nous découvrons des états de pensée que nous ne concevions pas et, pesant leurs avantages et leurs inconvénients, nous pouvons imaginer l'amendement de notre situation présente. Le point de vue élevé auquel nous parvenons nous permet de nous dégager des conditionnements où notre époque nous confine et d'inventer ou au moins de souhaiter l'invention d'un modèle plus large que le nôtre pour gouverner les rapports de la raison et de la foi, ou de la philosophie et de la théologie.

Mais, dira-t-on, la conception étroite que chacun des deux partis a de lui-même et de l'autre n'exprime-t-elle pas fidèlement la nature humaine ou au moins ne résulte-t-elle pas des contraintes de notre temps? N'est-elle pas de toute manière indépassable?

Nous avons déjà répondu que les facultés ne sont pas séparables et qu'elles opèrent de concert. Mais il est utile de reprendre la question d'une autre manière. Il est aisé en effet de se représenter la raison et la foi en situation d'opposition. Nos habitudes théoriques et pratiques entrent sans cesse en conflit avec les mouvements qui nous inclinent à la confiance et à l'engagement. La raison combat les élans du coeur; elle veut conserver son contrôle, elle exige des gages, elle est calculatrice, souvent froide et indifférente. Au contraire, la croyance est généreuse et oublieuse de soi; elle n'a pas besoin de voir pour savoir. Mettre sa confiance en un être humain, c'est une expérience gratifiante, parce qu'elle comporte un risque consenti de grand coeur. Placer sa foi en un Dieu visible ou invisible, c'est s'éloigner encore bien davantage des assurances contrôlables et s'engager dans une aventure considérée par beaucoup comme insensée. La foi jette sur le monde un autre regard que la raison et défie tous ceux pour qui seuls importent toucher, déduire et compter.

C'est parfaitement vrai, mais il convient pourtant de s'élever au-dessus de ces vérités d'écoliers pour les situer dans une expérience plus totale qui tout ensemble les justifie et les limite. En effet, si l'on entend par raison non seulement la faculté d'induction et de déduction, mais encore la conscience intelligente de toute expérience possible, il faut reconnaître que ce n'est pas la raison comme telle qui s'oppose à la foi, mais une certaine conception ou un certain usage de la raison. Comprise ainsi de façon générale, la raison ne s'oppose à rien; elle est l'homme tout entier, dans sa plénitude et son unité, avec ses facultés de penser, de vouloir et de sentir. La raison qui est indifférente à la foi ou opposée à elle n'est telle que parce qu'on l'a bien voulu, parce que la conscience intelligente a accepté de se scinder en deux fonctions. En cette conscience, s'ignorent ou se combattent des ennemis qu'elle a créés. Et tout ce qu'on peut dire de l'opposition de la raison et de la foi devient vrai, attendu qu'au lieu d'instaurer en lui l'unité de ses pouvoirs, l'homme a installé leur antithèse et leur conflit.

On voit donc que la théorie de la séparation de la raison et de la foi contredit

sans l'atteindre celle de leur unité, puisqu'elle se situe sur un autre plan qu'elle. Elle n'est pas fausse, étant donné le point de vue qu'elle adopte. Elle ne le devient qu'au moment où elle condamne ce qu'elle ne peut comprendre. Elle dit vrai au niveau d'une certaine expérience qui n'est pas ultime et qui n'est analysée que de façon sommaire. Elle dit faux quand elle se croit suprême et rejette l'autre point de vue avec des arguments dont elle n'aperçoit pas le caractère fallacieux. Une réflexion plus poussée la fait nécessairement sortir d'elle-même. C'est pourquoi nous n'écartons pas à proprement parler la théorie séparatiste, nous la situons. Ce n'est pas elle que nous rejetons, mais sa prétention à la validité absolue et le discrédit qu'elle jette sur tout ce qui n'est pas elle.

Quand donc l'homme raisonnable s'éloigne du croyant, il s'écarte de lui au sein de l'intelligence. Il ferme les yeux sur le fait qu'aucun être humain ne peut vivre sans confiance; il néglige l'examen des dispositions de foi qui soutiennent ses démarches, et la recherche éventuelle de croyances plus ouvertes et plus riches. Il méprise l'enseignement des anciens qui lui montre avec Platon que la raison peut s'inspirer des mystères, avec Aristote que l'intellection peut s'éprouver comme une certaine ressemblance avec l'activité divine ou avec Proclus que la philosophie peut être une tradition inspirée.

Et c'est encore au sein de l'intelligence que l'homme religieux de son côté revendique les droits de la foi contre une raison dont il n'aperçoit que la menace. Il lui demande de ne pas s'élever au-dessus d'elle-même et de ne pas chercher à expliquer l'inexplicable. En quoi il n'a pas tort, car il y a une raison prétentieuse, mais en même temps il condamne cette raison à perpétuité au lieu de l'élever à l'intelligence respectueuse de l'expérience entière. Il exige à juste titre que la raison ne trompe pas l'angoisse humaine en faisant miroiter devant elle de rassurantes théories, mais par là même il jette le discrédit sur la grande et invincible exigence de sagesse qui est au coeur de la philosophie comme de la religion. Il oppose son Dieu aux Dieux des philosophes et des religions, façonnés par les hommes. Mais pense-t-il vraiment ce qu'il dit? Soutient-il que tous les autres Dieux – comme s'il pouvait en exister plusieurs – sont tout entiers façonnés par les hommes ou que ces Dieux sont seuls à l'être? Cette dichotomie serait manichéenne ou puérile. Certes, elle a aussi sa raison d'être, mais dans l'ordre de la confession, non dans celui de la connaissance. Soutenir le contraire, c'est se valoriser soi-même en dépréciant les autres. C'est manquer de générosité, de grandeur, d'intelligence et de foi. Car c'est manquer de foi que de penser sa foi dans le seul ordre de l'opposition et de l'altérité, comme si elle ne pouvait assumer l'homme tout entier et tous les hommes.

De là l'embarras du théologien séparatiste quand il veut communiquer le message qu'il préserve si bien. Comme il n'a pas de langage pour expliquer

l'inexplicable, il se tourne vers celui qui a cours autour de lui. Afin de se faire entendre du monde, il s'assimile au monde autant qu'il peut; il lui donne des gages et se lie aux philosophies du jour et aux sciences humaines qui n'ont pourtant rien de commun avec lui. Ce faisant, au lieu de retenir le troupeau qui s'éloigne, il court avec lui. De quoi ont besoin les fuyards? Non pas qu'on fuie avec eux. Le théologien n'en serait pas là s'il avait appris à penser sa piété autrement que dans le repli sur soi. Il la proposerait au monde au lieu d'en révéler l'impuissance en la mettant à la remorque du monde.

Il semble souvent que tout soit dit sur la dichotomie de la raison et de la foi quand on a rappelé que l'homme religieux écoute une parole *autre*. Certes, la religion peut exercer sur nous comme un effet de surprise et nous jeter un défi radical, mais c'est là un moment particulier de l'expérience, qui n'est ni unique ni définitif. Car il n'appartient pas à l'essence de la foi d'exiger l'adhésion les yeux fermés ni à la nature de l'intelligence d'être inapte à viser Dieu. L'analyse plus poussée de la situation d'altérité entre Dieu et l'homme fait apparaître nécessairement son caractère provisoire. Comment en effet pourrait-on entendre une parole absolument autre? Si elle l'était, elle ne nous atteindrait pas. Il faut bien que d'une certaine manière elle ne soit pas autre. Dans ces conditions, deux attitudes sont possibles. Ou bien nous restons autres par rapport à l'Autre divin et nous cultivons notre altérité dans un sentiment qui ne peut être que l'inquiétude ou la culpabilité. Est-ce faire honneur à Dieu que de se maintenir ainsi en dehors de lui? Ou bien nous comprenons la leçon de cette expérience de l'Autre et nous nous attachons aux moyens qui nous permettent de devenir semblables à lui. C'est cette dernière voie qu'a choisie la tradition chrétienne quand elle était encore forte et vivante. C'est sur elle que se trouvent Dieu et aussi bien l'homme. La distance qu'on découvre entre les grands textes du passé sur ce sujet et la compréhension qu'on a d'eux aujourd'hui aurait de quoi nous faire désespérer de l'avenir si l'on n'était sûr qu'aucun état de fait n'est définitif ni aucun défaut le mal en soi.

Nous ne croyons donc nullement que la séparation que nous critiquons s'impose en vertu de la nature humaine. Ne faut-il pas admettre alors que notre époque nous y oblige? Les circonstances où nous vivons se sont préparées depuis des siècles. La science moderne est née au sein de la scolastique et l'a ruinée. Croyance et savoir se sont peu à peu dissociés. Nous sommes aujourd'hui dans une situation dont nous devons bien prendre acte.

Nous connaissons ces événements majeurs qui ont marqué notre culture et la terre entière et nous sommes bien éloigné d'en nier la réalité. Mais nous n'acceptons pas d'en conclure que la science soit le seul discours cognitif sur l'homme et sur le monde et que la philosophie et la théologie n'appartiennent plus à la sphère du savoir. Nous ne croyons pas qu'il suffise d'entériner les faits et qu'il soit impossible de se livrer sur eux à une réflexion critique en

dehors d'un rêve autistique. Que nous soyons de nos jours dans un beau chaos d'où n'émerge que rarement une intelligence qui croie et une foi qui pense, ce n'est là pour nous que situation contingente et sans force normative, si grande que puisse être la contrainte des circonstances. La tâche du philosophe est de soumettre les faits à la critique en pensant leur changement et en préparant leur avenir. Son action conserve sa légitimité, sa nécessité et peut-être son pouvoir.

Si donc il n'y a pas lieu d'admettre que la science absorbe toute la fonction cognitive et si l'on pense que l'intelligence peut et doit se ressaisir en reprenant son activité philosophique et théologique, le problème crucial que pose notre civilisation est moins celui de savoir comment philosophie et théologie s'accorderont, mais comment toutes les deux peuvent coexister avec la science. Comment en effet un savoir totalisant, philosophique et théologique, peut-il assumer un savoir qui s'est constitué de façon indépendante avec sa méthode et son objet particulier? Ce problème est propre à notre époque post-médiévale et semble défier toute solution. Voudra-t-on incorporer le savoir scientifique dans un savoir plus vaste? Cette entreprise ne tiendra pas compte de l'hétérogénéité des termes en présence; on opérera, plutôt que la synthèse de l'un et de l'autre, la contamination de l'un par l'autre. La science et ce savoir englobant obéissent à d'autres intentions et ne peuvent s'amalgamer sans se nuire. Il faut donc écarter le projet de leur union proprement dite. Mais leur union au sens large n'est pas satisfaisante non plus. En effet, reconnaître dans la science, l'art, la religion, les démarches d'un même esprit, procédant dans la divergence qu'autorise leur autonomie, c'est sacrifier trop à la multiplicité et faire éclater l'unité spirituelle: nous sommes devenus conscients des dangers que fait courir à l'individu comme à la collectivité la division avec soi-même. Si l'unité forte et l'unité faible de la science et de la vision totalisante sont à rejeter, le problème paraît bien insoluble.

Peut-être cependant ne faut-il pas perdre courage. Il y a toujours eu des techniques ou des savoirs qui comportaient en eux-mêmes leur régulation constitutive: l'invention de la hache, de la roue, du tissage, fut gouvernée par ses lois propres, comme la découverte des mathématiques ou de l'astronomie. Pourtant ces systèmes théoriques ou pratiques ne s'en inséraient pas moins dans des totalités plus hautes, mythologiques, religieuses, philosophiques, qui leur donnaient, comme à l'expérience entière, une signification générale. On peut donc concevoir un point de vue supérieur qui inscrirait les sciences dans une perspective universelle, tout en préservant leur rationalité propre. Telle était la situation chez des auteurs médiévaux qui, comme Maître Eckhart, utilisaient la physique aristotélicienne ou tout autre savoir scientifique pour signifier des vérités philosophiques et théologiques étrangères à ces sciences. Le savoir scientifique n'assumait sa fonction de signe d'autre chose

qu'à la condition de demeurer soi-même. La science valait ainsi par elle-même sans que sa fin ultime fût en elle; son autonomie subsistait sans offusquer l'horizon de la pensée. Car il y avait un savoir plus grand qu'elle, qui à la fois la respectait et la dépassait, lui reconnaissait son sens propre de signe pour lui en découvrir un autre qui l'enveloppait. Sans les déformer, le savoir totalisant embrassait les sciences dans une science plus haute.

Qu'il soit utopique ou non d'imaginer la restauration d'une telle structure, il reste que seule elle paraît apte à garantir la compatibilité d'un savoir englobant avec l'autonomie que les sciences ont conquise au cours des siècles et qui a si bien favorisé leurs progrès. Les sciences n'incarneraient plus l'intérêt ultime de la conscience connaissante. Le savoir englobant leur imposerait une limite de principe sans les détruire, pas plus que la signification qui déborde le signe n'abolit celui-ci. Ainsi serait rétablie de façon acceptable l'unité des parties avec le tout.

* * *

C'est parce que la philosophie, avec le temps, est devenue elle aussi un savoir particulier à la façon des sciences qu'elle n'aperçoit plus la part qu'elle doit prendre à cette fonction de totalisation. Restituée au dessein de connaissance qui lui est connaturel, son regard s'étendra de nouveau à Dieu, à l'homme et au monde, et son affinité avec la religion réapparaîtra.

Ce regard peut être celui d'une raison éclairée par la religion et exprimant dans son ordre, avec les ressources de l'argumentation, la vision d'un univers dont Dieu est le centre. Telle est l'entreprise de toute philosophie enveloppant à sa manière une théologie, d'Aristote à Bergson. Ce regard peut être aussi celui d'une pensée s'attachant directement à la religion pour découvrir la signification qu'elle possède en elle-même. Cette ambition de la pensée répond à l'exigence de lucidité de la religion elle-même. Dans cette perspective, il s'agit d'un savoir tout ensemble philosophique et théologique.

Comment peut-il être philosophique, demandera-t-on, puisqu'il se rapporte à un présupposé de foi? La pensée qui raisonne à l'intérieur de la foi apporte-t-elle jamais la preuve de celle-ci? On répondra qu'en effet elle ne fournit pas cette preuve, puisque les données de la foi fonctionnent comme des principes premiers – mais aussi comme des principes dont la conscience aperçoit le sens et dont elle peut montrer le pouvoir éclairant. Est-ce encore un savoir? Oui, puisqu'il s'agit de la disposition d'une conscience intelligente intégrant tout ce qu'elle a vécu et peut vivre encore dans son expérience la plus haute. Que ce savoir n'ait pas les caractères des connaissances objectives, il n'y a rien d'étonnant à cela, mais dire que pour cette raison il ne mérite pas ce nom, c'est faire injure à sa nature en le reléguant du côté des faiblesses et des fantaisies du sentiment, et c'est priver l'homme de la vision centrale et totale à

laquelle il ne peut pas ne pas aspirer. Toute la tradition chrétienne, et sans doute faut-il dire aussi la tradition universelle, témoigne en faveur de ce sens élargi de la notion de connaissance.

Il n'y a rien là qui soit contraire à une saine définition de la raison, si celle-ci n'est pas conçue seulement comme une faculté de liaison formelle, mais encore comme un pouvoir d'évaluation matérielle. Quand ces puissances s'exercent en l'homme dans le sentiment de leur origine et de leur dépendance divines, elles ne sont plus des biens propres à l'homme et le séparant de Dieu, mais au contraire le lieu de la ressemblance de l'homme avec Dieu, comme on le voit déjà chez Platon et chez Aristote.

Que cette perspective soit difficile à concevoir dans un monde qui réduit l'intelligence à son emploi objectif et abstrait, c'est aussi une évidence, mais qu'on ne peut se contenter d'observer. Les circonstances, encore une fois, sont des faits de civilisation et non des normes de pensée. Trop souvent, philosophes et théologiens ne savent plus qu'il existe un autre usage de l'intelligence que celui qu'ils observent communément autour d'eux. Pourtant l'intelligence s'exerce aussi et de façon privilégiée dans la reconnaissance du mystère des choses, lequel intéresse au premier chef la religion. Au lieu de diriger son attention sur lui, le philosophe renonce trop souvent à toute question fondamentale pour se livrer à ses recherches conceptuelles. Dans ces conditions, quelque grand que puisse être le mérite de ses travaux, ils ne sont souvent, à la limite, que jeux d'esprit. On comprend que le théologien ne sache que faire de cette pensée-là. Mais il suffirait que se réinstaure de part et d'autre l'idée de l'usage ultime de l'intelligence pour que l'union apparemment inconcevable de la philosophie et de la théologie soit immédiate. La théologie offrirait alors au philosophe les richesses profondes de la religion, et le philosophe, dont la lucidité est le génie, apporterait au théologien, entravé souvent par son rôle pratique, une assistance qui peut être sans prix.

Tant que cette rencontre n'aura pas lieu, nous vivrons dans une civilisation désunie avec elle-même, chaotique et cassée. Cette dislocation est devenue celle de la planète entière, encore que, dans les différentes civilisations, elle revête des aspects spécifiques dont l'étude contribuerait à nous éclairer sur nous-mêmes.