NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 N° 2 1971

Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 113 - 144

https://www.nrt.be/fr/articles/theologie-et-philosophie-leur-inclusion-reciproque-1299

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Théologie et philosophie : leur inclusion réciproque

Cette étude s'assigne trois objectifs majeurs, relativement solidaires. On s'efforcera d'abord de montrer qu'une théologie chrétienne appelle et même implique, nécessairement, une philosophie autonome (1re partie). Puis, en sens inverse, on posera la question de savoir si la réflexion philosophique sur l'existence n'est pas éclairée, souvent secrètement et à son insu, par un élément de théologie chrétienne (2e partie). Ces deux premières recherches prendront la forme d'un commentaire d'une étude de Karl Rahner, *Philosophie et Théologie* [1]; commentaire qui, en se permettant largement des libertés, et éventuellement en marquant ses distances, rendra fidèlement, on l'espère, le sens du texte étudié.

La troisième question, suggérée par les deux premières, portera sur la prise de conscience possible, par la théologie et par la philosophie, de leur inclusion respective. La possibilité, pour la théologie, de faire apparaître la philosophie qui l'habite n'aura pas à nous retenir longuement. Autrement en ira-t-il de la philosophie à l'égard de la théologie. Le croyant est autorisé et même invité à penser que l'offrande de la grâce divine pénètre, par manière d'attrait, au cœur même de notre existence concrète et ne l'abandonne jamais (c'est ce qu'on aura vu dans la deuxième partie) ; dès lors, la question vient naturellement à l'esprit : le philosophe, interprète de l'existence, est-il en mesure de discerner réflexivement cet attrait ou du moins de percevoir la crédibilité de son affirmation, de l'expliciter, de la

1. K. Rahner, *Ecrits théologiques*, Paris, Desclée De Brouwer, t. 7, 1967, p. 39-52 (traduction de *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, Benziger, t. 6). Dans les deux premières parties de notre texte, les guillemets encadreront une citation, sans qu'il soit fait en chaque cas référence à la pagination ; omission que la brièveté de l'étude (pp. 39-52) nous a paru autoriser.

conceptualiser, d'en faire le thème objectif de son investigation, en un mot de le thématiser ? Et la réponse sera : pour être difficile, la thématisation n'est pas absolument impossible.

On recourra fréquemment au vocabulaire du binôme nature-grâce et de la réalité du surnaturel qui le couronne. L'usure de ces mots est incontestable ; on voudrait pouvoir leur en substituer d'autres, mieux en consonance avec le langage contemporain ; mais ils demeurent commodes, circonstance qui plaide pour leur maintien. Il suffit seulement de bien désigner au départ les réalités qu'ils visent.

Nature : Assez communément le mot s'oppose aujourd'hui à l'esprit : comme par exemple dans les sciences de la nature et dans les sciences de l'esprit (*Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften*). Dans le contexte de l'idéalisme transcendantal, la nature peut bien être encore idée, esprit, mais c'est de l'esprit extérieur à soi ; esprit, sans plus, désigne l'esprit intériorisé, chez soi (*bei sich*). Faut-il dire que nous donnons ici à nature un tout autre sens ? A peu près celui que vise la parole du psalmiste : « Qu'est-ce que le mortel pour que tu t'en souviennes, le fils d'Adam pour que tu en prennes souci ? » (*Ps 8*, 5). La question porte sur ce qu'est l'homme, son esprit, mais aussi sa condition charnelle ; en un mot sur sa *nature*. En y ajoutant une précision dont nous proposons la convention : nous tiendrons pour « naturel » toutes les composantes de l'homme comme tel, celles faute desquelles il ne serait plus ni intelligible ni possible, et descendrait en-dessous de lui-même ; par exemple, tel être peut bien jouir d'une faculté de connaître, si cette faculté ne l'ouvre pas sur la totalité du réel, il n'accède pas à la condition humaine.

Grâce : On n'a pas cessé, même aujourd'hui, de désigner par là la bienveillance gratuite du Dieu personnel, mais on reproche à l'usage classique la réification dont il s'est rendu coupable : grâce, accident créé — *horribile dictu* —, modalité, contingente, de notre existence. Mais il nous faut bien protester contre ce reproche : la bienveillance divine n'aurait-elle aucune incidence dans notre histoire ? Comme si l'humanité du Christ Jésus n'était pas la grâce même dans sa plénitude objective ! Et en ce qui concerne les autres hommes, qui refusera le droit de parler de l'emprise de Dieu sur leurs vies ? Or si, vue du côté de Dieu, cette emprise est Dieu dans son en-soi, du côté de l'homme elle est l'homme lui-même, sujet et bénéficiaire de la bienveillance divine. C'est par grâce que l'homme vise efficacement l'union avec Dieu ; visée qu'on est pleinement autorisé à désigner elle aussi du nom de grâce.

Surnaturel : Aucun croyant ne contestera l'événement de la communication *absolue* de Dieu, du don de Dieu lui-même en lui-même,

dont l'évangile johannique a donné une expression chère, entre toutes, au chrétien « ... nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure » (*Jn 14, 23*) ; et de même il n'est personne pour mettre en doute l'absolue gratuité de cette communication. Mais l'usage classique l'a traduite en termes de surnaturel, traduction malheureuse dans toute la mesure, qui est grande, où elle suggère l'idée d'une superstructure de la nature, d'un couronnement qui lui demeure étranger. C'est vrai, reconnaissons-le, le terme de surnaturel évoque un schème d'extériorité. Mais montrons que la nature est ouverte de par elle-même à la surnature éventuelle, montrons ensuite qu'en raison de cette ouverture, la surnature nous pénètre et nous qualifie profondément : du coup, l'image de la superstructure a perdu sa nocivité ; non plus un étage postiche, mais la lumière d'une aube naissante qui remplit progressivement toute la maison. Et alors ainsi avertis et dès l'abord mis en garde, nous pourrons maintenir le vocabulaire du surnaturel pour ne plus désigner par lui, par convention, que la gratuité du don intérieur fait à la nature.

Au reste, un autre langage (comme, par exemple, au lieu de nature, la condition humaine) aurait aussi ses faiblesses. Ce qui importe, c'est que l'on s'accorde, conventionnellement, sur le sens, d'ailleurs quelquefois provisoire, des termes employés. Par-delà les mots ce sont les choses mêmes, ici traitées, qui font mystère et qu'on va s'efforcer, si possible, d'éclairer [2].

N'estime-t-on pas communément que la philosophie et la théologie constituent deux formes de connaissance simplement distinctes en raison de la distinction de leur origine immédiate ; d'une part la raison naturelle, d'autre part la révélation objective et historique ? Il est vrai qu'on leur reconnaît une sorte de rapport négatif : elles ne peuvent se contredire, ayant toutes deux pour origine radicale, pour « source suprême », l'unique vérité divine. Davantage, elles nouent entre elles quelques rapports positifs : 1°) Communication de la vérité première, la révélation remplit le rôle d'une norme à laquelle le philosophe ne peut se soustraire ; 2°) la théologie contribue à l'enrichissement de la philosophie ; elle lui fait des suggestions qui lui permettront de nouveaux développements dans sa sphère propre ; par exemple, la théologie de la Trinité a apporté à l'intelligence de la relation, de la personne, de la subsistence, des lumières proprement rationnelles, ou du moins contrôlables par la simple raison naturelle, mais que celle-ci n'eût point perçues sans cette stimulation

2. Les pages qui suivent constituent, dans notre intention, un chapitre d'une contribution, dont nous faisons le projet, à une anthropologie chrétienne. Cette circonstance expliquera qu'ici et là elles sont allusives et renvoient implicitement à des développements à venir.

extérieure. C'est dans la mesure où la philosophie se laisse informer par ces deux rôles de la théologie — norme et source d'enrichissement — qu'elle s'élève au statut de philosophie chrétienne ; 3°) inversement, la philosophie aide la théologie à se constituer comme science, comme organisation rationnelle, et à écarter l'apparence de contradiction qu'offrent certains énoncés du mystère. Ainsi donc, triple rapport positif ; et néanmoins, les deux savoirs demeurent intrinsèquement différents, sans parenté directe : simplement s'efforcent-ils d'« agir ensemble, d'une manière acceptable, pour former une symbiose » [3].

N'est-ce pas là une conception très insuffisante de leurs rapports ? On va chercher à montrer, à partir de la théologie, l'existence de relations positives bien plus étroites.

I. — La philosophie dans la théologie

Et d'abord l'inclusion de la philosophie dans la théologie. Il va apparaître que la foi et l'intelligence de la foi, la théologie, suscitent d'elles-mêmes, comme condition de leur possibilité, une philosophie autonome. Non plus donc simple coexistence pacifique, ni même rencontre de deux grandeurs de soi étrangères, mais bien plutôt appel et constitution, par la théologie, d'une philosophie qui, dans son indépendance même, entre dans l'être intime de la réflexion théologique. C'est ce qu'on se propose d'établir.

Il y a lieu ici de remonter au problème des rapports entre la nature et la grâce, problème plus vaste dont les rapports entre la philosophie et la théologie ne sont guère qu'un aspect partiel.

1. La nature est nécessaire à la grâce, mais la grâce ne l'est pas à la nature. La grâce présuppose un sujet naturel auquel elle est communiquée, condition de sa possibilité. Mais elle-même n'est pas requise par la nature ; autrement elle cesserait d'être grâce. Sans doute la nature n'a jamais existé ailleurs que dans l'ordre surnaturel ; mais reste que nous devons former le concept-limite de « nature pure », si nous voulons assurer intelligiblement la gratuité de la grâce ; ce concept offre du sens ; il n'est pas intrinsèquement contradictoire.

2. La grâce, si « indue » qu'elle soit, affecte intrinsèquement le sujet qui la reçoit ; formellement distincte de lui, elle n'en est pas

3. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 41.

moins sa qualification contingente, « modalité déterminée d'une personne spirituelle » [4].

3. La grâce n'est pas une chose, une substance ; qualification, on vient de le dire, de la nature, elle ne peut exister que sous cette forme ; une fois de plus, la nature est la condition de sa possibilité ; mais ce qu'on veut noter à présent, c'est que, par là même, la grâce fait entrer la personne dans sa propre réalité concrète. Ne dit-on pas très généralement que l'acte est l'acte de la *puissance*, qu'il s'incorpore concrètement la puissance dont il est l'actuation ? La grâce, détermination de la nature, assume donc celle-ci, en un sens vrai. Le langage, ici, vaut dans les deux sens : La grâce est dans la nature, mais la nature est, à son tour, dans la grâce, dès lors qu'elle a été déterminée par celle-ci.

Ces rappels, si brefs soient-ils, nous aideront dans l'intelligence des rapports de la philosophie et de la théologie.

Révélation et théologie : On parle de la théologie en termes d'*intellectus fidei*. Mais il ne faudrait pas donner à penser que le moment de l'intelligence vienne simplement *après* le moment de la foi. L'audition de la révélation historique et son accueil dans la foi est déjà intelligence ; autrement quel sens aurait, pour le croyant, sa profession de foi ? C'est dire aussi que le croyant engage, dans son audition, « autre chose que la révélation seule » ; il met en jeu des catégories déjà possédées par ailleurs, horizons préalables dans lesquels la révélation va se détacher, non sans, du reste, les modifier et les élargir.

Théologie et philosophie : Mais à y bien regarder, ces catégories, composantes de la théologie inchoative qu'est la foi, considérées en elles-mêmes, constituent une philosophie. Elles sont l'expression d'« une précompréhension aussi bien transcendantale qu'historique de l'homme » par lui-même. Liberté, faute, repentir, grâce, espérance, amour... autant d'éléments dont la théologie inchoative se sert pour s'énoncer, mais elle les emprunte à une expérience simplement humaine, à la traduction de la conscience vécue de chaque existence concrète dans ses rapports avec le monde et avec les autres existences. Traduction qui est philosophie en un sens large, mais vrai : La philosophie au sens le plus strict ne sera jamais rien d'autre que « la présentation et l'explication méthodiques, exactes, réfléchies et soigneusement contrôlées de cette compréhension de soi plus originelle et jamais tout à fait rejointe ».

4. Id., *ibid.* Cfr aussi K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Fribourg, Herder, 1961, p. 256.

On voit ainsi apparaître la relation d'inclusion de la philosophie dans la théologie ; comme la nature est dans la grâce, la philosophie (au sens large) est un élément intrinsèque de l'intelligence, même première, de la révélation ; et les services qu'elle offre à la théologie sont intérieurs à celle-ci. Cela n'entraîne nullement la négation de la souveraineté, du caractère normatif suprême de la théologie dans l'ordre de la pensée ; mais cette souveraineté, la théologie ne pourra l'exercer que dans l'usage d'une philosophie qu'elle s'incorpore, qu'elle assume en soi ; non pas simplement un instrument d'organisation rationnelle des énoncés, mais une partie intégrante du sens et de la structure.

On peut donc dénoncer dès ici l'erreur des croyants, simples ou réflexifs, qui prétendraient pouvoir assurer l'intelligence réflexive de leur foi, leur théologie, sans l'apport d'une philosophie. Puisque la foi engage une compréhension naturelle de notre existence, le croyant réflexif, le théologien, appliqué à la détermination du sens de sa foi, ne peut pas se soustraire au devoir de critiquer la traduction que cette compréhension se donne ; il doit se faire philosophe. Autrement il ne saura jamais bien ce qu'il dit. C'est ce qu'a bien vu H. Duméry [5] ; peut-être peut-on lui reprocher d'avoir paru réserver la critique de la religion au philosophe, lequel en porterait ensuite les bénéfices au compte du théologien. Non, c'est l'œuvre aussi de celui-ci. Mais, d'où qu'elle vienne, la critique des catégories et des schèmes religieux est absolument requise pour l'intelligence de la foi.

Mais il faut aller plus loin ; paradoxalement, nous allons le voir, la théologie ne peut mettre la philosophie à son service que dans l'acte où elle la constitue dans son autonomie, son indépendance. *Ancilla* theologiae (condition interne de la possibilité de la théologie), la philosophie ne peut l'être qu'en étant aussi, dans sa propre sphère, *domina*.

C'est ici surtout que la remise en mémoire des rapports de la nature et de la grâce est censée nous éclairer. La grâce, communication absolue de Dieu à la nature qu'elle détermine, est absolument gratuite ; cela implique, nous l'avons vu, que la nature prenne sens, soit intelligible sans ordination effective à la grâce (même si jamais elle n'a existé que dans cette ordination). Il en va de même, corrélativement, de la révélation à l'égard du sujet connaissant qui la reçoit. La révélation historique et verbale constitue le moment noétique de la communication absolue de Dieu, et elle a donc toute la gratuité de celle-ci. Certes, elle présuppose l'existence du « serviteur » et de son savoir (le philosophe, au sens large) dont elle va

5. Cfr *Critique et religion, Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Sedes, 1957, *passim*.

faire son « enfant » par adoption (le croyant...) ; et certes aussi, le serviteur n'a été créé qu'en vue de l'enfant : « Dieu n'a voulu la vérité de la philosophie que parce qu'il voulait la vérité de sa propre révélation » [6] ; mais encore reste-t-il que c'est *gratuitement* que Dieu a mis le serviteur sur la voie de l'enfance. Cela revient à dire que l'esprit humain eût pu exister sans cette filiation ; Dieu aurait pu lui taire sa vérité absolue ; « il devait créer le philosophe qui, capable d'éprouver Dieu comme celui qui se tait (qui aurait pu vouloir se taire), pouvait aussi recevoir la révélation comme une grâce ». La révélation présuppose donc pour elle-même, plus exactement pour son caractère gratuit, la philosophie autonome, comme champ de sa possibilité, « parce que ce n'est qu'à celui qui se comprend lui-même et qui dispose ainsi de lui-même d'une manière autonome, que l'acte de Dieu s'ouvrant et se révélant personnellement » peut être l'acte de l'amour libre et peut apparaître comme tel [7].

Voilà bien l'essentiel de la démarche de Rahner, et il nous faut être sensible à ce qu'elle comporte de surprenant dans l'expression : la révélation, loin de supprimer l'indépendance de l'esprit, la requiert, au nom de sa propre gratuité.

Rahner ajoute deux traits secondaires : 1°) la révélation est, en fait, au principe même du dessein créateur ; dès lors on peut dire que non seulement elle présuppose la philosophie autonome comme condition interne de sa possibilité, mais qu'elle se donne à elle-même sa condition ; non seulement elle appelle la philosophie, mais elle la constitue en vue de sa communication ; d'un mot c'est elle qui « libère » la philosophie [8] ; 2°) nouvel argument en faveur de la philosophie libre : gratuite de la part de Dieu, et à ce titre, requérant une philosophie indépendante, la révélation fonde cette même requête à partir de l'homme qui la reçoit ; elle entend bien n'être accueillie que dans le libre amour de la foi ; elle veut exister sous le mode possible du refus ; l'homme doit pouvoir librement la récuser. Mais qu'il la récuse en fait, cela signifie qu'il pense librement, qu'il exerce une philosophie autonome. Autonomie sans doute, ici, désordonnée, mais réelle, exercice de la possibilité de son refus.

Ces vues de Rahner sur le fondement de l'autonomie de l'esprit appellent deux remarques :

1) Le parallélisme entre grâce et nature d'une part et révélation (théologie) et philosophie d'autre part offre prise, dans la forme

6. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 44.
7. ID., *ibid.*, p. 45.
8. ID., *ibid.*

qu'on nous en propose, à une objection ; sur la base de la gratuité de la grâce, Rahner fonde la possibilité de la nature pure, mais sur la base de la gratuité de la révélation, ce qu'il veut fonder, ce n'est plus un possible, c'est un *existant* : il existe, dans l'ordre historique et concret, une philosophie autonome. On passe, sans le remarquer, de l'ordre essentiel à l'ordre existentiel ; le parallélisme n'est pas rigoureux, et la preuve théologique de l'autonomie en est rendue un peu incertaine. En voici, croyons-nous, la seule forme démonstrative :

a. La grâce ne supprime pas la réalité de la nature ni sa consistance ; autrement il n'y aurait plus ni nature ni grâce ; dans notre existence concrète, la nature reste distinguée réellement de la grâce qui l'affecte comme une modalité ; pareillement, la révélation ne supprime ni l'esprit, ni son autonomie ; car son autonomie c'est lui-même : faculté de se comprendre soi-même par soi et d'interpréter le monde à la lumière de ses « premiers principes », de ses propres lois. Si la révélation supprimait l'autonomie, il n'y aurait plus d'esprit, et donc elle se supprimerait elle-même.

b. Mais si la grâce conserve la nature et même la promeut, encore reste-t-il qu'elle se la soumet ; elle prescrit à l'homme, comme seule fin dernière, la fin surnaturelle ; la nature « pure » n'existe plus en tant que telle. Pareillement la révélation met à son service l'esprit ; il s'en suit que l'autonomie qu'elle lui laisse (et même — nous l'avons vu — qu'elle lui confère) est en même temps une autonomie qu'elle limite.

2) On demande ici en quoi consiste cette limitation. La Parole de Dieu exerce, dans le champ de notre pensée, un rôle régulateur souverain. Autant dire qu'elle en supervise l'indépendance. On entend bien que, dans l'ordre de grâce, l'autonomie de la philosophie consiste encore en la faculté de suivre ses propres lois (exactement comme, dans ce même ordre, l'autonomie des mathématiques ou des sciences positives), en ce sens, du moins, que l'intuition et le raisonnement philosophiques ne font pas appel aux énoncés du dogme chrétien comme à des *prémisses* dont ils déduiraient leurs certitudes. Néanmoins, ces énoncés exercent une certaine régulation sur les démarches du philosophe. Laquelle ? Question à laquelle il faudrait *aussi* répondre. Rahner le sait bien, qui écrit : « Comment faut-il concevoir plus précisément cette autonomie, afin qu'elle puisse être celle d'une ἐπιστήμη πρώτη, sans mettre en danger l'originalité et l'indépendance suprêmes de la révélation et de la foi, sans rendre celles-ci, contrairement à leur essence, soumises à la loi de la philosophie ? » Il ajoute « Tout cela ne peut naturellement pas être exposé ici », silence qui se justifie en effet, comme extrinsèquement,

par le genre littéraire de son étude [9]. Mais en soi le sujet traité ne permettait pas l'omission. Bornons-nous à dire : les articles de la profession de foi épargnent à la raison philosophique du chrétien certains égarements ; ils constituent autant de repères destinés à la guider ; grâce à eux, la raison est avertie qu'au-delà de certaines limites, ses déductions (pour ne pas parler de ses intuitions) sont certainement erronées ou pour mieux dire qu'elles n'ont guère que l'apparence de déductions rationnelles ; le raisonnement a été vicié quelque part, la réflexion est invitée à reviser ses démarches. Ainsi la Parole de Dieu, sans modifier le caractère proprement rationnel de la pensée, la contrôle comme *du dehors,* et par là, mais par là seulement limite l'autonomie.

II. — Inclusion de la théologie dans la philosophie

Cette inclusion inverse de la première s'établit, pour Rahner, sur le fondement de l'existential surnaturel [10].

Comment l'entend-il ?

Il n'y voit pas, nous semble-t-il, une donnée de la Révélation, mais le terme d'un raisonnement théologique qu'il estime rigoureux [11]. Nous apprenons, par révélation, que Dieu veut le salut de tous les hommes. Mais nous savons, par réflexion rationnelle sur le mystère de l'immutabilité et de la simplicité absolue, que les diverses volontés de Dieu relatives aux êtres créés se définissent par la diversité de leurs termes [12]. Soit, par exemple, d'une part la volonté divine de

9. Id., *ibid.*, p. 46.

10. Son expression la plus récente (et son sens et son fondement) dans *Sacramentum mundi,* sub verbo *Existential,* col. 1298-1300 ; auparavant, dans *Lexikon für Theologie und Kirche,* t. III, 1959 ; *Ecrits théologiques,* t. III, 1963, p. 28.

11. Raisonnement qui reste un peu implicite dans les textes de Rahner. Cfr *Ecrits théologiques,* t. III, pp. 15, 16, 28.

12. On peut citer ici saint Thomas, *De Verit.,* q. 27, a. 1 : « ... quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam aeternam, praestat ei aliquid per quod sit dignus vita aeterna ». Il est vrai, le « aliquid », dont saint Thomas affirme là l'existence en vertu de l'ordination à la vie éternelle, est déjà la grâce même, la grâce sanctifiante : non pas donc la simple offrande de la grâce, mais déjà sa réalisation effective. Il est évident que compris ainsi, le « aliquid » ne se vérifie pas en tous les hommes, mais en ceux-là seuls qui le reçoivent soit du sacrement, soit de leur foi vive déjà actuelle. Mais Rahner n'a pas tort de penser que la volonté salvifique de Dieu suscite déjà, antérieurement à la grâce effective, un terme réel dans les hommes qu'elle concerne tous : offrande de la grâce, elle s'inscrit déjà comme telle dans leur être concret. Car le principe évoqué par saint Thomas (tacitement, croyons-nous, sur la base de la simplicité absolue de Dieu) vaut évidemment pour toutes les volontés divines relatives aux réalités créées ; elles se définissent par le terme qu'elles posent. Dans le cas d'espèce, Dieu ne peut vouloir sérieusement — *serio* — le salut de tous (même sous la réserve de leur acquiescement) sans leur en offrir le moyen, qui est la foi vive ; offrande qui s'effectue, comme on le dit plus loin, dans l'existential surnaturel.

salut universel, antérieure à notre acquiescement (à la prévision de notre acquiescement), et d'autre part, la même volonté divine, mais consécutive : il va de soi qu'il ne peut y avoir, en Dieu même, passage du moins au plus : si ces deux volontés se diversifient, ce ne peut être que par une différence créée : la première, simple offrande (ontologique) de la grâce ; la seconde, la grâce même. Si donc le décret divin qui a présidé à la création fut un décret de destination (conditionnelle) de tous les hommes au Royaume, cette destination a dû se traduire par un certain effet au plus profond de nous-mêmes ; au décret immanent à la volonté divine, a répondu en nous une certaine disposition, une ordination aux biens qui nous étaient promis. Ordination, au surplus, qu'il faut concevoir en termes de désir ; car le Royaume ne nous était pas immédiatement conféré dans toute sa plénitude et dans son accomplissement ; bien plutôt nous était-il offert à titre de fin, d'ailleurs dernière ; par suite, la disposition intérieure qui nous connaturalisait à lui prenait donc nécessairement la forme d'une tendance et d'un attrait. Enfin, attrait nécessairement absolu : il n'eût été conditionné — à supposer qu'il fut possible comme tel — que dans l'hypothèse où la destination n'eût pas encore été effective, du côté de Dieu, où Dieu se serait borné à créer d'abord une nature pure, ordonnée à une fin toute naturelle, se réservant de l'appeler plus tard à une fin supérieure ; mais nous savons déjà que l'appel fut effectif, et qu'il ne se laissa pas décourager par la prévision du péché ; c'est l'homme prévu d'avance comme pécheur que Dieu vouait, à travers la rédemption, à la possession de lui-même. Il y a donc bien, dans la nature concrète de l'homme tombé, un désir absolu du Royaume, corrélatif au décret divin universel, à ce décret qui en fait, non pas en droit, fixait à tous les hommes leur fin unique, la fin surnaturelle, seule mesure, désormais, de la bonté absolue de leur action. En bref, à la volonté divine du salut, correspond dans l'homme, dans tous les hommes, la détermination intérieure de l'attrait.

Détermination qui est un *existential* : entendons par là une structure de l'homme concret, une composante commune à tous les êtres humains, antérieure à toute décision personnelle, à tout engagement de la liberté, si profondément engagée dans notre nature concrète qu'elle survit, toujours aussi réelle, au refus éventuel du pécheur ; quoi qu'il fasse, l'homme reste intérieurement ordonné à la communication absolue de Dieu ; non pas donc nécessairement en *état* de grâce, au sens courant de cette expression, mais toujours dans *l'ordre* de grâce et sous l'emprise de son offrande ontologique.

Mais cet existential est *surnaturel :* la destination ontologique au Royaume ne constitue pas une des composantes nécessaires de notre esprit, comme esprit ; comme par exemple, l'objectivation intellec-

tuelle des données sensibles ou l'universalité dont nos objets sont affectés dans la conscience ; effacez ces deux caractères, vous n'êtes plus en présence que d'une conscience sensible, non plus d'un *esprit* incarné. Il en va autrement de l'attrait à la possession de Dieu ; il n'entre pas au même titre dans l'essence humaine ; même privée de lui, notre nature ne serait pas mise en état de contradiction, elle garderait sens, intelligibilité et possibilité. D'où le savons-nous ? Il faudrait ici interpréter les indications scripturaires, selon lesquelles « personne n'a jamais vu Dieu » (*Jn 1*, 18) et « personne ne connaît le Père sinon le Fils et celui auquel le Fils veut bien le révéler » (*Mt 11*, 27). Ces mots sont prononcés sans référence particulière à notre condition pécheresse. C'est l'être créé comme tel dont il est déclaré que la simple relation de dépendance créatrice ne suffit pas à l'élever à la hauteur de Dieu ; il peut, certes, y être élevé effectivement (le Père peut lui être révélé), mais ce sera à la faveur d'une assomption en Dieu par Dieu (par le Fils), toute gratuite. L'attrait à la possession de Dieu est donc bien surnaturel ; composante sans doute, mais seulement de l'être humain historique et concret, tel que Dieu l'a voulu et l'a créé dans son dessein de salut.

N'est-il rien qu'une qualification *entitative* de notre être spirituel, mécanisme celé et sans émergence dans la conscience ? Cela ne se peut. Un attrait est nécessairement éprouvé conscienciellement ; dans le cas d'espèce, il le sera — confusément — sous la forme d'une estime spirituelle du bien qu'il convoite. Rahner renvoie ici [13] aux théologiens thomistes pour qui l'offrande de grâce ouvre dans l'intelligence un objet formel nouveau, faute duquel nos actes ne pourraient être intrinsèquement surnaturels ; nouvel horizon d'être, ou élargissement pour ainsi dire infini de l'ancien, espace intérieur dans lequel le « mystère absolu » est appréhendé confusément sous le mode de la proximité absolue, donatrice de soi (et non pas seulement, comme ce serait dans une nature pure, sous le mode d'une proximité seulement médiate, à travers les créatures). Mais alors se pose la question de savoir si la conscience vécue de l'existential surnaturel ne vérifie pas les conditions d'une révélation surnaturelle ; « l'ouverture d'un horizon *absolu* de l'existence spirituelle par l'acte libre de Dieu se communiquant lui-même » ne peut-elle pas « légitimement être déjà appelée révélation » [14] ? Que la réponse de Rahner soit positive, cela est certain [15]. Selon lui, et avec raison, croyons-nous, l'existential surnaturel apporte avec soi les conditions d'une vraie foi possible.

13. K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. 7, p. 47.
14. ID., *ibid.*
15. Réponse positive aussi, élaborée dans un sens rahnérien, chez A. DARLAP, *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Ed. du Cerf, t. I, 1, 1969, p. 127 et *passim*.

Faut-il rappeler que la foi ne présuppose nullement, dans tous les cas, la connaissance explicite de la révélation historique ? Le contenu objectif de révélation, nécessaire mais absolument suffisant, en cas d'ignorance invincible, est, selon les termes de la théologie classique, Dieu rémunérateur surnaturel. Il n'est pas douteux que ce contenu nous soit offert dans l'existential surnaturel. On pourra peut-être préférer au terme de révélation celui d'inspiration intérieure, mais alors même on posera les fondements de la possibilité d'une vraie foi. Tel est aussi, ce nous semble, l'avis de J. Alfaro, dans des lignes que nous citons : « Tous les hommes, et chacun d'entre eux, sont appelés par Dieu à participer à sa vie divine, en s'associant au mystère de la Mort et de la Résurrection du Christ ; cet appel se réalise par la grâce du Christ, qui agit secrètement dans le cœur de chaque homme, quelles que soient les circonstances concrètes de son existence. » Et encore : « ... C'est une communication ineffable de Dieu en Soi-même, non objectivée dans un contenu représentatif, mais vécue dans l'attirance à Soi qu'exerce le Transcendant. Sous cette invitation intérieure, l'homme s'éprouve comme appelé à accepter librement l'Absolu dans son libre don gratuit (même s'il n'a pas une conscience réfléchie de cette expérience). La réponse libre de l'homme (acceptation ou refus), anticipée et préfigurée dans l'expérience de cette invitation divine, inclut une véritable option de foi, car l'homme accepte ou repousse réellement Dieu qui, dans l'attirance qu'il exerce, se communique et se manifeste en lui-même [16]. » En ces textes, l'existential surnaturel n'est pas nommé ; mais la réalité qu'il recouvre est bien là : action secrète de la grâce du Christ au cœur de chaque homme, attirance éprouvée vers l'Absolu qui se donne ; voilà bien l'existential surnaturel et avec lui l'offrande de la foi.

Enfin dernier trait : c'est bien à chaque homme et à tous les hommes que l'existential surnaturel est donné et avec lui l'inspiration intérieure, les accompagnant secrètement tout au long de leur existence. Dès lors c'est toute l'histoire de l'homme et des hommes qui devient histoire du salut et donc aussi *histoire générale de révélation surnaturelle* [17]. Assurément, non point en ce sens que l'histoire du monde d'une part et l'histoire de la révélation du salut d'autre part coïncident selon tous leurs aspects (ainsi l'histoire de l'évolution technique se distingue formellement de l'histoire spirituelle), mais en ce sens que les deux « coexistent » et « se recouvrent spatialement et temporellement ».

---

16. J. Alfaro, *La foi, Abandon personnel de l'homme à Dieu et Acceptation du message chrétien*, dans *Concilium*, t. 21, 1967, pp. 56, 57.

17. A ne pas confondre avec ce qu'on a appelé communément la « révélation naturelle », connaissance naturelle de Dieu à partir du monde...

En conséquence :

1. Parmi les énoncés de la révélation positive, historique, verbale figure celui de la destination universelle des hommes au salut. Voyons en lui la simple thématisation en concepts de la révélation du salut déjà conférée dans l'existential surnaturel conscienciel [18].

2. Est *certainement* véridique et valable la thématisation effectuée par les prophètes, par le Christ et par son Eglise. C'est ce que nous proclamons dans la foi explicite : la parole de Jésus est couverte par la garantie de Dieu (et nous n'avons pas à traiter ici des fondements de notre profession de foi). Est-ce à dire que toute thématisation de la révélation surnaturelle effectuée en dehors de l'ordre chrétien positif, à partir de l'homme (et non de la Parole historique), soit nécessairement incorrecte et défectueuse en tous points ? Elle le sera souvent par la faute de l'homme et de sa volonté coupable « d'être comme Dieu par soi-même » ; souvent mais non pas toujours ; il n'est pas impossible que se rencontrent, dans les religions non-chrétiennes, des énonciations heureuses et valables, authentiques manifestations, sur le plan de la conscience explicite, de la conscience surnaturelle vécue dont tous vivent obscurément. Mais laissons aller cette question de la valeur des religions, qui nous écarterait de notre propos.

3. Nous voulons définir rigoureusement les rapports réciproques de la théologie et de la philosophie. A la lumière de tout ce qui précède, voici comment ils s'établissent : la philosophie au sens strict est, disions-nous, présentation réflexive, explication méthodique de l'existence humaine et de la compréhension vécue de soi qu'elle porte en soi (philosophie au sens large) ; explication au surplus — trait non moins essentiel — qu'effectue notre intelligence par elle-même, sans recours direct aux lumières de la « révélation officielle, constituée socialement et ainsi... thématisée ». « Auto-éclairement » thématique et réfléchi de notre « éclairement non-thématique d'existence ». Mais quelle est cette existence sur laquelle réfléchit le philosophe ? Nous le savons maintenant, c'est une existence déjà qualifiée par l'existential surnaturel, et à laquelle l'espace et l'horizon de la révélation surnaturelle est toujours déjà ouvert ; dès lors le philosophe — qu'il le sache ou non, ou même qu'il accueille ou qu'il refuse l'offrande de la grâce — interroge une existence, explore un univers

18. Mais l'ensemble des énoncés de la révélation positive ne serait-il pas, lui aussi, simple thématisation de la révélation générale ? Certaines lignes donneraient à penser que c'est bien l'avis de Rahner (p. 47). Mais en sens contraire, cfr K. RAHNER, *Théologie et anthropologie,* dans P. BURKE..., *Théologie d'aujourd'hui et de demain,* Paris, Ed. du Cerf, Coll. *Cogitatio Fidei,* 1967, p. 115. A notre sens, la réponse négative ne peut être mise en doute.

où figurent des réalités, où sont contenus d'autres éléments que ceux « qui proviendraient de l'essence naturelle de l'homme ». Et non pas seulement l'objet de la réflexion, mais la réflexion elle-même dans laquelle il regarde l'objet est déjà pénétrée de la lumière de la grâce. Que si, ne se bornant pas à thématiser l'existence personnelle, le philosophe cherche, comme il le doit, à interpréter l'homme dans la société et dans l'histoire en laquelle l'homme s'accomplit, ici de nouveau l'objet de son interrogation — l'histoire du salut, coexistant avec l'histoire du monde — ne sera pas exclusivement naturel. En bref « la profondeur insondable de l'homme qui est, de mille manières, *le* thème de la philosophie, est déjà l'abîme que la grâce a ouvert et qui s'enfonce dans les abîmes de Dieu lui-même » et dans le mystère de sa communication absolue. En parlant ainsi, on n'entend pas dire que le philosophe soit en mesure de distinguer ce qui dans son existence spirituelle relève de la grâce et de la nature, respectivement (le peut-il ?, c'est la question que nous poserons plus loin, dans la troisième partie) ; on dit seulement que, même quand il l'ignore, le thème de sa recherche n'est pas simplement naturel. Et ainsi s'éclaire la profonde intimité des rapports de la philosophie et de la théologie. Une telle conception n'aliène nullement la philosophie ; car il reste, faut-il le redire, que, dans son déploiement, elle n'invoque pas les énoncés de la révélation positive comme des prémisses d'où elle inférerait ses certitudes ; et donc son autonomie ne lui est pas ravie. Et néanmoins, on pourra et on devra dire que la philosophie n'est point pure, en ce sens que tout ensemble et son thème et sa lumière ne sont point des réalités purement naturelles. Même « cultivée » par des « hommes qui ne s'appellent pas chrétiens », elle est toujours plus qu'elle-même. Comment la désignerons-nous ? Nous pouvons la dire philosophie chrétienne, car l'existential surnaturel sur lequel et à la lumière duquel elle réfléchit est, on pourrait le montrer, un existential déterminément christique, ordination à la communication absolue de Dieu par la médiation du Christ. Mais l'appellation prend alors un sens beaucoup plus fort que celui qu'on lui attribue communément. On pourrait aussi la dire *théologique* : non point certes qu'elle soit « cogitatio fidei », réflexion sur la *doctrine* de la révélation positive — sens le plus commun de l'appellation théologie — mais du moins est-elle réflexion sur la révélation vécue, sur l'existential surnaturel, et même lorsqu'elle dégage des composantes de notre existence qu'on pourrait dire naturelles, ces composantes mêmes de la nature n'existent qu'en fonction et qu'en raison de la surnature dont elles conditionnent la possibilité. Tout cela justifierait une certaine identification de la philosophie et de la théologie **(la philosophie *est* théologie) si ce langage n'exposait pas à de graves malentendus. Du moins, saisissons-nous à présent, dans l'optique**

rahnérienne, non plus seulement l'intériorité de la philosophie à la théologie, mais le rapport d'intériorité réciproque : la théologie pénètre au cœur même de la pensée philosophique. Telle est la suprême intimité de leurs relations.

4. On a dit plus haut que la révélation positive et publique et la théologie inchoative dans laquelle elle s'exprime présuppose et exerce une philosophie, comme la condition interne de sa propre possibilité ; on montrait ensuite comment la philosophie ainsi requise devait être une philosophie autonome (*ancilla*, à condition d'être *domina*), et enfin on pouvait dire qu'en raison de la primauté dans les desseins divins du plan de salut — Dieu nous a créés pour pouvoir se communiquer lui-même — c'était la révélation divine elle-même (et la théologie y incluse) qui constituait le philosophe dans son autonomie, qui « libérait » la pensée philosophique. Tout cela reste vrai. Mais s'y ajoute maintenant cette circonstance : la philosophie libre et indépendante que se donne la révélation n'est pas cependant une philosophie purement naturelle ; portée par l'existential surnaturel, elle est elle-même de la théologie ; sans perdre son autonomie elle est « irrécusablement actuée chrétiennement dans une certaine mesure ». En elle, c'est Dieu déjà qui vient au-devant du philosophe, comme en toute pensée simplement humaine, c'est la lumière de la grâce qui brille déjà.

5. De là suit aussi que toutes les philosophies historiques sont chrétiennes par quelque côté. Assurément, dans « les résultats formulés » des philosophies occidentales, il y a bien des erreurs, bien des énoncés « à repousser au nom du christianisme ». Comment s'explique, au niveau de la formulation, l'apparition d'une erreur dont Rahner donnerait à penser qu'elle n'existe pas au niveau de l'intuition ? Il n'envisage pas cette question. La seule remarque — un peu courte — qu'il énonce ici, concerne le caractère chrétien de la philosophie transcendantale moderne. Chez les Grecs, rien qu'une philosophie cosmocentrique objective, vision d'un univers où l'homme ne figure qu'au titre d'un être en place dans une hiérarchie des êtres. Cette vue est relativement valable, née qu'elle est dans une pensée déjà éclairée secrètement par révélation vécue, non thématisée. Il faudra donc que toute autre philosophie éventuelle veille à récupérer, en elle-même, l'intelligence objective de l'homme, à lui désigner sa place dans l'univers hiérarchisé. Mais les modernes — et déjà saint Thomas (et peut-être saint Augustin) — ont effectué une sorte de renversement ; conscients du caractère unique et privilégié de la condition humaine, c'est à partir du sujet humain qu'ils ont cru devoir déployer toute la réflexion philosophique. Ils ne se trompaient pas en cela : la révélation chrétienne — et nous entendons ici

la révélation thématisée — leur désignait l'homme comme l'être promis à l'Alliance, ouvert à la communication de l'Absolu, à partir duquel en conséquence, le sens de toutes choses devait s'éclairer. On dira plus généralement : il ne se peut pas que les philosophies de l'époque moderne n'aient découvert des thèmes, n'aient ouvert des horizons qu'il nous faut appeler chrétiens, aveu qu'une philosophie d'école, attachée à sa lettre plus qu'à son esprit, serait tentée, bien à tort, de refuser.

6. L'existence humaine, toujours foncièrement identique à soi, se modifie sans cesse en quelque degré. « A l'âge de la microphysique, de la cybernétique, de l'histoire devenue planétaire, de la société hautement structurée, etc., *notre* situation propre d'existence... est une autre que jadis. » En conséquence, la philosophie proprement dite, éclairement de cette existence, thématisation de notre compréhension vécue de nous-mêmes (philosophie au sens large) se modifiera dans la même mesure. Et en conséquence aussi s'enrichira la théologie ; unie intérieurement à la philosophie sur le mode que nous avons vu plus haut, c'est-à-dire n'effectuant sa propre thématisation qu'avec l'assistance intérieure de la philosophie, la théologie ne pourra pas ne pas évoluer ; elle est promise à des approfondissements nouveaux.

7. « L'annonce occidentale du christianisme » — le message et la théologie en sa forme occidentale — doit, par la médiation de la philosophie (dont nous avons vu qu'elle se l'intègre nécessairement), promouvoir la compréhension philosophique de soi du monde non-occidental et l'aider à se libérer de ses erreurs et de ses insuffisances. Mais en sens inverse : il n'est aucune philosophie non-occidentale qui soit sous tous rapports a-chrétienne ; bien au contraire, toutes les philosophies que rencontrent, dans leur « voyage vers des espaces nouveaux », les annonciateurs du message, sont déjà pénétrées en quelque mesure de la grâce du Christ « depuis longtemps à l'œuvre »[19] ; aussi peuvent-elles modifier valablement notre propre intelligence philosophique de l'existence, délivrer ses possibilités latentes, non encore actualisées, supprimer ses mutilations ; tout cela au profit de notre théologie elle-même, puisque toute clarté philosophique nouvelle nous permet de mieux comprendre le sens de notre foi. En bref, l'Occident peut devenir plus philosophique et donc aussi plus chrétien dans la rencontre d'autres formes de la pensée. Est-ce à dire que ce respect des philosophies étrangères interdirait tout espoir de jamais élaborer une philosophie commune à tous, et d'ailleurs respectueuse elle-même des différences philosophiques qui n'iraient pas jusqu'à la contradiction ? A cette question, on ne pourrait répondre qu'en l'insérant dans une problématique beaucoup plus vaste :

19. K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. 7, p. 51.

les « régions historiques séparées » de la planète pourront-elles un jour conspirer à la formation d'une civilisation mondiale, hautement différenciée et cependant homogène [20] ? Problématique qui ne relève plus de notre dessein.

III. — Le discernement de l'inclusion

Nous abordons ici une question que Rahner ne pouvait traiter dans les limites de son étude, mais qui vient naturellement à l'esprit. La théologie et la philosophie peuvent-elles prendre conscience, par leurs méthodes propres, de leur inclusion respective ? A dire vrai, que la théologie, intelligence de la foi, puisse s'apercevoir qu'une philosophie l'habite, cela ne fait guère problème et nous avons vu qu'il en est ainsi en effet : liberté, amour, grâce, faute, repentir..., toutes catégories dont le théologien voit aisément qu'il les emprunte à une certaine compréhension de soi par soi. Ne retenons donc que la seconde inclusion : La philosophie est sous l'emprise de l'existential surnaturel qui la pénètre intimement ; et elle l'y est, nous l'avons vu, doublement ; par son objet, l'existence humaine effectivement ordonnée à la communication de Dieu ; par son regard, l'intelligence qui participe, en tant que fonction de connaissance, à cette ordination. La question se pose donc de savoir si et dans quelle mesure, la philosophie, thématisation de notre existence concrète, est capable de discerner, par elle-même, l'inclusion du surnaturel.

Question à laquelle il nous faut donner une expression plus précise.

On a estimé plus haut que la conscience vécue de l'existential surnaturel vérifiait les conditions d'une révélation surnaturelle, ou tout au moins d'une inspiration intérieure suffisante pour fonder la possibilité d'une vraie foi. A sa lumière, à son invitation l'homme peut croire à la communication absolue de Dieu. Ce rappel suffit pour écarter une manière de donner un sens à la question posée : elle ne peut pas demander si la philosophie, en thématisant réflexivement l'existence concrète, peut faire apparaître avec *évidence* la réalité de l'appel divin ; l'évidence, contraignante pour notre assentiment, ruinerait la liberté, pourtant essentielle, de son option de foi. Mais exclue l'évidence du fait, on peut s'interroger sur l'évidence de sa crédibilité. Le philosophe chrétien entend la théologie lui parler de l'existential surnaturel ; ne pourrait-il vérifier la crédibilité de cette affirmation qui lui vient du dehors, montrer, par réflexion sur l'existence concrète et à partir d'indices qu'elle présenterait, qu'il est croyable en effet que l'esprit est sous l'emprise surnaturelle de Dieu ? Si l'on

20. Id., *ibid.*

tient, comme il le faut, que la crédibilité de la révélation, *en général*, ne peut pas être malaisément percevable (autrement Dieu aurait subordonné la foi à des conditions trop sévères), on sera tenté de dire que l'enquête philosophique ne pourra pas, elle non plus, être malaisée à cet égard. Mais il faut bien y regarder : autre une conscience vécue, directe, non formulée de la crédibilité — celle-ci doit être relativement facile —, autre une connaissance réflexe et thématisée ; l'apologétique rigoureuse ne passe pas ou ne passe plus, aujourd'hui, pour une tâche sans problèmes ; pareillement la philosophie, démarche réflexive et critique, déjà hésitante et souvent incertaine dans la détermination de ses objets immédiatement proportionnés, hésitera bien davantage encore dans la reconnaissance de l'existential surnaturel. Dans les pages qui suivent, nous voudrions successivement désigner les difficultés et la possibilité du discernement.

A. *Difficultés du discernement*

1. Vient d'abord l'inattention du philosophe à l'existential surnaturel ; il se pourrait que le philosophe, même chrétien, en nie la réalité [21] ; ou bien qu'il n'en ait même pas formé la notion ; dans les deux cas, l'emprise du surnaturel sur notre existence lui échappera. Or ces cas, le deuxième surtout, se vérifient fréquemment. Après tout, c'est Rahner qui, le premier, a introduit expressément en théologie la notion de l'existential surnaturel. Les théologiens et les philosophes chrétiens l'ont ignorée [22]. A l'exception — peut-être — de Blondel [23] ; il proclame la nécessité du surnaturel, et sans doute

---

21. Rahner, nous l'avons dit, ne voit pas dans l'affirmation de l'existential un énoncé de la foi, simplement une sorte de conclusion théologique qui ne s'impose pas à l'assentiment du croyant. Cfr supra, p. 121.

22. Bien entendu, les théologiens n'ignorent pas l'« illumination intérieure », « l'attirance », l'instinct de la foi, la « mystérieuse tendance à l'intimité avec Dieu » (cfr J. ALFARO, *op. cit.*, p. 54), mais ils n'y ont pas vu un existential, structure de l'homme concret et commune, en fait, à tous.

23. Et après lui, E. Brisbois dans ces lignes non équivoques : « La vocation de l'homme, par Dieu, à sa fin dernière surnaturelle, n'est donc pas seulement un appel extérieur. Antérieurement à tout appel extérieur, l'appel divin a déjà retenti dans les profondeurs de la nature humaine, pour y susciter un nouveau vouloir non délibéré, analogue au vouloir premier naturel, un besoin de posséder le bien parfait suivant son essence, qui n'eût pas existé dans la volonté laissée à ses conditions naturelles. La vocation de l'homme à sa perfection surnaturelle modifie donc physiquement la nature humaine pour l'ordonner déjà d'une certaine manière, avant toute coopération libre de sa part, à cette nouvelle destinée : ordination éloignée, sans doute, car il ne s'agit pas encore ici de la grâce sanctifiante, ni d'un acte de foi, ni même de la foi habituelle, mais de cette disposition subjective préalable qui doit rendre celles-ci possibles, et qui est le besoin, l'exigence du bien dernier absolu, exprimée par un acte premier, indélibéré du vouloir » (E. BRISBOIS, *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas*, dans *N.R.Th.*, t. LXIII, 1936, pp. 1103-1105). Sous la réserve du mot, peu heureux, d'exigence, cette disposition subjective

entend-il la nécessité de l'affirmer comme croyable. Et au nom de quoi ? Au nom, semble-t-il, de l'intelligibilité de « l'Action ». Dans le déploiement de toutes les implications de l'Action, le philosophe doit apercevoir la crédibilité de l'affirmation du surnaturel *existant* ; autrement, l'Action demeurerait une énigme ; on n'aurait pas désigné la condition indispensable à l'achèvement de l'action humaine, et sans doute aussi la condition majeure et suprême. Nous avons souligné : surnaturel *existant*. Il ne manque pas de philosophes chrétiens qui, sur la base de ce qu'ils appellent le désir conditionné de voir Dieu, ont conclu à la possibilité positive du surnaturel. Blondel, sauf erreur, entend bien prouver, comme philosophe, l'affirmation du surnaturel déjà-là, déjà agissant au principe et au cœur de notre action. Mais parler ainsi n'est-ce pas dire équivalemment que l'existence concrète ne se thématise pas adéquatement si l'on n'admet pas, comme croyable, la présence et l'efficience d'une ordination intérieure effective à l'en soi de Dieu, ordination toute gracieuse, offrande de la grâce, et donc existential surnaturel ? Par là, le projet de Blondel l'emporterait sur celui de ses contemporains [24]. De là ne suit pas, d'ailleurs, que la philosophie de ces derniers manquerait de validité, ni même qu'inattentive à ce concept de l'existential surnaturel, exclusivement appliquée à la détermination des composantes nécessaires de la nature, elle ait ignoré l'existence concrète ; sans doute elle omet l'interrogation sur l'un des constituants de cette existence ; mais, pour autant, les constituants naturels qu'elle discerne n'en sont pas moins réels au plein sens du mot.

2. Mais même ouvert au concept de l'existential surnaturel, même accordé au raisonnement rahnérien qui en déduit la réalité (Dieu veut le salut de tous les hommes ; donc ils y sont ordonnés intérieurement), le philosophe ne pourra pas ne pas rencontrer d'extrêmes difficultés à en établir thématiquement la crédibilité.

La difficulté majeure tient au rapport, dans l'existence concrète, du surnaturel à la nature. La nature pure, non déterminée par le surnaturel, n'existe pas. Mais de là ne suit pas que n'existe pas la

---

surnaturelle antérieure à la grâce sanctifiante est très exactement l'existential surnaturel de Rahner. Et Brisbois n'exprime-t-il pas en clair une idée déjà agissante chez Blondel, mais pas encore pleinement formulée ?

24. M. Blondel, *L'Action*, Paris, édition de 1893 (imprimé en offset en 1950), citée par H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Paris, pp. 82-137, et *Philosophie de l'action et logique de la foi*, dans *Archives de philosophie*, t. 27, 1964, pp. 114-127. A dire vrai, l'interprétation du premier texte de *L'Action*, sur ce point, reste malaisée et divise encore, sauf erreur, les blondéliens. Par exemple, qu'entend Blondel par le surnaturel indéterminé, communication distincte de l'action simplement créatrice et cependant « inférieure à la divinisation par grâce » (à l'offrande de la divinisation par grâce ») ? (Cfr H. Bouillard, *Philosophie de l'Action*..., p. 118).

nature, dans une certaine distinction réelle du surnaturel qui la détermine ; dans la complexité de l'existence concrète, elle constitue le substrat de l'existential surnaturel ; si intimement qu'il la pénètre, il n'en reste pas moins que nous pouvons voir en lui une modalité ; davantage, une modalité facultative, non nécessaire, sans laquelle la nature garderait sens et possibilité. Parler ainsi revient simplement à reconnaître à la nature, dans l'ordre surnaturel, sa consistance propre, et sous le rapport de la connaissance, son autonomie. Si, maintenant, l'on accorde — et comment pourrait-on s'y refuser ? — que la nature, principe d'action, ne peut se définir sans l'emprise de sa fin, et que sa finalité entre dans sa constitution même, on devra admettre, en conséquence, que l'ordre surnaturel ne supprime pas plus la fin naturelle qu'il ne supprime la nature. Sans doute, il se la subordonne ; sans doute la fin surnaturelle est notre seule fin absolument dernière, à laquelle la fin naturelle doit se soumettre ; mais, dans sa soumission, elle est toujours là, toujours efficace, promotrice de connaissance et d'action.

Or, quelle est cette fin de la nature ? C'est ici déjà que les philosophes se divisent, et commencent à révéler, par leurs divisions, les difficultés de la thématisation. Combien malaisée l'interprétation correcte, sur le plan réflexif, des visées de l'existence humaine ? L'histoire de la philosophie raconte assez les dissensions des philosophes. Comparons Kant et Fichte : chez l'un une pensée très ferme, d'intention du moins, sur la réalisation du souverain bien, rencontre de la moralité et du bonheur dans un autre monde ; rencontre que l'âme immortelle assigne comme fin à sa vie morale d'ici-bas ; chez l'autre ambiguïtés difficiles à dissiper : d'une part, négation de l'âme immortelle, et d'autre part, affirmation de l'individu éternel, mais affirmation dont on nous dit que, jointe à l'idée de réincarnations possibles supraterrestres, « elle n'a jamais été rattachée rigoureusement par Fichte aux déductions de son système » [25]. Et ne divergent-ils pas, non point seulement sur le plan des formulations, mais déjà au niveau des intuitions de base ?

Mais bornons-nous à interroger les philosophes « chrétiens », ceux dont la profession de foi contrôle les cheminements de leur pensée philosophique. Ici, il est vrai, il y a un très large accord ; la fin de la nature, c'est la prise de possession du monde créé et à travers lui, mais à travers lui seulement (*mediate* et *in alio*) la connaissance analogique de Dieu. On entend bien quelques dissonances : selon certains, la finalité immanente à la nature est un désir de connaître Dieu en lui-même ; désir dont l'exaucement est conditionné par la

25. M. GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, 1930, t. II, p. 197 et p. 198, n. 4.

libre initiative divine, initiative que le philosophe ne peut qu'ignorer, événement gratuit qu'il ne peut apprendre que de la Parole [26] ; désir de soi inefficace de son terme, privé d'un titre quelconque à se voir exaucé ; désir assez réel cependant, assez « naturel », pour qu'on puisse en déduire non pas l'élévation effective à l'ordre surnaturel, mais du moins sa possibilité positive (Maréchal) ; selon d'autres, point d'aspiration naturelle à la communication absolue de Dieu ; par rapport à celle-ci rien dans la nature qu'une simple puissance obédientielle, soit par non-répugnance, soit par ouverture positive au don gratuit. Mais pour les uns comme pour les autres, la nature de l'homme est par elle-même en mesure de s'unir efficacement, par la pensée et par l'action, à l'Absolu divin *à travers* des médiations créées, et c'est à cette union qu'elle tend.

Comment fondent-ils leur affirmation ? Nous devons nous borner à produire quelques moments majeurs de leur preuve.

La phénoménologie de la conscience nous révèle un statut commun à tous ses objets : toutes nos pensées, tous nos vouloirs et en général toutes les déterminations consciencielles se détachent, devant nos yeux, sur un horizon illimité d'être, hors duquel elles ne seraient rien pour nous. Nous ne discernons pas un étant, nous ne posons pas, dans l'affirmation judicative, un objet quelconque sans l'apercevoir comme l'étant de l'être — être illimité, exclusif du seul néant ou de la pure contradiction [27]. Ainsi un simple regard réflexif sur la vie de notre esprit nous invite à voir dans la forme illimitée de l'être — la « ratio entis » — le préalable de tous nos objets. Préalable : non point toutefois qu'elle nous soit donnée dans la conscience comme un vaste horizon d'abord ouvert, un lever de rideau sur lequel viendraient ensuite figurer nos déterminations. L'être n'est pas tellement antérieur à l'étant qu'il puisse être discerné ailleurs qu'en lui ; c'est dans la position de l'étant qu'il nous apparaît. Mais le seul fait que tous les étants communient en lui suggère déjà — sans le prouver rigoureusement — son caractère d'antériorité vécue.

Autre constat auquel la phénoménologie suffit encore : cet horizon d'être n'a rien d'une forme passive statique, posée là devant notre esprit sans notre participation active. Horizon sans doute, mais que nous nous donnons à nous-mêmes, que nous déployons, dans l'acte même où nous posons nos objets. Car il n'est pas douteux que nous les posions : ils terminent l'action de l'affirmation judicative. L'horizon

---

26. Le désir naturel conditionné n'est pas à confondre avec l'existential surnaturel ; celui-ci est un désir absolu, consécutif à la position de la condition, à la volonté divine effective de nous sauver ; c'est aussi un désir qu'on peut dire constitutif, mais constitutif de l'homme concret, tel que Dieu l'a voulu dans son dessein gratuit de salut, non constitutif de la nature. Cfr supra, p. 122.

27. Cfr J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Bruxelles, t. 5², 1949, p. 580.

d'être relève donc lui aussi de cette position : Véritable mise en exercice de la forme transcendantale d'être, forme dynamique, mode sur lequel l'esprit unifie *activement* la totalité de ses démarches.

Renonçant provisoirement à une réflexion simplement phénoménologique, il nous faudrait maintenant tenter une déduction transcendantale, raisonnement qui nous permettrait d'établir, sous la loi de la non-contradiction, les conditions à priori de cela même que la phénoménologie nous a dévoilé : les étants sur le fond de la forme d'être. Tâche qui ne sera ici qu'indiquée. Nous verrions d'abord qu'une activité spirituelle ne peut pas ne pas s'exercer en vue d'une fin, et d'une fin suprême unique sous laquelle se rangent toutes les fins particulières : car, dans une série de fins subordonnées, il ne peut pas y avoir processus à l'infini [28]. Notre existence doit être conçue comme celle d'un sujet dynamique, en tendance vers une fin dernière. Mais voici la question majeure qui surgirait : Quelle est cette fin dernière ? Elle ne peut pas avoir moins d'ampleur que la forme nécessaire de la tendance. Or comme celle-ci est, nous l'avons vu, la « raison » illimitée d'être, on conclurait que la fin dernière exclut toute limite : ce ne peut être que l'Etre infini [29]. Mais prenons-y garde : l'Etre infini n'est pas la forme de notre horizon illimité d'être — forme de soi abstraite et vide — mais la plénitude de réalité qui correspond à cette forme et dont elle procède comme la marque qu'à titre de fin l'Absolu imprime en nous.

Voilà ce qu'une déduction transcendantale est en état, croyons-nous, d'établir rigoureusement. Après cela, — revenant à une phénoménologie de l'esprit — nous remarquons que la fin s'offre en quelque mesure à une perception confuse non discursive [30] : l'esprit est *conscient de son dynamisme, et en lui de l'Etre infini auquel* le dynamisme le renvoie. Où pouvons-nous voir la trace de cette double conscience vécue ? Nous la trouvons dans le sentiment de la relativité de toutes les réalités finies qui s'offrent à nous, avec leurs promesses de bonheur : nous ne disons pas qu'elles sont, sans dire en même temps qu'elles ne sont que cela, sans les concevoir comme des participations, sans les rapporter à un Absolu obscurément vécu qui les juge en nous, et qui les relativise. Et sans doute, il faut se poser la question de savoir si cet Absolu n'est pas une simple projection

---

28. G. ISAYE, *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 51, 1953, p. 76.

29. G. ISAYE, *ibid.*, pp. 80, 81. Voir aussi J. MARÉCHAL, *op. cit.*, p. 380 : « La capacité objective totale de notre intelligence repoussant toute limite hormis le non-être, s'étend donc aussi loin que l'être pur et simple. A une telle capacité formelle ne peut correspondre qu'une seule fin absolument dernière et saturante : l'Etre *infini* ».

30. Non discursive, mais non point, au sens strict, intuitive, car c'est encore dans la médiation de la tendance que l'esprit perçoit sa fin.

objectivée de l'infinité subjective de notre propre cœur, une sorte d'aliénation. Question à laquelle précisément répond la déduction transcendantale esquissée plus haut : elle seule est en mesure de prouver que l'Absolu ne peut pas ne pas être une réalité ontologique, tout ensemble indépendante et fondatrice de notre infinité subjective [31]. Mais cette déduction une fois faite, nous sommes fondés critiquement à interpréter notre expérience de la finitude comme l'emprise de l'Infini ontologique qui nous attire et comme son expression consciencielle. Il nous est intimement présent par manière de réalité finalisante ; et toutes les formes de pensée et de désirs que nous pouvons nous donner sont, que nous le voulions ou non sur le plan de notre volonté délibérée, autant d'expressions de notre désir inné à travers lesquelles nous aspirons à le rejoindre et nous le cherchons comme à tâtons ; désir inné, mais, bien entendu, désir que nous mesurons vitalement à nos capacités naturelles ; ne pouvant efficacement nous mettre en état de posséder l'Absolu en lui-même, nous désirons le connaître et jouir de lui dans ses participations créées et dans ses reflets. En bref, les philosophes chrétiens, appliqués à interpréter les visées de l'existence, s'accordent à penser qu'il y a dans la nature comme telle attirance efficace à l'union à Dieu dans ses créatures, attirance obscurément consciente de soi.

Mais la nature est le substrat, disions-nous, de l'existential surnaturel ; or celui-ci également, sur la base non d'une déduction transcendantale, mais d'un raisonnement théologique, nous l'avons traduit en termes d'attrait — attrait non plus à l'Absolu simplement médiatisé, mais à l'Absolu dans son en-soi, et nous avons estimé que lui aussi s'accompagnait de quelque conscience vécue.

Certes, les deux attirances offrent des traits qui les différencient, mais elles se rencontrent, aussi bien, assez étroitement pour rendre malaisé le discernement phénoménologique de leur distinction.

a. Les différences :

1°) Sous le rapport de leur *principe*. Dans la nature, c'est nous qui déployons l'horizon illimité d'être. Nous ne le faisons que sous l'action créatrice de Dieu, mais celle-ci fait que ce soit bien nous qui en sommes l'auteur immédiat [32]. Autrement en va-t-il de l'horizon

31. Le sentiment confus de la capacité illimitée de notre intelligence n'est pas par lui-même une preuve de l'existence réelle du terme de son aspiration. Cfr J. MARÉCHAL, *op. cit.*, p. 378.

32. Peut-être les pages de Duméry sur la description de l'acte-loi seraient-elles éclairantes à cet égard. Cfr H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion*, Paris, **Presses Universitaires, t. I, 1957, pp. 50 suiv.**

de la surnature, à l'intérieur duquel nous visons Dieu dans son en soi. Ici, non plus seulement action créatrice, mais communication absolue, assomption par Dieu dans la vie même de Dieu, que notre nature ne suscite pas, qu'elle ne peut que recevoir, dans l'accueil de la liberté. En des termes qui eussent été plus familiers aux théologiens scolastiques et auxquels Rahner recourt encore : non plus seulement, du côté de Dieu, causalité efficiente, mais causalité quasi formelle, ou du moins promesse ontologique de celle-ci, sous la réserve de notre libre consentement [33].

2°) Sous le rapport de l'*objet formel*. L'horizon d'être déployé dans la grâce n'est pas sans relation à l'horizon d'être naturel : il y a en celui-ci, il ne peut pas ne pas y avoir puissance obédientielle à l'égard de la surnature ; on peut donc voir dans l'élévation à l'ordre surnaturel un élargissement à l'infini de l'horizon naturel, et comme une actuation de la « puissance ». Et pourtant, il y a aussi *metabasis eis allo genos* : Dans la nature, l'objet formel, c'est la forme illimitée d'être, de soi abstraite et vide ; dans la surnature, c'est Dieu : c'est immédiatement en lui et dans sa plénitude toute concrète que nous sommes appelés à le connaître, lui et son action créatrice.

3°) Sous le rapport de l'attrait, dans sa réalité intrinsèque, et sous le rapport de la *fin* convoitée. Dans la nature, nous visons Dieu, c'est vrai, mais à travers ses seules participations créées. La portée de cet « à travers » doit être bien mesurée : elle est immense. Admettons l'existence d'un désir naturel de « la vision béatifique », de la communication absolue de Dieu. Mais ce désir est rigoureusement inefficace, et obscurément notre nature le sait bien : elle perçoit de quelque manière que son exaucement dépend d'une initiative divine purement gratuite et que ne peuvent mériter nos prestations spirituelles et morales les plus héroïques. Comment, dans ces conditions, voudrait-on que la conscience de cette impuissance n'entraîne pas désintéressement ? De soi, la nature convoite moins Dieu que les dons de Dieu dans sa création ; ou si néanmoins, elle regarde vers Dieu, c'est dans la seule mesure où elle a besoin de l'affirmer comme cause transcendante pour se rendre intelligible l'univers créé. Sans l'affirmation de l'Acte pur, eussent dit les philosophes sco-

---

33. Cfr K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, Paris, t. III, 1963, pp. 37-69 : *Pour la notion scolastique de la grâce incréée* — Pourquoi *promesse ontologique ?* L'existentiel surnaturel n'est pas, de soi, union effective au don incréé (en lui, Dieu n'exerce pas encore, à notre égard, la causalité quasi-formelle) ; mais du moins, en contient-il l'offrande (la promesse) : ordre de grâce, mais non pas état de grâce, aussi longtemps que nous ne l'avons pas librement accueilli (réservons le cas des enfants baptisés). Et cette offrande, étant ontologique, constitue pour l'action humaine un titre à l'exaucement : en elle Dieu, de son côté, si l'on ose ainsi parler, s'est engagé.

lastiques, le monde — universel devenir — ne se soutient pas dans notre pensée et sa cohésion interne manque de son appui dernier [34].

Telles sont les différences majeures entre ces deux attraits [35], et il importait de les désigner. Autrement l'esprit eût éprouvé quelque résistance : se peut-il qu'il y ait en nous dualité de tendances à une même fin ? Mais soyons attentifs à ce qui les distingue ; d'un côté, attrait à l'immédiation de Dieu ; de l'autre attrait à la possession du monde par la connaissance, l'action dominatrice et la joie, à une possession d'ailleurs ordonnée, soumise à la loi du Créateur, et en ce sens, mais en lui seulement, attrait à Dieu même comme Créateur. Du coup, le scandale disparaît. Dieu n'est pas visé sous le même rapport dans les deux cas. Et l'unité de notre vie intérieure n'est pas menacée : car, on pourrait le montrer, la fin surnaturelle se soumet organiquement la nature et son action, et elle ne la promeut que pour la faire servir à ses propres desseins.

b. Mais après les différences, *la rencontre* :

Les deux attraits, nous allons le voir, ont en commun qu'ils relativisent l'un et l'autre notre possession du monde créé. Et c'est cette communauté qui va causer, pour le philosophe, la difficulté majeure à discerner l'emprise du surnaturel dans nos existences concrètes et à en thématiser la crédibilité.

Nous avons déjà évoqué plus haut le sentiment de l'insuffisance de toutes les réalités finies qui s'offrent à nous avec leurs promesses de bonheur. Evoquons aussi l'expérience augustinienne de notre aspiration à l'infini et de l'inquiétude de notre cœur : « Fecisti nos ad te... irrequietum cor nostrum » ; notre protestation consubstantielle contre la mort qui nous guette ; le devoir, radicalement obligeant, où Dieu est déjà reconnu confusément dans son exigence absolue ; le regret de la faute, et nonobstant, l'impérissable espérance ; pour tout dire, l'expérience du mystère de notre vie, dont nous savons bien qu'aucune de nos démarches de pensée ne réussira à l'éclairer... S'interrogeant sur les sources secrètes de cette expérience, que dira le croyant réflexif, le théologien ? A la lumière de la foi, il y verra l'emprise de l'existential surnaturel ; nostalgie, protestation, regret, espérance, autant de formes sous lesquelles la révélation surnaturelle s'insinue en nous et l'appel de Dieu se murmure. Et il ne fera pas erreur dans son interprétation ; puisque l'ordination intérieure au surnaturel existe effectivement, elle est agissante et c'est elle qui, en nous faisant viser Dieu dans son en soi, nous fait, du même mouvement, mesurer l'indigence de notre vie. Mais le philosophe ?

34. J. MARÉCHAL, *op. cit.*, p. 336.
35. Une autre différence sera désignée plus loin, p. 140.

Il doit bien, dans sa démarche, se laisser contrôler comme du dehors par sa profession de foi, mais il doit veiller à sauvegarder la pureté de sa réflexion autonome ; les articles de la foi ne peuvent entrer à aucun titre dans l'organisation de ses structures ; et il peut bien, aussi, reconnaître, sur la base de la théologie chrétienne, que sa raison n'est plus purement naturelle : déjà une secrète lumière surnaturelle l'habite et le guide. Mais précisément ce dont il s'agit ici pour lui c'est de se donner une connaissance réflexe, explicite, thématisée de l'obscure conscience vécue. Et voici la question qui se pose : le pourra-t-il à partir du sentiment de la précarité ? Il nous paraît que non. Songeons-y bien : il peut penser justement que l'expérience de nos insuffisances pourrait procéder, après tout, de la nature. Car celle-ci, nous l'avons vu, si elle vise le monde créé, vise aussi à travers lui le Créateur ; elle est même désir conditionné de l'Absolu dans son en soi ; que faut-il de plus pour qu'elle puisse infirmer, invalider aux yeux du philosophe nos existences ? C'est elle déjà qui, nous faisant dire « cela est », nous fait dire d'une même diction « ce n'est que cela ». Elle nous donne des joies humaines profondes, mais en même temps elle nous en fait éprouver la fragilité. Elle se complaît dans la possession du monde, et elle fait bien, mais sa complaisance n'est pas sans mélange ; elle désigne un au-delà, et peut-être rend-elle par là son mystère d'autant plus fascinant qu'elle le sait inaccessible (la *Melancholia* de Dürer). Comme l'homme enserré entre des montagnes, et qui saurait bien qu'il ne verra jamais la mer. Condition inconfortable du philosophe chrétien ! D'une part, il confesse, dans sa foi, la finalité surnaturelle et d'autre part, dans sa raison, il élabore une analytique existentiale où la nature pourrait bien, ce lui semble, tout expliquer.

En bref : la raison majeure de la perplexité tient au défaut d'expression claire, au niveau du « phénomène », de l'existential surnaturel ; la caducité qu'en chrétien le philosophe rattache à l'emprise surnaturelle de Dieu offre, avec celle dont la nature pourrait être le principe, une trop grande ressemblance empirique pour que la raison philosophique puisse distinguer sûrement la première.

3. La dernière raison tient à notre condition pécheresse ; notre existence concrète demeure toujours affectée par un certain désordre, cause de nos incertitudes et de nos erreurs.

Considérons d'abord dans la réflexion philosophique non pas son thème : l'existence humaine effective, mais son regard et la lumière dans laquelle il s'éclaire. Ce peut bien être celui d'un esprit, déjà et toujours ordonné à la communion absolue de Dieu et par là ouvert radicalement à la reconnaissance, dans la foi, de l'emprise divine. Mais c'est aussi un regard qui se dérobe à la lumière de Dieu ;

l'homme prétend devoir son salut non pas à la foi et à l'abandon, mais exclusivement à ses propres prestations intellectuelles, morales, culturelles : l'auto-suffisance, le καυχᾶσθαι dont parle saint Paul, voilà bien l'essence du péché. Cela n'est plus vrai, simplement, de l'homme « converti » et notamment du chrétien régénéré par la grâce. Mais ici aussi, une inclination au péché demeure, assez pour qu'on ait à voir en elle un « existential », une structure constitutive de notre être concret, au même titre que l'existential surnaturel. Et c'est cette condition pécheresse qui va causer de multiples aveuglements. Déjà au plan de nos objets proportionnés. Le philosophe s'interroge sur les composantes essentielles, universelles et nécessaires, de l'esprit incarné, sur la nature comme telle, sur les structures sans lesquelles elle ne pourrait plus être ni possible ni intelligible. Que d'hésitations et sans doute aussi que d'erreurs dans les réponses proposées ! N'y a-t-il pas, dans l'histoire de la philosophie, des pensées qui s'opposent contradictoirement ? Il faut donc bien que certaines soient fausses. Et même si les intuitions étaient justes, que de maladresses dans les formulations, bien propres à tromper l'auditeur ou le lecteur ! Le désordre moral est pour beaucoup dans ces égarements. Ou si l'on en doutait pour l'intelligence de la nature, le doute ne serait plus possible pour l'interprétation de l'existential surnaturel. Au fond de sa raison, le philosophe croyant entend l'appel de Dieu, mais il entend aussi l'appel des sirènes. Dans cette confusion de voix, dans ces lueurs mêlées d'ombres, comment pourrait-il thématiser avec une lucidité assurée la compréhension vécue qu'il a de lui-même ? Il voit bien que l'humanité est tourmentée par une radicale inquiétude, mais d'où vient-elle ? De Dieu qui l'appelle effectivement, ou du sentiment de la finitude, ou d'une déchéance morale ? Son regard n'est pas assez clair, ni sa lumière assez pure pour lui permettre de se prononcer fermement.

Voilà pour l'infirmité du regard, et voici pour le thème de la réflexion philosophique : l'existence concrète, dont le philosophe cherche à saisir le sens et à mesurer la visée. Déjà, abstraction faite du péché, nous l'avons vu, l'existence ne présente pas à l'observation des traits tels que le philosophe puisse en induire aisément la crédibilité de sa destination surnaturelle. Mais voici que le péché s'inscrit non seulement dans le regard, mais dans l'objet même, interrogé. L'intelligence et l'action en sont objectivement affectés : dès lors, s'il y a malgré tout quelque indice — et nous allons voir qu'il en est un — le philosophe ne pourra que difficilement le reconnaître dans la trame d'une vie intérieure jamais complètement clarifiée.

B. *Possibilité du discernement*

Pour être malaisée, la thématisation philosophique de la crédibilité de l'ordination intérieure n'est pas absolument impossible. Autrement, vaine eût été la tentative de Blondel et certain son échec. Mais si le philosophe chrétien peut espérer s'éclairer en quelque mesure, ce sera à la faveur de certain signe tracé dans le tissu visible de notre existence concrète et que la raison réflexive serait en état de déchiffrer. Ce signe, nous savons déjà que ce ne peut être le sentiment de précarité de l'existence. Mais, positivement il nous reste à voir que c'est l'abandon et l'inclination à l'abandon.

Qu'entendons-nous par là ?

Traitant plus haut des différences entre les deux attraits, nous avons à dessein omis l'une d'entre elles ; plus empirique qu'ontologique, c'est ici qu'elle vient le mieux à notre propos.

Cadeau d'un au-delà mystérieux, la nature, telle une corne d'abondance, est remise, par son auteur, entre nos mains ; dans l'ordre de la pensée, large autonomie de la raison ; dans l'ordre de l'action, pouvoir immense d'auto-efficacité. Le monde est là devant nous, comme un champ illimité offert à nos investigations et à notre action dominatrice ; il sollicite, en nous, l'esprit de conquête ; et il nous revient de le maîtriser, de le transformer par le savoir, par l'amitié et l'amour, par la technique, par la culture, par nos sociétés politiques et, dans cette maîtrise, de nous ouvrir au bonheur de vivre et à la joie. Assurément, cette auto-efficacité s'exerce en toute dépendance ontologique de l'action créatrice, sans laquelle elle serait néantisée ; mais l'acte créateur, d'ailleurs infailliblement assuré, n'appelle pas une pure attitude d'abandon ni même de passive gratitude ; ni pas davantage ne veut-il que nous concentrions sur lui notre regard ; bien au contraire, on peut dire qu'il veut se faire oublier. C'est vrai, sans l'affirmation de Dieu, le monde des réalités créées ne se soutient pas dans notre pensée : mais ayant ainsi reconnu l'Absolu comme clef de voûte de l'Univers, et l'ayant honoré dans cette mesure, la nature ne peut ni ne veut s'y complaire davantage ; Dieu est dans le ciel, et toi tu es sur la terre ; pas de contemplation possible, ni d'activité théologale ; au lieu d'une remontée, chimérique, aux sources, elle doit demeurer et se déployer dans l'horizontalité de l'action terrestre.

Tout autrement en va-t-il de l'existential surnaturel. Le principe dont il procède et le terme auquel il tend, c'est Dieu même, non plus seulement créateur, mais dans son en soi, et dans la plénitude de sa vie. Ici, nous cessons d'être simplement livrés à notre horizontalisme ; Dieu nous attire à lui, verticalement, et comme il est seul à susciter immédiatement cet attrait, il est seul aussi à pouvoir le satisfaire. Et nous pouvons maintenant vivre dans une certaine conscience,

toujours renouvelée, de ce don ; un peu d'attention à Dieu nous est possible, un peu de contemplation et de vie théologale. Or, en quels termes exprimerons-nous sa spécificité ? Les mots de conquête ne sont plus de mise ; l'assomption en Dieu reste à tout moment pure grâce ; non plus domination, mais abandon, tradition entière de nous-mêmes à une mystérieuse toute-puissance bienveillante. *Dans l'ordre de la pensée,* non plus ratiocination, inférence, démarche autonome, mais le regard d'une foi pure ; pure en ce sens que si la foi, devant être raisonnable, doit tout de même s'appuyer — extrinsèquement — sur des motifs d'ordre rationnels, néanmoins en soi elle est hommage absolu de l'esprit à la vérité première ; foi-abandon dont on pourrait presque dire qu'elle est le tout de la vie théologale : nous est-il possible d'aimer Dieu mieux que par une confiance sans bornes et en quelque sorte exclusive ? Ou s'il nous prescrit aussi la « mission », la prédication de sa Parole aux hommes, il faut que ce soit de notre part exercice, encore, de notre confiance en lui seul, et pour l'auditeur, appel à cette confiance dont nous vivons. *Dans l'ordre de l'action,* ratification de la grâce qui nous est faite, c'est vrai ; loin de nous permettre la passivité, le surnaturel sollicite la plénitude de notre engagement ; mais c'est une action qui n'est, de soi, aucunement « mondaine » ; expression souveraine de notre liberté, elle n'est pas production, élaboration, transformation de notre environnement, mais tout simplement accueil. Dira-t-on : la destination surnaturelle ne nous dispense pas de nos tâches terrestres ! C'est vrai ; mais on pourrait montrer comment et pourquoi l'existential surnaturel s'emparant de notre nature et la faisant subsister en lui [36], loin d'en supprimer les devoirs, leur donne un sens nouveau et une visée d'éternité ; le chrétien se doit, à un nouveau titre, d'assumer les activités de la cité. Théologie des réalités terrestres, déjà élaborée ailleurs. Mais elle ne relève pas de notre propos. Car, de notre point de vue, cette remarque nous suffit : la destination surnaturelle peut bien nous prescrire les tâches humaines, ce n'est pas elle qui les accomplit ; seule la nature est à l'œuvre dans notre monde ; en soi, et si l'on peut dire formellement, la surnature n'est jamais qu'ouverture et accueil.

Abandon de l'homme à Dieu ; mouvement intérieur qui s'inscrit sous forme de conscience au moins confuse dans notre existence concrète, soit que nous éprouvions simplement son attrait (sans encore y obéir), soit que nous y ayons déjà consenti. La question est de savoir si le philosophe peut, réflexivement, le thématiser. Plus exactement, le philosophe chrétien entend la théologie lui parler de l'existential surnaturel ; de cette affirmation ne pourra-t-il pas — dans sa réflexion philosophique sur l'existence concrète — fonder

36. Cfr plus haut p. 117 : la nature est dans la grâce.

la crédibilité à partir de l'abandon ? Ou encore : l'abandon peut-il lui apparaître comme l'indice de l'emprise surnaturelle de Dieu [37] ?

Nous estimons que oui : l'abandon est bien l'indice désiré. Confronté à la donnée conscientielle de l'abandon (ou du simple appel à l'abandon), le philosophe n'y verra d'abord qu'une énigme : cela ne ressemble pas à la nature et à son esprit de conquête, à son autonomie, à son activisme ; nous n'en trouvons pas en elle le principe. Positivement, où le trouvons-nous ? Cela, le philosophe ne le voit pas ; l'action de Dieu lui échappe ; il ne peut même pas conclure par la voie indirecte d'un raisonnement contraignant que cette action est certainement à la source; après tout, nous ne connaîtrons jamais adéquatement la nature ; comment pourrions-nous exclure absolument qu'elle soit ici aussi agissante ? En fait, quand le philosophe prononce « c'est », il cesse d'être simplement philosophe pour devenir un croyant ; c'est dans la foi seule que nous affirmons fermement l'emprise de Dieu sur nos existences. Mais si le philosophe comme tel ne peut prononcer le « c'est », du moins peut-il voir dans l'abandon un indice qui le justifie. D'une part en effet, rappelons-le, il prête l'oreille à une théologie qui du dehors lui affirme l'origine divine de l'abandon ; d'autre part l'abandon ne lui paraît pouvoir procéder de la nature telle qu'il la connaît. Que faut-il de plus pour qu'il soit autorisé à penser : l'affirmation théologique est croyable. *C'est l'absence actuelle d'explication naturelle qui devient justement significative à ses yeux* ; là où il n'y avait qu'énigme, il y a maintenant lumière ; il est raisonnable de consentir.

Il s'ajoute à cela que la clarté et l'intensité de sa perception grandira dans la mesure où il cédera à la tentation de l'abandon. Avant

37. Nous en avons déjà fait la remarque, celui-là seul se posera la question de la thématisation possible, qui a formé en quelque mesure, clairement ou obscurément, la notion de l'existential surnaturel. Cela ne signifie pas que l'attention à l'existential soit nécessaire à l'expérience de l'abandon. Cette expérience est, à des degrés divers, au cœur de tous les hommes ; toutefois si d'aventure, un esprit, déjà réflexif, venait à s'interroger sur la source de cette expérience, il ne paraît pas impossible qu'il fasse l'hypothèse : n'y aurait-il pas au principe du mouvement d'abandon, une motion divine toute gratuite, non point seulement passagère (grâce actuelle), mais durable et toujours agissante ? Ce serait, en des termes autres mais équivalents, poser la question de l'existential surnaturel. Cette remarque ne nous paraît pas vaine : elle donne à entendre que la notion de l'existential surnaturel peut ne pas requérir absolument l'audition du discours théologique ; on peut concevoir que l'esprit — l'esprit du croyant, surtout — arrive à la former par lui-même ; et c'est dire aussi qu'elle n'est pas nécessairement réservée au régime chrétien de la révélation historique. Cependant autre la *notion* de l'existential surnaturel, autre son *affirmation* : cette dernière, il est vrai, ne peut avoir d'autre origine que la révélation historique et le raisonnement théologique (Dieu veut sauver tous les hommes ; donc il les ordonne intérieurement au salut) ; c'est pourquoi comme la question de la crédibilité porte nécessairement sur l'affirmation (cette affirmation est-elle croyable ?), elle ne peut guère être formulée qu'à l'intérieur du **régime chrétien.**

le consentement, il n'y a encore qu'inclination ; la lecture de l'abandon comme d'un signe offre alors le maximum de difficultés ; et même elle est positivement menacée ; sensibilisé à l'appel de l'abandon, l'homme ne peut pas ne pas prendre parti ; c'est le refus ou c'est l'acquiescement ; s'il s'y refuse, il est vrai qu'il ne supprime pas pour autant l'appel de Dieu ; l'existential surnaturel survit à la faute ; mais la faute, suscitant en lui un mouvement inverse de l'inclination à l'abandon, ne pourra pas ne pas aggraver les hésitations de l'interprète de l'existence, lui rendre plus malaisée la thématisation de la crédibilité de l'ordination intérieure. Mais vienne l'acquiescement, vienne surtout la pratique constante de l'abandon et de l'accueil ; coïncidant alors par l'action et par toute sa volonté voulante avec l'emprise de Dieu sur sa vie, le philosophe prendra une conscience toujours plus certaine de l'insuffisance explicative de la « nature » et de la crédibilité du surnaturel au principe. Et ainsi la philosophie elle-même perçoit la nécessité de son propre dépassement ; les expressions blondéliennes reviennent en mémoire : pour interpréter en toute clarté, sur le plan réflexif, l'existence, il faut, à la science de l'action, conjoindre l'action même.

Discernement par la philosophie de la théologie qui l'habite : au terme de ces pages, et après avoir mesuré la pauvreté de leurs conclusions, estimera-t-on que la question ne méritait pas d'être posée ? Mais le croyant ne pourra guère contester que la région la plus profonde et la plus décisive de la vie de l'esprit est celle où l'Absolu l'assume en soi, dans la libre offrande de sa grâce. Dès lors, est-il sans intérêt pour le philosophe de se demander s'il peut, par ses propres voies, discerner un indice accréditant l'emprise de l'Absolu ? S'il le peut — comme nous croyons l'avoir montré — la lecture de l'indice est sa sagesse la plus haute. Qu'il s'y refuse ou simplement qu'il l'omette, il manque peu ou prou aux requêtes de sa tâche ; il ne thématise pas, autant qu'il le pourrait, par lui-même, l'existence concrète offerte à sa réflexion. Et les régions mêmes qu'il explore et qu'il éclaire effectivement — les régions de la nature — restent, bon gré mal gré, dans une pénombre, s'il est vrai qu'elles n'ont de sens dernier, de finalité dernière, qu'à l'intérieur de l'ordre surnaturel et effectif : l'ignorance de celui-ci obscurcit la connaissance de celles-là.

Le surnaturel dont nous venons de reconnaître au philosophe la lecture possible n'est qu'un surnaturel indéterminé ; ce n'est pas le surnaturel christique [38]. Mais il est loisible au théologien de penser

38. On trouve l'expression d'*existential christique* chez J. ALFARO, *Hacia una teología del progresso humano*, Barcelone, Herder, 1961, p. 8. L'existential

que tout homme, créé dans le Christ, est ordonné intérieurement par la volonté divine salvifique à une communication absolue de Dieu se nouant non pas sur un mode quelconque, si l'on ose ainsi parler, mais très déterminément dans la médiation d'un homme Dieu. Supposons maintenant que le discours théologique présente au philosophe l'affirmation de ce surnaturel précis, la même démarche qui a fondé, à ses yeux, la crédibilité du surnaturel indéterminé fondera celle du surnaturel en Jésus-Christ. Il ne faudra rien y ajouter. L'absence d'explication naturelle suffit à accréditer la doctrine telle qu'elle s'offre en fait, c'est-à-dire selon qu'elle affirme que la source de l'abandon c'est Dieu lui-même se communiquant en son Fils.

Ainsi nous reconnaissons au philosophe le pouvoir de s'éclairer sur la crédibilité du Christ Jésus. Et cette reconnaissance se fortifie par le fait que le philosophe n'entend pas seulement la doctrine lui parler abstraitement du Christ Jésus (c'est à travers un homme-Dieu que Dieu vous appelle à l'abandon), elle lui en présente, dans les évangiles, la figure concrète, rayonnante. Cette figure, le philosophe comme tel (et non pas nécessairement comme croyant) peut la regarder et s'interroger par ses propres méthodes sur son mystère. Qu'y pourra-t-il y découvrir, sinon l'exemplaire suprême de l'abandon ? « Je remets mon âme entre vos mains. » La vie du Christ Jésus, tout entière régie par cette remise de soi à son Père, lui en apparaîtra comme la réalisation parfaite. Comment ce regard et cette découverte ne fortifieraient-ils pas son aveu de la crédibilité ? L'existence de cet homme unique, et dont la grandeur est manifestement due à son abandon, nous convainc de la source divine de nos puissances d'accueil.

B - 3000 - Louvain L. MALEVEZ, S.J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean

surnaturel qui s'inscrit en nous est une ordination à l'union à Dieu à travers le Christ ; c'est un existential christique. Si l'on fait abstraction de cette détermination, on parlera d'un surnaturel indéterminé (mais dans un sens qui n'est probablement pas le sens blondélien ; cfr plus haut p. 131, note 24.