Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 19 (1969)

Heft: 2

Artikel: La "philosophie chrétienne" et l'exégèse d'exode 3:14 : selon M. Étienne Gilson

Autor: Brunn, Emilie zum

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380916

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA « PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE » ET L'EXÉGÈSE D'EXODE 3 : 14

SELON M. ÉTIENNE GILSON

A l'époque où la Sorbonne ignorait encore, entre les Grecs et Descartes, l'« entracte » du Moyen Age, Gilson eut le mérite de redécouvrir la valeur métaphysique de la pensée médiévale et son originalité par rapport à la philosophie grecque. Il chercha pendant longtemps la raison de cette originalité qu'il finit par attribuer à l'influence de la Révélation. C'est ainsi qu'il fut amené à définir la notion de « philosophie chrétienne », qui joua désormais un rôle capital dans son œuvre d'historien et de philosophe [1].

En cherchant à scruter cette notion, telle que Gilson s'employa à la définir autour des années trente, on s'aperçoit que sa réflexion à ce sujet s'était amorcée dans une perspective nettement augustinienne. Combattant la conception d'une philosophie séparée de la théologie, qui était alors celle de certains néo-thomistes, du Père Mandonnet notamment, Gilson défendait contre eux la méthode unitive d'Augustin.

> Ce qui caractérise la méthode augustinienne comme telle, c'est le refus d'aveugler systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre, d'où l'idéal corrélatif d'une *philosophie chrétienne* qui soit philo-

[1] « C'est l'étude de l'histoire de la philosophie médiévale qui m'a conduit à me poser le problème, et non la position théorique du problème qui m'a conduit à l'étude de l'histoire. J'ai d'abord étudié l'influence de la philosophie médiévale sur certains aspects de la philosophie moderne ; puis la philosophie médiévale elle-même, et je me suis enfin demandé comment il se faisait que les unes et les autres fussent si différentes de la philosophie grecque. C'est seulement alors, assez tardivement, que le problème de l'influence exercée par le christianisme sur le développement de la pensée médiévale s'est posé à mon esprit. Ce que je cherche dans la notion de philosophie chrétienne, c'est une traduction conceptuelle de ce que je crois être un objet historiquement observable : la philosophie dans son état chrétien. » *Bulletin de la Société francaise de philosophie*, Paris, mars 1931, p. 72. Gilson fait part de ses recherches à ce sujet dans les deux premiers chapitres de *L'esprit de la philosophie médiévale*, dont la première édition date de 1932. Voir aussi *Le Philosophe et la Théologie*, Paris 1960, p. 97 sq. et 194 sq.

sophie en tant que chrétienne parce que, tout en laissant à chaque connaissance son ordre propre, *le philosophe chrétien considère la révélation comme une source de lumières pour sa raison* [1].

C'est parce que, chez Augustin, la réflexion philosophique n'est jamais séparée de la recherche du salut que Gilson voyait dans sa pensée le modèle de la philosophie chrétienne [2]. Il se proposait de montrer que la doctrine de Thomas d'Aquin est en parfait accord avec celle d'Augustin sur la conception d'une philosophie qui soit « chrétienne en tant que philosophie ». Il indiquait les lignes de convergence : Thomas ne différant d'Augustin, à son avis, que sur les justifications techniques de solutions qui seraient identiques chez l'un et chez l'autre. Il estimait enfin que ces différences secondaires s'estompaient dans l'unité d'un dessein commun, défini par le célèbre verset de Romains 1 : 20.

Ce qu'il importerait par conséquent de comprendre, c'est que le programme de la philosophie chrétienne est un et le même pour saint Thomas et saint Augustin : *invisibilia dei per ea quae facta sunt* [3].

Ainsi Gilson, admirateur de saint Thomas et néanmoins désireux de promouvoir l'avenir de la métaphysique augustinienne, paraissait devoir se situer à mi-distance entre Blondel et Maritain, ces deux autres grands protagonistes d'une « philosophie chrétienne ».

Rejetant les « dichotomies scolastiques », Blondel estimait qu'Augustin est essentiellement un philosophe [4] : il se proposait de constituer lui-même, dans une perspective analogue, mais qui ne laissait pas d'être originale, une « philosophie chrétienne » dont la préoccupation centrale était celle du salut. Si proche qu'elle pût sembler au premier abord de celle de Gilson, la recherche de Blondel se révéla de tout autre nature, puisque le premier s'attachait à démontrer que

[1] *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929, p. 301-302 (Cf. éd. de 1943 [3], p. 318-319). Les soulignements sont de l'auteur.

[2] « L'ordre surnaturel par lequel il avait eu accès à la vérité fut toujours pour lui partie intégrante de l'investigation philosophique. C'est la grâce qui fait de la science une sagesse et de l'effort moral une vertu, si bien qu'au lieu de voir dans le christianisme le couronnement postiche de la philosophie, il voit dans la philosophie un aspect du christianisme même, puisqu'il est la voie, la vérité et la vie. Considéré sous cet aspect, l'augustinisme est autre chose et plus qu'une philosophie chrétienne, il en est la charte et le modèle perdurable. En dehors de lui, on peut trouver des philosophies anti-chrétiennes ou des philosophies compatibles avec le christianisme, mais pour être chrétienne en tant que philosophie, une philosophie sera augustinienne ou ne sera pas... » *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, dans *Revue de Philosophie*, Paris 1930, p. 708.

[3] *Art. cit.* p. 712.

[4] M. BLONDEL : *Le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin : l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris 1930. Texte reproduit dans l'édition de H. Gouhier : BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, Paris 1966, p. 143 sq.

la « philosophie chrétienne » était déjà constituée historiquement dans ses éléments fondamentaux [1].

Quant à Maritain, loin d'admettre que la pensée augustinienne fût une philosophie, il la caractérisait comme une sagesse théologale ayant assumé la philosophie au service de son but immédiat, le salut des hommes. Il estimait qu'au-dessous de cette sagesse, l'explication scolastique des sciences théologiques et philosophique s'était faite sans rupture d'unité [2]. Il devait bientôt proclamer que la tâche propre à notre époque était de constituer, dans la ligne de cette différenciation progressive, une « philosophie chrétienne » profane. Contrairement à la théologie, elle serait autonome dans sa démarche, ce qui ne l'empêcherait pas d'être éclairée par la lumière de la Révélation.

Ainsi, à l'occasion du jubilé augustinien de 1930, des différences profondes se faisaient jour entre ces interprètes modernes du *nisi credideritis, non intelligetis*. Ce fut peu après qu'éclata la célèbre « querelle de la philosophie chrétienne », lors des débats de la Société française de philosophie, en mars 1931. Emile Bréhier aboutissait à des conclusions diamétralement opposées à celles de Gilson, tout en se situant comme lui au niveau de l'interprétation du donné historique, mais dans une perspective qu'il définissait lui-même comme rationaliste. Il déniait toute existence à la « philosophie chrétienne » [3]. Ces débats se poursuivirent à la Journée d'études de la Société thomiste, en septembre 1933. On y vit de nombreux penseurs chrétiens défendre une position analogue à celle de Bréhier, au nom de la séparation des sciences théologique et philosophique. Comme Gilson le fit remarquer avec humour, ils ne réussirent guère à mettre en lumière que la confusion d'esprit et les contradictions suscitées par cette notion hybride : « philosophie chrétienne ».

[1] « ... pour quelqu'un qui est convaincu que le christianisme a apporté quelque chose, il y a un changement dans l'histoire de la philosophie à partir du christianisme. La philosophie ne se présente plus alors sous le même aspect qu'à l'époque des Grecs. Pour ce quelqu'un là, il y a une œuvre extrêmement intéressante à tenter, extrêmement importante à réaliser, même ne fût-ce que partiellement : montrer qu'il y a eu un apport du christianisme. C'est à cela que je tiens ; c'est la seule chose à laquelle je tienne. » *La Philosophie chrétienne. Journée d'études de la Société thomiste*, Juvisy 1933, p. 65. Concernant le refus opposé par Blondel à la conception « exclusivement historique » de Gilson, voir surtout la *Lettre de M. Maurice Blondel*, publiée en appendice aux comptes-rendus de la Journée thomiste, *op. cit.* p. 86 sq.

[2] J. MARITAIN : *De la Sagesse augustinienne*, étude parue dans la *Revue de Philosophie*, 1930 et reproduite dans *Les Degrés du Savoir*, Paris 1946, p. 577 sq.

[3] *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1931, p. 49 sq. Voir aussi *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, p. 133 sq., ainsi que divers passages de son *Histoire de la philosophie*, analysés par H. BARS, dans *Maritain en notre temps*, Paris 1959, p. 210 sq., et par C. TRESMONTANT, dans *La Métaphysique du christianisme et la Naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, p. 9 sq.

Sans s'attarder sur ces débats dont ce dernier semble avoir été bon gré mal gré le principal instigateur [1], on doit noter l'influence qu'en retour ils exercèrent sur lui en l'incitant à préciser sa pensée. C'est ainsi qu'il accepta les définitions strictement thomistes proposées par Maritain, et renonça en vertu de la distinction des lumières naturelle et surnaturelle à sa formule augustinienne d'une philosophie « chrétienne en tant que philosophie » [2]. Les deux penseurs se mirent d'accord pour définir un « état chrétien » de la philosophie, grâce auquel le ferment surnaturel, sans entrer dans sa texture même, et par conséquent sans modifier sa nature, l'a pourtant amenée à progresser sur le plan rationnel qui est le sien [3].

Malgré l'estime réciproque que ces deux grands disciples de Thomas d'Aquin se sont désormais témoignée, leurs perspectives sont demeurées différentes. Le souci principal de Maritain était de travailler à l'édification d'une « philosophie chrétienne » profane qui répondît aux besoins de notre temps, tandis que Gilson ne s'est guère préoccupé que des thèmes où la raison peut venir butiner son bien auprès de la Révélation.

> En premier lieu, et c'est peut-être le trait le plus apparent de son attitude, le philosophe chrétien est un homme qui opère un choix parmi les problèmes philosophiques. En droit, il est capable de s'intéresser à la totalité de ces problèmes aussi bien que n'importe quel autre philosophe ; en fait, il s'intéresse uniquement ou surtout à ceux dont la solution importe à la conduite de sa vie religieuse. Le reste, indifférent en soi, devient l'objet de ce que saint Augustin, saint Bernard et saint Bonaventure stigmatisent du nom de curiosité : *vana curiositas, turpis curiositas* [4].

L'attitude de Gilson à ce sujet n'a guère varié. Il est resté en cela bien plus augustinien qu'on ne s'y attendrait. C'est pourquoi des œuvres assez récentes, l'*Introduction à la philosophie chrétienne, Le Philosophe et la théologie,* ont déconcerté les thomistes les plus accueillants à la notion de « philosophie chrétienne » [5].

Aussi convient-il d'examiner en quoi a consisté exactement l'évolution de Gilson, parti d'une conception augustinienne de la « philo-

[1] Voir à ce sujet A. RENARD : *La Querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne,* Paris 1941, et H. BARS, *Maritain en notre temps,* p. 203 sq.

[2] Voir les textes cités plus haut, p. 1-2 et note 2, p. 2.

[3] Voir J. MARITAIN, dans *Bulletin de la Société française de philosophie,* 1931, p. 59 sq. ; *De la Philosophie chrétienne,* Paris 1933, p. 37 sq.

[4] *L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris 1948 [2], p. 33.

[5] « Ce que M. Gilson nous propose sous le nom de philosophie chrétienne, c'est la métaphysique d'un théologien. » CL. J. GEFFRÉ : *Philosopher dans la foi,* dans *La Vie Spirituelle,* Paris, février 1961, p. 224. Une remarque analogue avait été faite au sujet de *L'Esprit de la philosophie médiévale* par C. JOURNET : *Introduction à la théologie,* Paris 1947, p. 278. Voir à ce sujet la remarquable analyse de P. VIGNAUX : *Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire,* dans *Mélanges H. de Lubac,* III, Paris, 1964, p. 263-275.

sophie chrétienne » pour aboutir à une conception qu'on peut caractériser comme thomiste, avec les réserves que nous venons de marquer. Ce changement se situe au niveau de l'ontologie plutôt qu'à celui de la spécification des sciences théologique et philosophique. Davantage que les précisions de Maritain à ce sujet, ne serait-ce pas la thèse du Père Del Prado, *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, qui a joué un rôle décisif dans la pensée de Gilson ? [1]

La vérité fondamentale de la « philosophie chrétienne », c'est, selon Del Prado, l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu, telle que l'affirme Thomas d'Aquin. Gilson avoue n'avoir saisi que tardivement le sens plénier de cette vérité [2]. Il a exposé sa découverte dans la quatrième édition du *Thomisme*, publiée en 1941. Il établit là, ainsi que dans *God and Philosophy*, paru la même année, la thèse de l'existentialité de la pensée thomiste et, corrélativement, celle de l'essentialisme augustinien.

Tandis que, chez Thomas d'Aquin, les preuves de l'existence de Dieu, remontant de l'*esse* créé à l'*actus essendi* incréé, sont à la fois expérimentales et existentielles, elles se réduiraient chez Anselme, Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès à une simple inspection des essences [3]. Gilson est désormais convaincu que seul Thomas d'Aquin a su donner son sens plein au verset de *Romains* 1 : 20, alors qu'il voyait autrefois dans ce texte l'expression du programme unique de la « philosophie chrétienne », commun à Augustin et à Thomas [4].

S'il est vrai que Gilson n'identifie pas la pensée des augustiniens mentionnés ci-dessus avec celle de leur maître, il recherche cependant les causes de leur « essentialisme » chez lui et chez Platon. Il fait un bref procès à la théorie platonicienne de l'être, complètement « désexistentialisée » selon lui, qu'Augustin utilise pour interpréter la révélation d'Exode 3 : 14 : *Ego sum qui sum*. Sa nouvelle perspective ontologique amène Gilson à nuancer en un sens très différent ses affirmations antérieures concernant l'unité et la continuité de la

[1] N. DEL PRADO : *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg 1911. Voir *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 430, note 50.

[2] « Il est néanmoins troublant de constater qu'on a pu soi-même lire et enseigner la doctrine de saint Thomas sans avoir compris le sens vrai qu'avait pour lui la notion d'être dont en philosophie tout dépend. Pendant combien de temps ai-je pu tourner autour sans la voir ? Vingt ans, peut-être. » *Le Philosophe et la Théologie*, Paris 1960, p. 223. (La première édition du *Thomisme* date de 1919).

[3] *Le Thomisme*, Paris 1948 5, p. 73 sq.

[4] « Il ne reste donc à l'homme d'autre recours ici-bas que de remonter vers Dieu par la pensée, à partir de la connaissance sensible que nous avons de ses effets. Aussi bien, on ne fait rien de plus en le faisant, que de donner son sens plein à la parole de l'apôtre : *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Parole dont on peut dire que tous les théologiens et philosophes chrétiens l'ont citée, mais que saint Thomas l'a prise dans toute sa force. » *Le Thomisme*, p. 87. Cf. le texte cité plus haut, p. 2.

« philosophie chrétienne ». Il faut citer ce texte qui marque le tournant de sa pensée :

> L'identification de Dieu et de l'Etre est certainement un bien commun de la philosophie chrétienne, comme chrétienne, mais l'accord des penseurs chrétiens sur ce point n'empêche pas que, comme philosophes, ils ne se soient divisés sur l'interprétation de la notion d'être. L'Ecriture sainte ne contient aucun traité de métaphysique. Les premiers penseurs chrétiens n'ont donc disposé de rien d'autre, pour penser philosophiquement le contenu de leur foi, que de techniques philosophiques élaborées à des fins bien différentes. L'histoire de la philosophie chrétienne est donc, dans une large mesure, celle d'une religion qui prend progressivement conscience des notions philosophiques dont, comme religion, elle peut à la rigueur se passer, mais qu'elle reconnaît de plus en plus clairement comme définissant la philosophie de ceux de ses fidèles qui veulent en avoir une. Que les penseurs chrétiens aient longuement peiné pour éclaircir le sens de ce texte fondamental de l'Exode, et qu'un progrès se soit produit dans son interprétation métaphysique, on pourrait le deviner à la seule inspection des deux notions si différentes de l'être que nous avons vues s'opposer sur le problème de l'existence de Dieu. Mais l'histoire nous permet de l'observer pour ainsi dire *in vivo*, en comparant l'interprétation essentialiste du texte de l'Exode à laquelle saint Augustin s'est finalement arrêté, avec l'interprétation existentielle du même texte qu'a développée saint Thomas d'Aquin [1].

Gilson oppose désormais deux interprétations qu'il jugeait autrefois équivalentes. Il ne considère plus simplement l'affirmation que Dieu est l'Acte d'exister comme l'explicitation ultime du fait qu'il est son essence [2], mais comme une « révolution métaphysique » qui seule permettrait une approche fidèle au sens du texte révélé, par opposition à une conception qui serait demeurée grecque [3].

[1] *Le Thomisme*, p. 123. Cf. au sujet de Platon : « L'ontologie se constitue donc tout entière sur le plan de la pensée pure, où le seul indice concevable de la réalité d'un être est son aptitude à devenir objet de définition. Ce qu'il y a peut-être de plus constant chez Platon, c'est sa fidélité à cette ontologie de l'essence. » *L'Etre et l'Essence*, Paris 1948, p. 35.

[2] « ... c'est l'Exode qui pose le principe auquel la philosophie chrétienne tout entière sera désormais suspendue. A partir de ce moment, il est entendu une fois pour toutes que l'être est le nom propre de Dieu et que, selon la parole de saint Ephrem reprise plus tard par saint Bonaventure, ce nom désigne son essence même. Or dire que le mot être désigne l'essence de Dieu et que Dieu est le seul dont ce mot désigne l'essence, c'est dire qu'en Dieu l'essence est identique à l'existence et qu'il est le seul en qui l'essence et l'existence soient identiques. » *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 50-51. Gilson analyse l'interprétation augustinienne d'Exode 3 : 14 surtout dans *Philosophie et Incarnation chez saint Augustin*, Montréal 1947 ; celle de Thomas d'Aquin principalement dans le chapitre 4 du *Thomisme* (édition signalée), et dans l'*Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960.

[3] « What still remains Greek in Augustine's thought is his very notion of what it is to be. His ontology, or science of being, is an « essential » rather than an « existential » one. In other words, it exhibits a marked tendency to reduce the existence of a thing to its essence, and to answer the question : What is it

On peut se demander si cette sorte de conversion philosophique à l'« existentialisme » de Thomas d'Aquin ne s'est pas effectuée au détriment de l'objectivité historique en ce qui regarde Augustin. En effet, Gilson a étudié à fond la conception thomiste de l'être depuis qu'il y a découvert le sens plénier de l'*Ego sum qui sum*. Or sa synthèse de la pensée augustinienne avait été faite auparavant. Quoiqu'elle fût par certains de ses aspects un modèle de pénétration de cette « philosophie chrétienne », il n'avait pas approfondi l'ontologie d'Augustin ni le rôle qu'y joue l'interprétation d'Exode 3 : 14 [1]. Depuis lors il ne les a examinées qu'en contrepoint de l'interprétation thomiste. Autrement dit, les deux études n'ont pas été faites sur le même plan d'une enquête visant à comprendre l'intention de l'auteur à partir de sa propre problématique. Gilson n'a pas pris la peine de scruter l'*essentia* augustinienne avec l'attention passionnée qu'il accorde à l'*actus essendi* thomiste. On ne peut s'empêcher de regretter que, du fait de son changement d'optique, il n'ait pas poursuivi l'effort de compréhension ébauché dans *L'Esprit de la philosophie médiévale*.

> S'il (Dieu) est *essentia*, c'est parce que ce mot signifie l'acte positif même par lequel l'Etre est, comme si *esse* pouvait engendrer le participe présent actif *essens*, d'où l'on dériverait *essentia* [2].

Par la suite, Gilson s'est contenté de juger rétrospectivement l'*essentia* augustinienne, l'assimilant en somme à l'*essentia* thomiste.

for a thing to be ? by saying : It is to be that which it is. A most sensible answer indeed, but perhaps not the deepest conceivable one in philosophy, and certainly not one for a Christian philosopher speculating on a world created by the Christian God. For reasons which I will later try to make clear, it was not easy to go beyond Saint Augustine, because the limit he had reached was the limit of Greek ontology itself, and therefore just about the very limit which the human mind can reach in matters of metaphysics... philosophers were not able to reach, beyond essences, the existential energies which are their very causes, until the Jewish-Christian Revelation had taught them that « to be » was the proper name of the Supreme Being. The decisive progress achieved by metaphysics in the light of Christian faith has not been to realize that there must be a first being, cause of being in all things. The greatest among the Greeks already knew it... a decisive metaphysical progress or, rather, a true metaphysical revolution was achieved when somebody began to translate all the problems concerning being from the language of essences into that of existences. From its earliest origins, metaphysics had always obscurely aimed at becoming existential ; from the time of Saint Thomas Aquinas it has always been so, and to such an extent that metaphysics has regularly lost its very existence every time it has lost its existentiality. » *God and Philosophy*, Yale 1961 3, p. 61-67.

[1] Gilson n'a pas songé à mentionner le thème de l'être parmi les « quelques thèses capitales, essentielles, qui, commandant l'ensemble de la doctrine, permettent seules d'en ordonner et d'en interpréter exactement le détail. » *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929 1, Préface, p. 1. C'est à peine s'il effleure ce thème p. 27-28 et 279-280.

[2] *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 54.

Or cette dernière a un sens à la fois plus technique et plus restreint, puisqu'elle se compose avec l'*esse*, alors que ces deux termes sont généralement synonymes chez Augustin. Mais, nous l'avons remarqué, l'ontologie de ce dernier semble être apparue à Gilson principalement sous le jour de sa responsabilité concernant les théologies médiévales de l'essence auxquelles s'opposait Thomas d'Aquin. Cette paternité induit le philosophe, plutôt que l'historien, à reléguer la métaphysique d'Augustin au niveau de l'essentialisme qui caractériserait la pensée grecque. Il n'est donc plus question, comme autrefois, de promouvoir l'avenir de cette métaphysique, puisqu'elle incarne désormais un passé qu'il s'agit de transcender.

D'entrée de jeu, ce préjugé interdit à Gilson de comprendre le sens plénier de l'interprétation augustinienne d'Exode 3 : 14. Car lorsqu'il s'agit de la saisie platonicienne de l'essence, il néglige les démarches qui, pour parler son langage, sont aussi « existentielles » dans leur ordre que les preuves thomistes. Nous voulons dire que ces démarches atteignent l'être réel, et non une simple abstraction. Comme Platon, Augustin veut aller au vrai συν ὁλῃ τῇ ψυχῇ et sa réflexion sur l'*ipsum esse* est partie intégrante de l'ascension spirituelle vers Dieu.

Il est significatif à cet égard que Gilson ne relève guère le vocabulaire si « existentiel » au moyen duquel Augustin désigne le Dieu de l'Exode, sa façon hardie de substantiver les formes verbales *esse, est, sum*. Pourtant on rencontre ces termes bien plus fréquemment que celui d'*essentia* dans les passages de ses œuvres qui commentent le fameux verset biblique. Gilson croit pouvoir limiter cette atteinte « existentielle » au domaine religieux pour reléguer la saisie proprement métaphysique au niveau de l'essence [1]. Mais une telle dissociation paraît fort artificielle à l'endroit d'un « philosophe chrétien » comme Augustin. D'ailleurs elle risque de mettre en question l'interprétation thomiste elle-même, car Thomas d'Aquin a conservé des éléments fondamentaux de la conception augustinienne. Nous nous proposons de le montrer ailleurs, en confrontant dans le détail ces deux traductions de l'*Ego sum qui sum* [2].

[1] « What happened to Saint Augustine is only too clear. An unsurpassed exponent of Christian wisdom, he never had the philosophy of his theology. The God of Augustine is the true Christian God, of whose pure Act of existing nothing better can be said than : He is ; but when Augustine undertakes to describe existence in philosophical terms, he at once falls back upon the Greek identification of being with the notions of immateriality, intelligibility, immutability, and unity. » *God and Philosophy*, p. 60.

[2] Tout en adoptant le jugement de Gilson sur l'« essentialisme » platonicien, M. James Anderson a tenté de rapprocher ces deux interprétations en montrant l'« existentialité » de la métaphysique augustinienne. Voir J. F. ANDERSON : *Saint Augustine and Being*, La Haye 1965, et notre « note critique » à ce sujet, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1967, p. 128 sq.

Il y a, on le sait, des tentatives plus radicales que celle de Gilson pour « déshelléniser » l'interprétation d'Exode 3 : 14. Les exégètes modernes retournent contre toute interprétation ontologique, quelle qu'elle soit, l'accusation d'hellénisme qu'il formulait à l'égard d'Augustin. Ils estiment pour la plupart que *'eheyeh 'asher 'eheyeh* n'a pas un sens philosophique, mais qu'il est un nom de délivrance, parce qu'il est une réponse faite au peuple juif dans sa détresse [1]. Dans le meilleur des cas, ils admettront que l'interprétation traditionnelle, fondée sur la traduction hellénisante des *Septante*, ἐγω εἰμι ὁ ὢν, est un contresens génial.

On sait que Gilson a défendu avec véhémence le sens ontologique qu'il estime révélé contre ces représentants de la critique philologique [2]. Sans doute peut-on souvent leur reprocher de méconnaître, au nom d'une conception quelque peu étriquée du sens littéral, les richesses spirituelles de ce contresens bimillénaire, si contresens il y a. Mais pour qui cherche à tenir compte des progrès de leur discipline sans rejeter pour autant l'interprétation traditionnelle, il faut reconnaître qu'Augustin est d'un meilleur secours que Thomas d'Aquin, justement parce que sa philosophie ne veut pas être autre chose qu'un *intellectus fidei*. C'est pourquoi la signification qu'il donne à l'*Ego sum qui sum* est indissociablement ontologique et sotériologique.

Chez Thomas d'Aquin, la traduction métaphysique d'Exode 3 : 14 a sans doute pour but ultime de rejoindre ce sens salutaire. Mais il est évident que dans un type de savoir qui, à l'opposé de la philosophie augustinienne, n'est pas essentiellement anagogique, c'est-à-dire qui ne vise pas le salut comme but immédiat, ce sens n'est pas apparent de prime abord, même si on l'y trouve en seconde lecture.

Voilà pourquoi l'opposition entre une philosophie pleinement chrétienne et une philosophie demeurée grecque ne saurait expliquer de façon satisfaisante ce qui sépare Augustin de Thomas d'Aquin. Il convient plutôt de se demander si leurs métaphysiques ne sont pas irréductibles parce que la première est essentiellement une

[1] « Ce n'est pas une affirmation philosophique de l'être, signifiant l'absolu, l'aséité, etc. Une telle affirmation est tout à fait contraire à l'esprit de l'Ancien Testament. L'ensemble du texte montre que Yahvé veut révéler non pas *comment il est, mais comment il va se manifester à Israël*. Cette révélation, au lieu de définir Dieu, reste enveloppée d'indétermination et de mystère ; il faut y voir avant tout une « réponse de Dieu à l'homme qui se trouve dans une situation désespérée. » G. von Rad : *Die Theologie des Alten Testaments*, Münich 1958, t. 1, p. 181. Selon une école exégétique plus restreinte, qui compte déjà quelques représentants au moyen âge, il s'agirait avant tout ou même exclusivement d'un énoncé de transcendance affirmant l'ineffabilité du nom divin. Voir à ce sujet, ainsi que sur les interprétations anciennes et modernes d'Exode 3 : 14, l'article d'A.-M. Dubarle : *La signification du nom de Yahweh*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris 1951, p. 3 sq.

[2] *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 46 sq.

philosophie du salut, tandis que la seconde est essentiellement une explication de l'univers et de sa cause. Gilson lui-même a exprimé cette différence à sa manière, en des formules frappantes.

> Considérée dans son inspiration profonde et jusque dans les détails de sa structure technique, toute la doctrine de saint Augustin est dominée par un fait : l'expérience religieuse de sa propre conversion. En ce sens j'ai cru pouvoir écrire ailleurs et je pense qu'il reste vrai de dire que sa philosophie est essentiellement une « métaphysique de la conversion ». La difficulté, pour Augustin, fut toujours d'amener à leur point de coïncidence sa métaphysique de la conversion et la métaphysique de l'Exode. Car il se réclamait de l'une et de l'autre ; il savait, il sentait même qu'elles ne font qu'une, mais il est beaucoup plus facile de faire place à la conversion en partant de l'Exode que de rejoindre l'Exode en partant de la conversion [1].

On l'a vu plus haut, la vraie « métaphysique de l'Exode », selon Gilson, commence par établir la connaissance de « celui qui est » comme *actus essendi* à partir de l'*esse* des créatures, selon l'interprétation thomiste de Romains 1 : 20 [2]. La « métaphysique de la conversion », elle, donne accès à « celui qui est » par le moyen de l'intériorité spirituelle, selon une interprétation différente du même verset, qu'on peut résumer dans la formule augustinienne : *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora* [3].

A vrai dire, une telle distinction dépasse par sa portée l'opposition entre philosophies chrétiennes et non chrétiennes. Le prototype des « métaphysiques de la conversion », dans la civilisation occidentale, est platonicien. Lorsqu'elles sont chrétiennes, les philosophies de ce type comportent par rapport à leur modèle originel des différences importantes, dues aux incidences de la Révélation. Mais leur visée essentielle demeure la même, qu'on l'appelle délivrance ou salut. Elles ne considèrent le monde extérieur que dans la mesure où il joue un rôle par rapport à la fin qui seule les intéresse.

C'est pourquoi l'excellente expression de Gilson, une « métaphysique de la conversion », doit être entendue en un sens beaucoup plus vaste qu'il ne paraît l'avoir soupçonné. Une telle métaphysique ne s'explique pas uniquement par l'expérience personnelle d'Augustin, puisque c'est la philosophie néo-platonicienne qui lui a permis d'exprimer métaphysiquement cette expérience et de l'utiliser en la transcendant pour scruter le mystère de la création et des fins dernières [4]. La « métaphysique de la conversion » se situe ainsi dans une perspective très différente de ce que Gilson considère comme la véritable

[1] *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, p. 137.

[2] Voir plus haut p. 98 et note 4.

[3] *Revocat se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora.* AUGUSTIN ; *Enarratio in Ps.* 145 : 5, texte cité dans l'*Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 1929[1], p. 26, note 1.

[4] AUGUSTIN : *Confessions*, livres XI à XIII ; *De Genesi ad litteram, lib.* XII, surtout I, 4, 9 ; I, 5, 10 ; III, 20, 30.

« métaphysique de l'Exode ». Pour être moins « facile », elle n'est assurément pas moins profonde.

Que conclure en ce qui concerne le rapport établi par Gilson entre l'exégèse d'Exode 3 : 14 et la « philosophie chrétienne » ? Tout en admettant la spécificité de la ou plutôt des « philosophies chrétiennes », due aux incidences de la Révélation, il faut reconnaître qu'il est parfois très difficile d'établir en quoi consiste cette spécificité, questions de dogme mises à part. A preuve que l'interprétation augustinienne et l'interprétation thomiste, selon qu'elles sont jugées par Gilson ou par les exégètes actuels, finissent par connaître un sort semblable. Tantôt l'une, tantôt l'une et l'autre indifféremment sont stigmatisées comme grecques. C'est par contraste avec la pensée hellénique qu'on fait ressortir le sens authentique du texte révélé. Mais ce qui demeure chrétien pour le premier devient grec pour les seconds, selon un processus qui finit par dépouiller la notion d'être des sens les plus riches que lui a donnés la tradition philosophique de l'Occident, pour ne plus retenir à la limite que le sens « pur » de l'hébreu.

Les exégètes ont raison de nous mettre en garde contre une traduction qui serait purement spéculative. Ils nous rendent plus attentifs au rôle qu'a joué dans l'interprétation traditionnelle une pensée non juive et non chrétienne. Mais ils semblent généralement méconnaître l'acception religieuse et même sotériologique que le terme « être » a reçue dans de larges régions de cette pensée. C'est pourquoi ils ne paraissent pas toujours se douter que le sacrifice de l'interprétation traditionnelle d'Exode 3 : 14 représenterait un appauvrissement redoutable pour la pensée chrétienne, d'autant plus que cette interprétation, loin de se réduire au seul héritage hellénique, est tout imprégnée de résonances bibliques.

Par ailleurs, comment séparer à coup sûr ce qui est grec de ce qui est chrétien dans cette interprétation, à moins de réduire l'ensemble de la pensée grecque à un rationalisme ? Plutôt que d'affirmer des oppositions qui risquent d'être simplistes, ne vaudrait-il pas mieux, en utilisant à bon escient les sciences philologiques, confronter cette dernière de façon plus positive et plus profonde avec la pensée hébraïque ? Ainsi, sans minimiser ce qu'elles ont chacune de spécifique, Thorlief Boman a tenté de montrer leur complémentarité et même leurs analogies. En comparant, entre autres, la notion hébraïque du *hayah* divin et la conception platonicienne du Bien superessentiel (conception qui a été transposée dans l'*ipsum esse* des Pères et des théologiens latins), il a relevé des correspondances frappantes entre ces deux façons de désigner la réalité suprême [1].

[1] T. Boman : *Hebrew Thought compared with Greek*, traduit de l'allemand, avec les révisions de l'auteur, Londres 1960, p. 46 sq.

Grâce aux recherches des exégètes et des *Quellenforscher*, l'historien de la philosophie se rend toujours mieux compte de la circonspection dont il doit faire preuve en étudiant l'interprétation traditionnelle d'Exode 3 : 14 [1]. D'ailleurs, Augustin leur avait donné raison longtemps d'avance, en reconnaissant qu'il devait aux « livres des platoniciens » ces deux thèmes fonciers et complémentaires de sa métaphysique : l'affirmation que Dieu est l'être absolu et que l'âme participe de lui. Ces vérités n'étaient autres, estimait-il, que celles qu'il retrouvait dans l'Ecriture, et il s'interrogeait sur le mystère de cette rencontre [2].

La question qu'Augustin se posait est toujours actuelle. Quoique notre époque ne paraisse guère mieux outillée que la sienne pour répondre sur le fond du problème (autre forme de révélation, connaissance « naturelle » de l'esprit humain ?), le besoin se fait sentir d'adopter une attitude œcuménique envers les traditions spirituelles et intellectuelles non chrétiennes. Ce serait justice envers celle qui s'est mêlée si intimément à la pensée chrétienne qu'il est devenu très difficile de l'en distinguer sur certains points, puisque les uns désignent comme spécifiquement chrétien ce que d'autres caractérisent comme grec. Mais là, outre la pure information historique, un autre élément entre en jeu. C'est celui qui de l'historien de la pensée fait un philosophe ayant sa conception propre de la « philosophie chrétienne ». C'est pourquoi la « querelle » provoquée par Gilson demeure actuelle. Elle devrait amener chaque penseur, chrétien ou non, à prendre conscience de ses propres présupposés en ce domaine. A cette condition la « querelle », devenue irénique, se transformerait en dialogue.

EMILIE ZUM BRUNN

Attachée de recherche au Centre National
de la Recherche Scientifique, Paris.

[1] Voir à ce sujet C. DE VOGEL : « *Ego sum qui sum* » *et sa signification pour une philosophie chrétienne*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, 1961, p. 337 sq. Dans cet excellent article sur les sources païennes de l'interprétation patristique et scolastique d'Exode 3 : 14, peut-être Mme de Vogel n'a-t-elle pas rendu entière justice à Gilson en ce qui concerne la spécificité de la « philosophie chrétienne », par réaction contre une certaine minimisation de l'apport hellénique de la part de ce dernier.

[2] AUGUSTIN : *Confessions* VII, 9, 14-16 ; *Cité de Dieu*, 8, 11.