NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

73 Nº 2 1951

L'encyclique « Humani Generis » et la philosophie

André HAYEN (s.j.)

p. 113 - 137

https://www.nrt.be/es/articulos/l-encyclique-humani-generis-et-la-philosophie-2622

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'ENCYCLIQUE « HUMANI GENERIS » ET LA PHILOSOPHIE

Différents commentaires ont souligné la modération de l'encyclique *Humani generis*. Il faut souligner davantage encore, comme l'a fait l'article du P. Taymans (1), la portée constructive de ses mises en garde.

Dans sa partie philosophique comme dans sa partie théologique, le document pontifical signale, non seulement des erreurs possibles, des dangers à éviter dans l'avenir, mais des déviations réelles, des erreurs dans lesquelles on est tombé, hors de l'Eglise et à l'intérieur de l'Eglise. Dans la ligne de l'enseignement traditionnel, en particulier dans celle du concile du Vatican et de l'encyclique *Pascendi*, elle rappelle, en les précisant, certaines vérités (*notissimas veritates repetere cogimur :* 852 c) et dénonce des dangers d'erreur et même des erreurs manifestes (*manifestos errores errorisque pericula non sine anxietudine indicare : ibid.*) dont certaines — par exemple l'existentialisme antimétaphysique — n'avaient pas encore été condamnées. Mais, par ces condamnations, le magistère n'entend pas fermer les voies au développement de la philosophie chrétienne. Il entend opérer un redressement, tout en modérant un souci excessif de l'actualité et de l'efficacité apostolique immédiate. Par là même, l'encyclique intensifiera le travail intellectuel des chrétiens en remettant devant leurs yeux *toutes* les exigences de ce travail.

C'est pourquoi l'encyclique demande un accueil *positif*. La réaction juste nous paraît exprimée par ces lignes de Henri Marrou :

« L'attitude du catholique, en face de ce texte, ne doit pas consister à chercher curieusement à identifier les « destinataires » présumés de ses sévérités, mais bien plutôt à se demander : dans quelle mesure en suis-je, moi, un tel, l'objet ?

(1) *L'encyclique « Humani generis » et la théologie*, dans *N.R.Th.*, 1951, p. 3-20. Comme dans l'article précédent, nos citations de l'encyclique seront faites d'après la pagination de la Nouvelle Revue Théologique (octobre 1950), la lettre indiquant l'alinéa de la page citée.

« Le document pontifical s'exprime à l'égard des savants chrétiens avec tant de ménagement et de délicate bienveillance que leur conscience doit renchérir de scrupule...

« Cette encyclique, où certains n'ont voulu voir qu'obscurantisme et réaction, constitue, doit constituer, si toutefois la pensée catholique sait y répondre avec sincérité, intelligence et vigueur, une étape peut-être décisive dans l'épanouissement d'une grande époque de la théologie » (2).

Henri Marrou, dans ce texte, nous semble bien répondre à l'intention du Souverain Pontife, et prévoir avec exactitude les conséquences heureuses de l'encyclique — si les chrétiens répondent loyalement à l'appel qui leur est adressé.

Pour que *Humani generis* ouvre « une étape décisive dans l'épanouissement d'une grande époque de la théologie », une « *docilité intellectuelle totale* » est requise, une docilité qui commence par « chercher à *comprendre pleinement* pour obéir parfaitement » (3).

Le but de ce commentaire est d'aider à une telle compréhension de l'encyclique.

Nous le partagerons en trois parties. La première analysera la teneur même du document, en serrant le texte d'aussi près que possible. La deuxième et la troisième en dégageront les deux prises de position fondamentales : d'une part sur la nécessité d'un intellectualisme à la fois traditionnel et progressif, d'autre part sur le caractère des relations du magistère avec la philosophie.

I. LA TENEUR DE L'ENCYCLIQUE

Ce qui frappe d'emblée, dans la partie positive de l'encyclique, c'est sa continuité avec l'enseignement antérieur du magistère. Le pape reprend, accentue, précise ou complète les déclarations précédentes de l'Eglise en fonction des courants de pensée actuels, de leurs hésitations et de leurs déviations.

Il met avant tout l'accent sur deux attitudes fondamentales : *la confiance dans la raison et la soumission au magistère,* dont nous parlerons plus longuement, comme nous venons de le dire, dans notre deuxième et notre troisième parties ; mais il a paru nécessaire d'en souligner tout de suite l'importance.

L'encyclique ne cite aucun nom. Elle ne vise aucun système aux contours nettement définis : « ce qui caractérise le malaise intellectuel présent, c'est qu'il paraît être davantage un ensemble de tendances qu'un système achevé ou en formation » (4).

Elle n'entend pas intervenir dans les points nombreux qui ne con-

(2) *Du bon usage d'une encyclique,* dans *Esprit,* octobre 1950, p. 564 et 570.
(3) J. Levie, *L'encyclique Humani generis,* dans *N.R.Th.,* 1950, p. 793.
(4) *Ibid.,* p. 787.

cernent pas la foi et la morale. L'Eglise n'y engage pas son autorité. Elle laisse le champ ouvert à la discussion (852 e). Mais il en est d'autres où elle prend position.

Valeur de la raison humaine

1. La raison est capable d'arriver à la connaissance certaine d'une vérité immuable (852 d). Cette affirmation ne fait que reprendre la doctrine sur laquelle l'Eglise est revenue plus d'une fois avec insistance, en particulier au concile du Vatican, dans l'encyclique *Pascendi* et dans la formule du serment anti-moderniste. Le présent document ajoutera, plus loin, une précision que nous exposerons à part : l'intelligence humaine — plus exactement la raison discursive — est capable de connaître le vrai avec certitude sans recourir à l'intervention de la volonté (856 c).

2. La raison humaine peut démontrer avec certitude, sans l'aide de la révélation et de la grâce, l'existence d'un Dieu unique et personnel — affirmation répétée dans l'introduction (840 b) et dans la partie théologique (850 f : voir le commentaire du P. Taymans, *art. cit.*, p. 13-14), puis dans la partie philosophique (852 d et 856 c) — et la réalité du gouvernement du monde par sa providence (840 b). C'était déjà l'enseignement du concile du Vatican (Denz. 1784-1785) et du serment anti-moderniste (Denz. 2145). L'encyclique explicite et supprime toute équivoque : *humanam rationem, absque divinae « revelationis » divinaeque gratiae auxilio... demonstrare posse Deum personalem existere* (850 f).

3. La raison peut acquérir une connaissance vraie et certaine de la loi naturelle mise dans nos âmes par le Créateur et l'exprimer justement (840 b, 852 d).

Ceci ajoute une précision au concile du Vatican. La constitution dogmatique *de fide catholica* parle des *res divinae* sans expliciter davantage (Denz. 1786) ; l'encyclique explicite, parmi elles, la loi naturelle.

4. Bien qu'elles soient proprement du ressort de la théologie, il est bon de rapporter ici deux affirmations, étroitement liées par l'encyclique aux propositions précédentes : étant donné le caractère rationnel de sa « crédibilité », la raison peut établir avec certitude (5) les

(5) Le texte porte : *invicte comprobanda*, alors que, pour l'existence de Dieu, la même phrase emploie le terme de *certo demonstrare*. « Rares sans doute sont ceux qui atteindront au jugement de crédibilité par mode de science; les autres pourront en avoir un autre type de certitude. Dire qu'une vérité est d'ordre rationnel et peut être rationnellement démontrée ne veut pas dire qu'elle soit saisissable sans une culture appropriée de l'intelligence ou en n'importe quelles dispositions d'esprit ou de cœur » (M. Labourdette, O.P., *Les enseignements de l'encyclique*, dans la *Revue thomiste*, t. L, 1950, p. 45). On se rapportera, pour ces thèses théologiques, au commentaire du P. Taymans (*art. cit.*, p. 14-16).

fondements de la foi chrétienne, moyennant les signes divins (852 b,d) ; la raison peut parvenir à une certaine connaissance, d'ailleurs très fructueuse, des mystères (852 d). Ici encore, l'encyclique reprend et précise le serment anti-moderniste (Denz. 2145) et le concile du Vatican auquel elle renvoie (Denz. 1796).

Rapports entre connaissance et vouloir

Ce qu'on vient de lire vaut pour la raison considérée en elle-même (*simpliciter loquendo*). Mais l'esprit « peut se soustraire à l'évidence des plus hautes doctrines concernant Dieu et les principes de la vie morale » (6). Car de multiples facteurs empêchent l'homme de bien user de sa raison. Ces facteurs sont d'ordre psychologique et moral. En effet, les vérités qui concernent la connaissance de Dieu et de nos rapports avec lui dépassent absolument l'ordre sensible et exigent de l'homme, dans la pratique de la vie, le renoncement à soi-même ; *cum in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegationem postulant* (840 b).

D'où la nécessité morale de la révélation pour que les vérités religieuses et morales, au concret, *ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint* (840 c : proposition empruntée *ad litteram* au Concile du Vatican, Denz. 1796).

Ainsi se trouve posé le problème des rapports entre la pensée et l'action, entre la connaissance et le vouloir (840 b, 856 b). Il ne faut pas confondre ces deux activités, mais il ne faut pas davantage les séparer. La connaissance commande l'action. Réciproquement, l'action influe sur la connaissance. La réalité de cette influence est affirmée implicitement par toute l'encyclique dans la mesure où celle-ci demande au philosophe chrétien de se soumettre au magistère dans son travail philosophique lui-même (voir la troisième partie).

La fin du document (856 b-c) expose sommairement les relations de l'intelligence et de la volonté en répondant à une objection. On a reproché à la philosophie enseignée dans les écoles ecclésiastiques de ne tenir compte que de l'intelligence dans le processus de la connaissance et de négliger le rôle de la volonté et de la vie affective (*affectus*, dans le contexte, ne désigne pas l'affectivité sensible, mais les mouvements de la volonté : *voluntatis affectus*). Ce reproche n'est pas fondé. Voici, en effet, quelles sont les positions chrétiennes :

1. — Prise dans son ensemble, la « philosophie chrétienne » (7)

(6) Labourdette, *art. cit.*

(7) Le pape ne veut évidemment pas entrer dans les discussions qui opposèrent naguère Bréhier, Maritain, Gilson, Blondel, etc. Le P. Labourdette définit comme suit la philosophie chrétienne dont parle l'encyclique : elle n'est « pas chrétienne essentiellement, en ce sens qu'elle reposerait sur la foi, mais chrétienne en ce sens qu'historiquement et existentiellement elle s'est constituée grâce aux apports de la révélation et aux confortations de la foi » (*art. cit.*, p. 42. Cette interprétation nous paraît très proche de celle qui fut naguère pro-

reconnaît l'utilité, l'efficacité des dispositions de l'âme tout entière (8) pour la pleine connaissance, la pleine acceptation (9) des vérités morales et religieuses (*ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas* : 856 b) (10).

Elle va plus loin encore : l'ensemble de ces dispositions, si elles sont mauvaises, peut obscurcir l'intelligence parce que celle-ci n'échappe pas à l'influence de nos facultés affectives (11). Et cet obscurcissement fausse la vue de l'esprit (*ita ut non recte videat : ibid.*). Les dispositions affectives ont donc aussi une influence négative sur notre connaissance : elles peuvent empêcher de saisir la vérité.

2. — Saint Thomas ajoute à cette thèse la doctrine de « la connaissance par connaturalité » (*ibid.*).

L'objet de cette connaissance, ce sont les *réalités morales* d'ordre naturel ou surnaturel (*altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia.* Le sens du comparatif *altiora* n'est pas précisé ; la nature de ces biens n'est pas explicitée).

Le mode de cette connaissance est expérimental. Mais l'expérience dont il s'agit ici est d'ordre moral. Elle est l'expérience d'une adhésion de la *volonté* aux biens qui se révèlent à l'*intelligence,* concrètement, comme biens, au sein même de cet acte d'adhésion.

Cette connaissance n'est pas saturante ni béatifiante. Elle n'a pas sa fin en elle-même. Son rôle est de servir la raison dans son effort de recherche (*ibid.*).

3. — Reste à faire une mise au point. Les mouvements de la volonté (*affectus voluntatis*) aident la raison. Ils rendent plus certaine et plus ferme sa connaissance de la réalité morale. Mais ils ne la remplacent pas. On se gardera donc d'une fausse conception du rôle de la rai-

---

posée dans cette revue : *N.R.Th.*, 1936, p. 225-253). La définition du Père nous paraît fort heureuse, si l'on donne tout son sens rigoureusement thomiste à la notion d'existentiel (voir *Summa contra Gentes,* I, c. 28 début, rapproché de *Q. disp. de Potentia,* q. 7, a. 2, 9).

(8) Rapprochez du σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ de Platon qu'aimait à citer Ollé-Laprune.

(9) Rapprochez du second préambule de la *contemplation* de saint Ignace *pour obtenir l'amour* : « Demander une connaissance intime de tant et de si grands biens reçus de Dieu, afin que, les reconnaissant entièrement, je puisse en tout aimer et servir sa divine Majesté » (*Exercices Spirituels,* trad. Doncoeur, n° 233).

(10) *Amplectendas* fait songer ici à l'*assensus* ou au *iudicium,* tels que saint Thomas les entend au *De Veritate* (q. 1, 3, c) ou dans le *Compendium theologiae* (c. 76).

(11) La traduction française porte : « l'intelligence, liée par ses (sic) désirs et une volonté mauvaise ». Le texte latin est différent : *intellectus, cupiditatibus et mala voluntate affectus.* Les *cupiditates* dont il s'agit ici sont sans doute les *pravae cupiditates ex peccato originali ortae* du début de l'encyclique (840 b). Il est difficile de rendre exactement le sens du mot *affectus.* Le pape ne veut pas dire, évidemment, que les *cupiditates* et la *voluntas mala* appartiennent en propre à l'intelligence comme telle. Il semble qu'il faille comprendre : les mouvements de l'appétit sensible et de la volonté affectent réellement l'exercice (strictement intellectuel) de l'intelligence.

son et de la volonté dans la connaissance de la réalité morale. L'homme n'est pas incapable de discerner avec certitude, par l'usage de sa raison, le vrai qu'il doit embrasser. Il n'y a pas dans l'intelligence une déficience qui rende nécessaire une décision de la volonté, un libre choix parmi les opinions qui s'affrontent. En effet, la volonté et le sentiment [12] ne sont pas capables [13] d'intuition. Il ne faut pas, mal à propos, mélanger la connaissance et l'acte de volonté (*ibid.*).

Thèses métaphysiques

1. — Il faut reconnaître l'inébranlable vérité des principes de raison suffisante, de causalité et de finalité (852 d). Le principe de raison suffisante ne doit pas être entendu, évidemment, dans son sens leibnizien, lequel, en rigueur, est rationaliste [14], mais dans un sens plus large : « tout a sa raison d'être et est, par conséquent, intelligible ». Le principe de causalité peut s'énoncer : « ce qui ne possède pas en soi la raison de son être dépend, dans son existence, d'un autre être ». Quant au principe de finalité, la formule en remonte à Aristote : « tout agent agit sous la motion d'une fin ».

2. — La création est libre ; le monde a commencé ; Dieu a, des futurs libres, une prescience éternelle et infaillible. On ne peut nier ces thèses sans s'opposer au concile du Vatican (850 f).

Est-ce à dire qu'elles soient toutes trois philosophiquement démontrables ? Nous le pensons pour notre part, mais saint Thomas tenait que la raison ne peut pas démontrer le commencement du monde [15]. Quant à l'encyclique, elle ne se prononce pas : le texte que nous examinons ici se trouve dans sa partie théologique. On n'en peut conclure cependant que ces trois thèses ne sont pas philosophiques, car il est question, dans le même contexte, de la différence entre la matière et l'esprit, qui est sûrement une thèse de philosophie.

3. — L'âme humaine est immédiatement créée par Dieu. La foi catholique nous oblige d'admettre cette thèse ; la théorie scientifique de l'évolution doit donc la respecter (858 b). Qu'on n'en conclue pas, cependant, qu'elle est purement théologique. L'encyclique ne tranche pas la question. Mais l'enseignement traditionnel regarde la création immédiate de chaque âme humaine par Dieu comme démontrable en

---

(12) Le texte latin porte : *facultates appetendi et affectandi*. D'après le contexte, la *facultas affectandi* semble ne pas désigner l'affectivité sensible mais sans doute l'activité volontaire de la *fruitio*, etc.

(13) On peut sans doute expliciter : volonté et sentiment ne sont pas capables d'intuition *par eux-mêmes*. Cette précision reprend simplement la note 11.

(14) Chez Leibniz, « dans son sens exact et primitif, ce principe concerne les « propositions ». Il signifie que toute proposition vraie, si elle n'est pas identique, est de droit réductible à une identique, comme au fondement logique de sa vérité » (J. Maréchal, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, 1re éd., Louvain, 1933, p. 174; 2e éd., Bruxelles, 1951, p. 174).

(15) *Summa Theol.*, *I*a, q. 46, a. 2.

raison, de même que la liberté de la création et la connaissance certaine des futurs libres.

4. — Entre la matière et l'esprit, il y a une différence essentielle (850 g). L'esprit n'est donc pas identique à la matière. Il n'émerge pas davantage de la matière au terme d'un processus évolutif : jamais la matière ne deviendra esprit. L'esprit n'est pas non plus un principe « dialectiquement » opposé à la matière et dès lors engagé dans un rythme ascensionnel alternant indéfiniment de l'affirmation à la négation (16).

En affirmant l'essentielle différence de la matière et de l'esprit, l'encyclique n'entend pas désavouer les progrès de la science moderne qui découvre — ou redécouvre — de plus en plus l'unité de l'homme. Leur différence n'est pas une séparation analogue au dualisme de l'étendue et de la pensée. Telle que la comprend le thomisme, elle se révèle au sein de l'union substantielle de l'âme spirituelle et du corps de l'homme. L'âme est réellement unie au corps, enseigne saint Thomas, et la victoire qu'elle remporte sur la matière renforce l'unité de l'homme (17).

5. — La notion de substance garde une valeur toujours actuelle (852 a). Sans doute, les progrès de la physique ne permettent plus de concevoir les particules élémentaires de la matière (protons, électrons, etc.) comme des substances, au sens métaphysique du terme (18). Mais on n'en peut conclure qu'il n'existe pas, dans le monde matériel, d'authentiques substances, au sens classique du terme : *ens in se ; quod habet essentiam sensu stricto* (19).

6. — La gratuité totale de l'ordre surnaturel est une thèse de théologie. Nous la rappelons cependant parce qu'elle implique une consé-

---

(16) Nous songeons ici au marxisme et à son matérialisme dialectique. Cfr *infra*, n. 22.

(17) « Substantia intellectualis subsistens communicat esse suum materiae... ut subiecto ad aliquid altius elevato... Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis : quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum » (*Summa contra Gentiles*, l. II, c. 68. Cfr *ibid.*, l. III, c. 22; *Q. disp. de Veritate*, q. 13, a. 3, 1 et 2; *Summa Theol.*, I^a, q. 76, a. 1; *Q. disp. de Spir. Creat.*, a. 2, etc. On lira avec profit sur cette question, E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd., Paris, 1944, p. 175-193, ou Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, 2^e éd., Paris, s.d., t. I, p. 288-311).

(18) Cfr, par exemple, Ch. Manneback, *La connaissance de la nature chez les physiciens contemporains*, dans la *Revue des Questions scientifiques*, 20 oct. 1950, 5^e série, t. XI, p. 481-493.

(19) « Parler des choses comme de substances, c'est dire qu'elles se posent comme des unités d'existence, dont tous les éléments constitutifs *sont*, en vertu d'un seul et même acte d'exister, qui est celui de la substance » (E. Gilson, *Le Thomisme*, 5^e éd., Paris, 1944, p. 46). L'intelligibilité de la substance est liée à la reconnaissance de l'être. Une philosophie qui, méconnaissant la transcendance de Dieu, ne parvient pas à penser l'être de manière cohérente, ne pourra évidemment pas être une philosophie de la substance.

quence en philosophie : il est faux — et donc indémontrable philosophiquement — que Dieu ne puisse pas créer un esprit sans l'ordonner et l'appeler à la vision béatifique (850 g).

Jugement porté sur certaines doctrines et sur certaines tendances

L'encyclique dénonce ensuite l'erreur de certains systèmes philosophiques d'une extrême complexité.

Le système *philosophique* ([20]) de l'évolutionnisme *absolu*, à tendances monistes et panthéistes, est faux. Il est d'ailleurs l'allié du matérialisme dialectique (842 b).

Que faut-il entendre par évolutionnisme ? Le *Vocabulaire* de Lalande distingue trois sens : celui de « philosophie du devenir, par opposition à la philosophie de l'éternel et de l'immuable » (A) ; — celui de « transformisme » (B) ; — le troisième désigne « une doctrine d'après laquelle la loi générale du développement des êtres est la différenciation, accompagnée d'intégration, loi suivant laquelle se seraient successivement formés le système solaire, les espèces chimiques, les êtres vivants, les facultés intellectuelles, les institutions sociales » (C).

L'usage le plus général des philosophes contemporains, remarque le *Vocabulaire*, réserve le sens (C) au terme d'évolutionnisme. Il nous semble que l'encyclique l'entend plutôt au sens (A), que le sens (C) ne fait que restreindre en le précisant. Elle en indique l'erreur essentielle : la négation, explicite ou implicite, de la transcendance de Dieu, ou, en d'autres termes, le rejet du principe de causalité.

Une nouvelle philosophie a surgi dans le sillage de l'évolutionnisme : l'*existentialisme*.

La notice sommaire que le même *Vocabulaire* consacre à l'existentialisme observe que ce mot « recouvre une grande variété de doctrines, depuis la simple thèse que l'existence est irréductible à la pensée, et source d'activité créatrice, jusqu'au refus total de reconnaître aucun droit à la raison en face de la vie affective et volontaire ».

Bien comprise, la « simple thèse » que peut désigner le terme d'existentialisme est une thèse thomiste affirmant que l'homme n'a pas la connaissance intellectuelle du singulier, que l'être est analogique et ne peut être connu que *per modum significationis, non autem repraesentationis*, et que « *operari sequitur esse* ». Aussi toute forme d'existentialisme n'est-elle pas condamnée par l'encyclique, mais seulement l'existentialisme soit *athée*, soit *anti-métaphysique*. Ce dernier néglige la réalité des essences immuables ou rejette la valeur du raisonnement

(20) La traduction française appelle ce système une « hypothèse ». Le texte latin porte *opinatio*. On traduirait plus correctement par « conception » (impliquant une nuance d'arbitraire, d'aventureux).

métaphysique pour s'attacher uniquement à « l'existence » (21) des individus (842 c, 854 c, 856 a). Cette philosophie n'est pas plus admissible que l'idéalisme, l'immanentisme, le pragmatisme ou le matérialisme, soit historique, soit dialectique (22).

Etroitement lié à l'existentialisme, l'historicisme ne s'attache qu'aux seuls événements de la vie humaine. Il détruit les fondements de toute norme absolue de pensée et de conduite (*cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit* : 842 d). Cette philosophie met en évidence l'« historicité » essentielle à l'existence humaine. L'homme vivrait toujours en avant de lui-même, dans le dépassement de lui-même. Pas de déterminisme historique ni de providence. L'historicité libère l'homme de toutes les règles, de tous les universaux qui donnaient un sens à la vie humaine ; la liberté de l'homme est dès lors absolue, inconditionnée, puisque aucune règle ne peut commander le « projet » ni s'y opposer (23).

Ici encore, négation du principe de causalité : « ce qui, pour l'esprit, remplacera l'idée de cause, ce sera l'affirmation d'une puissance de projection par laquelle la conscience se donne un monde ou des mondes ; et cette puissance de projection n'est autre que la liberté » (24).

---

(21) « L'existence » dont il est ici question est plutôt le *Dasein* opposé au *Sosein*, c'est-à-dire, une certaine manière d'être, contingente, fluente (854 c), liée à la durée. Exister, dans ce sens, c'est accéder à l'être à partir de son origine (cfr E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, p. 16). On voit toute la distance qui sépare cette « existence », de l'« être » de l'ontologie réaliste, de l'*esse* thomiste qui est *actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum* (*Summa Theol., I^a*, q. 4, a. 1, 3).

(22) Voici comment ces termes peuvent être définis, d'après le *Vocabulaire* de Lalande : « On entend actuellement par idéalisme la tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à la pensée, au sens le plus large du mot *pensée*. L'idéalisme s'oppose ainsi au réalisme ontologique. »

L'*immanentisme* ne doit pas être confondu avec la « méthode d'immanence », quelles que soient les précisions ou les mises au point que celle-ci appelle. C'est une doctrine fort difficile à préciser, religieuse plutôt que philosophique, anti-intellectualiste et professant une immanence de Dieu à l'homme inconciliable avec la transcendance divine et le surnaturel authentique (voir l'encyclique *Pascendi*, Denz. 2072-2077).

Le *pragmatisme*, auquel s'oppose profondément la philosophie de Maurice Blondel (malgré certaines hésitations de vocabulaire) et dont diffère aussi celle d'Edouard Le Roy, est une « doctrine selon laquelle la vérité est une relation entièrement immanente à l'expérience humaine; la connaissance est un instrument au service de l'activité, la pensée a un caractère essentiellement téléologique ».

Le *matérialisme historique* « subordonne tous les phénomènes humains à ceux de la vie biologique ». Il n'est qu'une application particulière du *matérialisme dialectique*. Engels oppose ce dernier au « matérialisme métaphysique » (on pourrait dire : au positivisme) comme le dynamisme s'oppose au statique.

(23) E. Bréhier, *Transformation de la philosophie française*, Paris, 1950, p. 154-156. Nous transcrivons presque *ad litteram*.

(24) J. Wahl dans M. Farber, *L'activité philosophique en France et aux Etats-Unis*, Paris, 1950, t. II, p. 49.

Appréciation générale. — L'erreur commune que l'encyclique réprouve dans ces trois tendances, c'est *le relativisme.* Relativisme de la connaissance : on se défie de la raison, de ses concepts et de ses raisonnements. Relativisme du réel : on dédaigne, quand on ne la refuse pas, la métaphysique abstraite de l'être.

La double vérité qui est, par contre, affirmée et soulignée par l'encyclique, c'est, en épistémologie, la valeur de la raison et de la connaissance conceptuelle, à la fois universelle (contre l'existentialisme) et définitive (contre l'historicisme) ; en métaphysique, c'est la vérité du principe de causalité (contre l'évolutionnisme) : il s'agit de sauvegarder la transcendance absolue de Dieu et sa présence créatrice qui donne solidité au monde et stabilité à notre connaissance. L'Eglise lutte ainsi contre une tendance qui met en péril l'avenir de la pensée et de la philosophie. Un Emile Bréhier le souligne avec une angoisse mal contenue, dans *La transformation de la philosophie française.* Il termine son livre par un cri d'alarme : « Nous sommes dans cette situation périlleuse où la philosophie risque de s'évanouir en non-philosophie. L'existence avouée chez presque tous d'une préphilosophie, l'affirmation de structures rebelles à toute analyse contre lesquelles vient en quelque sorte buter la pensée, l'introduction de valeurs absolues qui n'ont pas à se justifier puisqu'elles justifient toute chose, sont des symptômes bien reconnaissables d'un même état d'esprit. S'il garde en France un aspect particulier et original, cela vient sans doute de ce que, chez nous, le sens du réel, dont on se targue, n'a pas aboli, chez les meilleurs, l'esprit critique et le jugement » (25).

Mais la philosophie n'est pas seule menacée. L'intégrité de la vie chrétienne l'est aussi. Le pape remarque, dans des milieux non catholiques, une réaction anti-rationaliste, une tendance à revenir exclusivement à l'Ecriture, à adhérer plus fermement à la parole de Dieu. Il ne s'en réjouit pas sans réserve, car ce retour à la source scripturaire de la révélation s'accompagne de dédain pour le magistère de l'Eglise et cet abandon du rationalisme va jusqu'à supprimer la raison humaine (842 e).

Il peut être éclairant de le remarquer, la suppression de la raison, l'« irrationalisme », que l'encyclique dénonce avec insistance, n'est en réalité qu'un retour offensif du naturalisme, d'autant plus dangereux qu'il est moins apparent. Suivez dans sa solitude, dans la précarité de son « existence », l'homme d'aujourd'hui : ne prétend-il pas trouver

(25) E. Bréhier, *op. cit.*, p. 240-247. Remarquons toutefois que, loin d'abolir l'esprit critique et le jugement, le véritable sens du réel l'exige et le développe. Il reconnaît en effet l'existence de premiers principes qui justifient toutes choses. Mais ces principes se justifient eux-mêmes par leur évidence propre. La pensée ne bute pas contre eux ; ils constituent la structure de l'intelligence autant que du réel ; ils sont essentiellement rationnels. Cela nous paraît être la thèse centrale de l'intellectualisme dont il va être question dans un instant.

la liberté absolue dans son historicité même ? Ne prétend-il pas se suffire à lui-même, et cette prétention n'est-elle pas la « racine » même du naturalisme ([25bis]) ?

II. UN INTELLECTUALISME TRADITIONNEL ET PROGRESSISTE

L'affirmation, plusieurs fois répétée, du pouvoir de la raison et de la valeur de la connaissance conceptuelle est complétée par une précision marquant la possibilité, pour la théodicée et la morale, « d'établir des certitudes sur Dieu et sur les autres réalités transcendantes » (*aliquid certi de Deo aliove ente transcendenti demonstrare :* 856 c). Nier cette possibilité, ce serait réduire le rôle de ces deux disciplines à montrer que les enseignements de la foi répondent bien aux besoins de la vie et doivent être acceptés pour échapper au désespoir et pour parvenir au salut (*ibid.*, c).

Ici apparaissent, dans un relief particulier, l'intellectualisme fortement inculqué par toute l'encyclique et la portée de cet intellectualisme.

Nécessité de la rectitude intellectuelle

L'intellectualisme met l'accent sur la droiture de l'esprit. Il exige un effort particulièrement intense et loyal de *netteté* et de *fermeté* dans la pensée. Cette exigence découle de trois affirmations : le primat de l'être et de la vérité sur nos besoins et nos aspirations ; la distinction réelle entre l'action libre et la connaissance certaine et nécessaire qui la précède et la commande ; par conséquent la valeur de vérité de la connaissance conceptuelle et la valeur de vie de son caractère abstrait.

« La transformation de la philosophie française », constate Émile Bréhier dans le texte qu'on vient de lire, aboutit à un conflit angoissant entre « le sens du réel » et « l'esprit critique et le jugement », qui font la fermeté et la lucidité de l'esprit. Pour être connaissance du réel et ne pas tourner à vide, la philosophie semble devoir perdre toute rigueur critique et sombrer dans le vague. Pour rester connaissance rigoureuse et ne pas tomber dans la confusion, elle semble devoir renoncer au réel et devenir pure logique.

L'intellectualisme apporte à cette inquiétude la seule réponse loyale et apaisante possible : la reconnaissance du primat de l'être et de *la* vérité sur *nos* aspirations et sur *notre* pensée. Il nie la possibilité d'un conflit entre le véritable sens du réel et l'authentique lucidité de l'esprit. Celle-ci s'éveille à l'intérieur de celui-là. Aussi le rôle de la

(25bis) Le pape lui-même précise ce qu'il reproche à la philosophie « existentialiste » dans le discours du 8 décembre dont le texte est reproduit plus bas, p. 183.

philosophie n'est-il pas de montrer l'accord du réel avec notre aspiration, mais de notre aspiration avec le réel. Elle n'est pas réflexion sur l'action qui s'élancerait librement vers Dieu, mais sur la vie que nous n'avons pas choisie, sur l'emprise de l'être qui descend de Dieu.

L'intellectualisme authentique, en effet, est le contre-pied du rationalisme. Il proclame, non la subordination de l'être à la raison, mais la subordination de l'esprit au réel. La formule suivante exprime bien cette position fondamentale : « La métaphysique est la science humaine de l'absolu. Elle traduit immédiatement la saisie de notre intelligence par l'absolu. Saisie qui n'est point un joug subi de l'extérieur, mais un principe interne de vie » (26).

Liaison de la tradition et du progrès

Il faut à présent souligner un double caractère de l'intellectualisme dont l'Eglise rappelle si fortement l'importance et la vérité. La philosophie que l'Eglise approuve et accepte (*philosophia in ecclesia agnita et recepta* : 852 d) est stable sans être figée ; elle grandit en restant fidèle à elle-même ; elle est à la fois *traditionnelle et progressiste*.

Sa caractéristique fondamentale est d'être une doctrine de *vérité* transcendant le relativisme. C'est le point sur lequel l'encyclique insiste le plus fortement. Une métaphysique absolument vraie est possible (854 c). La méconnaissance de cette vérité constitue l'erreur commune à l'évolutionnisme, à l'existentialisme et à l'historicisme. Notre temps, nous l'avons vu, est secoué par « la crise des principes et le déclin des absolus » ; mais il s'agit, dans cette formule, des principes *scientifiques* et des absolus *techniques*. Les principes premiers et l'Absolu *simpliciter* échappent à cette crise. D'où la possibilité d'une philosophie stable et traditionnelle qui mérite le nom de *philosophia perennis* (854 c) parce qu'elle est *vraie*, tout simplement : *non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt* (854 a).

La garantie de cette *philosophia perennis* lui vient de l'évidence immédiate de ses principes (*per se nota humanae menti* : 854 a), de la tradition qui nous la livre comme un patrimoine hérité des siècles chrétiens (852 d) et de l'autorité plus haute du magistère ecclésiastique qui en pesa les principes et les thèses principales à la balance de la révélation divine (*ibid.* ; sur ce dernier point, voir le chapitre suivant).

Mais cette stabilité de la vérité n'est pas l'immobilité de la mort. La philosophie traditionnelle progressa dans le passé. Elle ne s'élabora

(26) Nous empruntons cette formule au P. Maréchal. Cfr *Mélanges Maréchal*, Bruxelles-Paris, 1950, t. I, p. 289; cfr *ibid.*, p. 7, 258 et 21.

que peu à peu : *eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita* (852 d).

Ce progrès doit-il se poursuivre ? La traduction française de l'encyclique pourrait être mal comprise, mais le texte latin est sans équivoque : *sana illa philosophia veluti patrimonium iamdudum extat a superioribus christianis aetatibus traditum* (852 d). Il ne nie pas que le travail des docteurs chrétiens doive continuer et que la philosophie doive progresser aussi bien que la théologie. Il met fortement l'accent sur le caractère traditionnel de la philosophie, mais il n'oppose pas la tradition au progrès. Celle-là se prolonge dans celui-ci ; celui-ci commence dans celle-là. Accepter la tradition, c'est accepter son effort de progrès. Croire au progrès, c'est vouloir s'insérer, en le continuant, dans cet effort séculaire. La tradition serait tarie s'il n'y avait pas, au delà du présent, le jaillissement du progrès. Le progrès ne pourrait jaillir s'il n'y avait pas, en deçà du présent, la source de la tradition.

L'encyclique combat une fausse conception du progrès, «l'illusion de la fallacieuse et pernicieuse opposition entre la vie et la structure ». Cette observation du P. Labourdette est fort juste (27). Mais elle n'épuise pas tout l'enseignement pontifical. Celui-ci est aussi positif : il trace la ligne que doit suivre un progrès authentique. C'est ce que montre une étude serrée du texte.

Trois passages du document pontifical font allusion au progrès de la philosophie (852 e, 854 a, 842 f). En voici la teneur littérale :

1. Philosophiam quidem aptiore ac ditiore veste induere licet (a),
— efficacioribus dictionibus communire (b),
— quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere (c),
— sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare (d),
— numquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare... (e).

2. Deus, summa Veritas, humanum intellectum condidit atque regit,
— non ut rite acquisitis cotidie nova opponat (f),
— sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint (g),
— verum vero superstruat (h),
— eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur (i).

3. Theologi ac philosophi catholici opinationes plus minusve a recto itinere aberrantes... perspectas habeant oportet (j),
— tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint (k),
— tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet (l),

(27) *Art. cit.*, p. 44.

— tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas, sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas (m).

Rapprochées l'une de l'autre, les propositions qu'on vient d'aligner impliquent une exigence de progrès qu'il est possible de préciser.

Faire progresser la philosophie, d'après l'encyclique, c'est :

1. — D'abord évidemment, maintenir la vérité acquise (e et f).

2. — Élaguer des défauts d'expression et élaborer des formules plus justes de présentation (b, c).

3. — Purifier de l'erreur (g). Loin de relâcher notre adhésion à la philosophie traditionnelle, cet effort la renforcera. Loin d'alléger le contenu doctrinal de cette philosophie, il le précisera et l'approfondira. Jusqu'où mènera-t-il la pensée chrétienne ? Jusqu'où mènera, par exemple, le propos de corriger les transcriptions fautives des œuvres de saint Thomas, si l'on s'efforce d'en tenir compte en toute rigueur dans l'intelligence objective de la doctrine thomiste et de son unité ? Jusqu'où mènera l'effort pour penser plus rigoureusement que ne put le faire saint Thomas au XIII[e] siècle, la relation de la métaphysique de l'être avec l'histoire et les sciences expérimentales et pour purifier cette authentique métaphysique des conceptions liées à la physique aristotélicienne et à la vision néoplatonicienne de l'univers ?

4. — Renforcer la vigueur de l'exposé (b) non seulement par la rigueur des déductions et des syllogismes, mais aussi par la rigueur de la réflexion sur le donné, que saint Thomas appelle : *manifestatio a simili prius inducto, ita ut manifeste appareat*, etc.

5. — Respecter davantage le réel qui commande la vérité de la connaissance. Progresser en objectivité, en réalisme, afin que les formules et la connaissance qu'elles expriment coïncident de plus en plus avec l'être. Le progrès essentiel de la philosophie, c'est la saisie plus fidèle, au sein de la conscience, de la structure ontologique des êtres ; la vérité de l'intelligence humaine est dans sa conformité au réel ; elle prend sa source dans l'ordre de la nature (i), — c'est-à-dire, en fin de compte, dans la Vérité divine. Ainsi se réalise la croissance de la philosophie dans la vérité (h).

Comment faut-il comprendre cette métaphore ? Il ne s'agit pas simplement de trouver des formules plus riches ou mieux frappées. Il ne s'agit pas davantage d'ajouter des connaissances nouvelles à une somme de connaissances acquises, à la manière dont un amateur achète de nouvelles toiles à un artiste à mesure que celui-ci les achève dans son atelier. La formule *verum vero superstruere* (h), isolée, pourrait se comprendre ainsi (de même que les propositions d et l). Mais il faut tenir compte de deux propositions (i et m) qui n'autorisent pas pareille simplification.

La première (i) nous demande d'ajouter le vrai au vrai selon l'ordre même de la nature. L'effort de notre connaissance respectera-t-il cet

ordre s'il ne s'efforce pas de retrouver, en lui obéissant, la structure « originelle » (28) du réel, son « unité d'ordre », c'est-à-dire notre commune participation à la réalité transcendante de Dieu ?

Cette première tâche est essentiellement métaphysique, mais elle ne nous dispense pas de recourir à l'aide d'autrui, et voici le dernier point que comporte le progrès de la philosophie.

6. — Le Pape demande de recourir à l'aide des autres, à l'aide même de ceux qui se sont trompés (m). Non pas qu'il s'agisse seulement de « filtrer » l'erreur pour retenir les parcelles de vérité qui y flotteraient (l). Il s'agit de trouver, dans la pensée même de ceux qui se trompent, des vérités que nous n'avons pas encore discernées nous-mêmes (b) ; il s'agit d'y trouver un stimulant, une aide à notre propre effort pour pénétrer et pour comprendre la vérité (m).

Cette collaboration avec autrui est essentielle à la philosophie mais aussi combien difficile : à quel prix la pensée d'autrui — jusque dans son erreur (m) — nous aidera-t-elle à retrouver la structure originelle du réel d'où dérive la vérité de notre connaissance ? L'encyclique répond à cette question par une règle de conduite singulièrement importante et qui constitue une nouvelle mise en garde contre le minimalisme.

A plusieurs reprises, le pape met en garde contre un faux « irénisme ». Il blâme l'esprit de timidité, de concession et de compromis qui voudrait réduire au minimum le désagrément que l'acceptation du dogme pourrait comporter pour les non-catholiques. C'est l'attitude inverse qu'impose au chrétien l'amour loyal de la vérité intégrale en même temps que de chacun des autres hommes (844 b, c, 846 a, 860 e) : la communion des pensées dans la vérité est à ce prix ; c'est dans la lumière que l'accord entier entre les hommes est possible, dans la lumière même de Dieu qui est le créateur de notre raison, l'auteur de notre foi et le principe infaillible du magistère ecclésiastique. Mais il n'est possible que si l'on cherche à se comprendre. Or, pour comprendre autrui tel qu'il est et pour arriver à l'aimer tel qu'il doit être, il faut une volonté initiale de sympathie, d'humilité et d'attention respectueuse, c'est-à-dire un amour qui s'efforce, non de masquer les désaccords, mais de les découvrir pour les surmonter.

Au terme de cet effort, on retrouve l'unité qui en est le principe, en amont de toutes les déviations possibles des systèmes, comme l'acte premier de l'intelligence est en amont de ses actes seconds. C'est elle qui permet de retrouver le vrai au sein même de l'erreur et de « guérir » celle-ci (l et k). A cause d'elle, la pluralité des personnes humaines et le conflit de nos libertés n'empêchent pas que la reconnaissance de la vérité s'impose finalement à tout esprit dans l'acte même qui prétend la refuser.

En *résumé*, l'encyclique demande *un intense effort de progrès,*

(28) C'est-à-dire découlant de son origine divine.

entouré de toutes les *garanties de la prudence*. Elle insiste surtout sur l'importance de cette garantie, recherchée avec une sereine *confiance dans la vérité et dans l'unité de l'intelligence*. On acceptera de bon cœur les retards et les contretemps qu'entraînent parfois les exigences de la prudence. On cherchera le progrès, mais non pas l'originalité. Le chrétien n'a pas à inventer du neuf comme on découvre une île inconnue, ni à poursuivre la vérité comme on recherche un document égaré. Son premier souci ne sera pas de ne pas manquer telle ou telle occasion d'acquérir de nouvelles connaissances, mais d'être fidèle à la vérité qu'il possède déjà — ou, plus exactement, qui s'est déjà saisie de lui, qui le saisit déjà tout entière. Relisons le texte pontifical :

« Nitantur quoque omni vi, omnique contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant : sed caveant etiam ne limites transgrediantur a Nobis statutos ad veritatem fidei ac doctrinae catholicae tuendam. In quaestiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem, sed ea qua par est prudentia et cautela ; nec denique putent, falso « irenismo » indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vigens, absque ulla corruptione detractioneque, sincere omnibus tradatur » (860 e).

III. LE MAGISTÈRE ET LA PHILOSOPHIE

La raison a besoin de la révélation. L'encyclique l'affirme dès ses premières lignes (840 c ; cfr *supra*, p. 116). Aussi la philosophie peut-elle, au moins dans certains de ses éléments, voire dans son ensemble, s'appuyer sur son accord avec la révélation divine : *sententiae illae... quae divinae « revelationis » consensu ac fulcimine innituntur* (854 a) ; *Angelici Doctoris doctrinam cum divina « revelatione » quasi quodam concentu consonare* (854 b).

Mais la révélation n'apporte toute son aide à la raison que dans l'Église et par l'Église : *in principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deducendis, humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit* (846 c).

La philosophie peut donc être pesée par le magistère de l'Église à la balance de la révélation : *sana philosophia... adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta... ad ipsius divinae revelationis trutinam vocavit* (852 d). L'Église a la charge de veiller sur la philosophie et d'y dénoncer toute erreur susceptible de contaminer le dogme catholique : *Ecclesiae profecto est, ex divina institutione,... ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata* (856 d).

La philosophie, dans l'Eglise, est donc une philosophie *contrôlée*, conclut le P. Labourdette, qui ajoute aussitôt : « Certes la philosophie n'est pas une science qui reçoive ses principes de l'autorité, celle-ci fût-elle spirituelle; il ne saurait y avoir, à l'intérieur même de la sagesse philosophique et à son plan, un magistère doctrinal doué du pouvoir de trancher les débats... L'esprit ne cède ici qu'aux contraintes de l'évidence. Mais, par la révélation, une vérité supérieure a été apportée au monde : et comme la vérité ne peut pas se contredire, c'est un signe suffisant d'erreur que de se trouver en opposition avec l'enseignement révélé; l'erreur peut n'être pas encore philosophiquement perçue, mais le penseur chrétien devra reprendre sa réflexion en s'efforçant d'en saisir rationnellement la faille » (29).

Les deux affirmations qu'on vient de développer demandent explication. Comment la philosophie peut-elle s'appuyer sur la révélation ? Comment le magistère de l'Eglise peut-il, légitimement, la contrôler ?

Sans traiter à fond la première question, répondons, avec Jacques Maritain (30), que les vérités dogmatiques et l'exercice concret de sa vie de foi assurent au philosophe chrétien un renforcement à la fois objectif et subjectif de son activité philosophique. Le contenu objectif du dogme aide le philosophe à fixer son attention sur des vérités rationnelles dont il n'aurait eu, laissé à lui-même, qu'une appréhension confuse; il lui permet ainsi d'affermir des certitudes qui restaient hésitantes. L'exercice concret de la vie de foi renforce la vitalité de l'intelligence et son équilibre; il rend la raison capable de mieux penser, précisément parce qu'elle pense avec plus de fermeté et de confiance dans la vérité, avec un sens plus grand de la prudence, de la réserve dans la recherche, dans l'interprétation des faits et surtout dans la mise en question des résultats précédemment acquis. L'obéissance intellectuelle du catholique développe en lui une sérénité, un souci de la continuité dans le travail scientifique qui préserve des caprices, des emballements... et des découragements. Elle accentue, de manière plus ou moins consciente, le sens du vrai, de l'absolu, la soumission de la recherche au réel, le respect de l'interprétation pour le donné expérimental, sans lesquels la lucidité du savant, son ingéniosité, sa vigueur dialectique mèneraient bientôt la science à l'arbitraire et à la décomposition.

Plus profondément, l'acceptation de la révélation divine assure le plein épanouissement de notre faculté de connaître et de sa lumière naturelle : *gratia perficit naturam*. En nous « subalternant », comme l'enseigne saint Thomas, à la « science » divine que Dieu a de lui-même, elle nous fait adhérer à la motion créatrice. Elle est adhésion à

(29) *Art. cit.*, p. 42-43.

(30) *De la notion de philosophie chrétienne*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, 1932, p. 153-186. Réédité dans *Questions disputées*, Paris, 1933.

l'Amour créateur de la lumière de notre raison et de l'autonomie de notre liberté.

Quant au droit de contrôle que le magistère revendique en philosophie, précisons que l'Eglise intervient en philosophie de deux manières différentes. Nous appellerons la première « déclarative ». Elle met en garde contre certaines erreurs philosophiques : l'évolutionnisme ou l'existentialisme athée, par exemple, ou rappelle des vérités spécifiquement philosophiques : par exemple le principe de causalité, ou la différence essentielle entre la matière et l'esprit.

En faisant ces déclarations, l'Eglise veille simplement à écarter toute erreur philosophique qui pourrait compromettre l'intégrité du dogme et de la morale, la vérité révélée dont elle a la garde (852 e et 856 d). Elle ne fait nullement de la philosophie; elle ne consacre aucun *système*. Sans doute, dans la lumière de la vérité révélée, la formulation conceptuelle des dogmes est liée à des principes et à des notions tirés d'une connaissance vraie du réel (846 c). Les notions utilisées par la formulation théologique sont consacrées par cette assomption, mais, précise justement le P. Labourdette, « l'Eglise ne consacre pas pour autant la philosophie particulière dans le cadre de laquelle cette notion est née ou a trouvé son explicitation la plus précise; elle ne consacre une notion ni comme aristotélicienne, ni comme platonicienne, ni même comme augustinienne ou comme thomiste » ([31]).

La seconde intervention de l'Eglise consiste dans une initiative positive sur le terrain philosophique : l'encyclique « exige » un enseignement philosophique conforme à la méthode, à la doctrine et aux principes de saint Thomas (854 b). Cette exigence est nette, mais ses limites ne sont pas moins nettement définies : « La philosophie que l'Eglise veut voir proposée par ceux qui enseignent en son nom, qui ont reçu d'elle leur office, c'est la philosophie selon les principes, la doctrine et la méthode de saint Thomas d'Aquin. Elle ne le désire pas seulement, elle l'exige (exigit), elle le prescrit (C.I.C. 1366, 2). Elle ne confère par là à cette philosophie, cela va sans dire, aucune autorité dogmatique, elle n'exclut pas la possibilité pour d'autres de poser les problèmes métaphysiques et de les résoudre autrement sans cesser d'être d'accord avec la révélation. On peut être chrétien sans être thomiste! » ([32]).

Cette conformité à saint Thomas, l'Eglise l'*exige*, mais elle ne l'exige que dans ses *écoles* (*philosophia nostris tradita scholis* : 854 c), des professeurs d'instituts ecclésiastiques et de leurs élèves (*qui in ecclesiasticis institutis docent, noverint... discipulorum quoque mentibus animisque instillent* : 860 d), en vue de la formation sacerdotale de ces derniers (*facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes*

(31) *Art. cit.*, p. 37.
(32) *Ibid.*, p. 43-44.

philosophicis disciplinis instruantur : 854 b). L'Eglise ne pose cette exigence que là où sa mission divine l'oblige à prendre, dans la formation de ses prêtres, une responsabilité qu'elle ne peut ni décliner, ni passer à autrui. La responsabilité que l'Eglise assume ainsi sur une échelle d'univers et dans la certitude de l'assistance divine, n'est-ce pas celle qu'affronte, à sa mesure, dans sa chaire de collège ou d'université, n'importe quel « chargé de cours » de philosophie, lorsqu'il accepte d'enseigner, lui, la philosophie aux élèves de ce collège ou de cette université ? N'est-il pas lui aussi un « maître » ?

L'Eglise fait confiance à la philosophie de saint Thomas. Elle adopte le Docteur commun comme maître dans ses écoles. Il est logique, dès lors, que, sans songer à imposer le thomisme à tous les catholiques, l'encyclique leur demande de le respecter (854 c), et qu'implicitement, elle leur demande en outre, non pas d'adopter le système de saint Thomas, mais de penser leur propre système d'accord avec le sien : si deux doctrines sont toutes deux vraies, il doit y avoir entre elles une complémentarité, voire une tension féconde, il ne peut y avoir de contradiction ([33]).

Une question doit à présent être posée : qu'est-ce que se conformer à saint Thomas dans l'enseignement de la philosophie ? Plusieurs lettres des Souverains Pontifes permettent de le déterminer, en particulier l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII (4 août 1879), le *Motu proprio* de Pie X (29 juin 1914) et l'encyclique *Studiorum Ducem* de Pie XI (29 juin 1923) ([34]). Etre thomiste, déclare cette dernière encyclique, c'est, « dans l'étude et dans l'enseignement de la philosophie rationnelle et de la théologie, se conformer à la méthode de saint Thomas, à sa doctrine et à ses principes, de manière à pouvoir vraiment le tenir pour son maître. Mais il faut se garder d'exiger des autres plus que n'exige l'Eglise » ([35]).

Etre fidèle à saint Thomas, au sens où l'Eglise nous demande de l'être, ce n'est donc pas nécessairement tenir et enseigner toutes les thèses que tenait saint Thomas, mais les tenir pour des normes et des directives de pensée vraiment sûres (*tutas*). « Quo quidem in iudicio, écrivait le pape Benoît XV au P. Ledóchowski, le 19 mars 1917, recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis ad-

(33) Aussi l'intense préoccupation de Maurice Blondel, de plus en plus soucieux de penser en accord avec la grande tradition scolastique, était-elle, chez ce chrétien, une préoccupation authentiquement philosophique.

(34) *Acta Sanctae Sedis*, XII, 1879, p. 97 sqq. ; *Acta Apostolicae Sedis*, VI, 1914, p. 336 sqq. et XV, 1923, p. 309 sqq.

(35) Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia (C.I.C., can. 1366, § 2) ; atque ad hanc normam ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia (Denz. 2192).

haerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio ».

Dans son *Motu proprio*, le pape Pie X déclarait déjà, le 29 juin 1914 : « Ceterum his Thomae principiis, si generatim atque universe de iis loquamur, non alia continentur, quam quae nobilissimi philosophorum ac principes Doctorum Ecclesiae meditando et argumentando invenerant de propriis cognitionis humanae rationibus, de Dei natura rerumque ceterarum, de ordine morali et ultimo vitae fine assequendo » ([36]).

C'est pourquoi il y a plusieurs manières d'obéir rigoureusement à l'exigence de l'Eglise. Il y a la fidélité des « thomistes » à saint Thomas, mais il y a aussi celle des suaréziens, authentiquement admise par la réponse du pape Benoît XV au P. Ledóchowski. Il y a le thomisme de Cajetan et celui de Sylvestre de Ferrare, de Capreolus ou de Jean de Saint-Thomas. Il y a le thomisme de Gilles de Rome et celui de Hervé de Nédellec. Il y a le thomisme de Gilson et celui de Maritain, celui du P. de la Taille et celui du P. Garrigou-Lagrange. Il y a surtout, dirait Etienne Gilson, le thomisme des commentateurs et celui de saint Thomas.

Ceci n'est pas une simple boutade. C'est une invitation à engager le thomisme sur la voie du véritable progrès dans la pleine fidélité à la tradition. Il nous semble, en effet, que la manière la plus loyale à la fois et la plus fructueuse d'obéir à l'Eglise et de suivre saint Thomas consiste dans un effort d'intelligence de plus en plus pénétrante, de plus en plus objective, de plus en plus rigoureuse de l'*essentiel* de sa pensée. La fidélité la plus docile aux exigences de la tradition en même temps qu'à celles du progrès de la pensée, c'est, nous semble-t-il, la fidélité à *la philosophie de saint Thomas lui-même*, telle qu'on la découvre par l'étude méthodique et rigoureuse des textes, par leur méditation objective, moyennant le secours des commentateurs et des historiens. « Une longue familiarité avec saint Thomas, écrivait le P. Maréchal dans le « testament » qu'il laissa aux philosophes d'Eegenhoven au terme de son enseignement, en 1935, — par la trempe d'esprit qu'elle confère et le parfait équilibre doctrinal qu'elle assure — est la meilleure introduction à une intelligence vraiment profonde de la philosophie moderne » ([37]).

Ce « testament » du P. Maréchal nous paraît répondre fidèlement à l'appel que l'encyclique de Pie XI adressait surtout aux professeurs de séminaire ou de scolasticat : « Iidem vero sibi persuadeant tum se suo officio satisfacturos itemque expectationem Nostram expleturos esse, si cum Doctorem Aquinatem, scripta eius diu multumque volutando, adamare coeperint, amoris huius flagrantiam cum alumnis dis-

(36) *Acta Apostolicae Sedis*, VI, 1914, p. 337.
(37) *Mélanges Maréchal*, Bruxelles-Paris, 1950, t. I, p. 12-13.

ciplinae suae, ipsum Doctorem interpretando, communicent, idoneosque eos reddant ad simile studium in aliis excitandum » (38).

L'enseignement philosophique que l'Eglise prescrit en ses écoles comporte, nous l'avons vu, une méthode, une doctrine et des principes (cfr 854 b).

La *méthode* a trois caractéristiques. Elle est :

— *intellectualiste,* en ce sens qu'elle reconnaît la valeur absolue de l'intellection rationnelle, participant à la Vérité première, qu'elle exige l'exactitude et la rigueur de la pensée, et qu'elle affirme l'efficacité du raisonnement; c'est pourquoi le thomisme sera une philosophie *claire* (*cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione* : 854 c) ;

— *réaliste* parce qu'intellectualiste. La loi de l'intelligence est d'obéir à l'être et non de lui commander. La métaphysique résulte donc d'une expérience intellectuelle. Cette expérience est d'ailleurs essentiellement liée à la sensibilité. Le réalisme thomiste est un réalisme du monde sensible. Les notions les plus métaphysiques sont conçues *a simili prius inducto* et les premiers principes de la raison ne sont connus qu'en fonction de l'expérience sensible. C'est dans cet esprit, croyons-nous, qu'un philosophe vraiment thomiste élaborera l'*accurata notionum determinatio* dont parle l'encyclique (854 c) ;

— *intégrale,* en ce sens que là où, plus tard, le nominalisme séparera de peur de confondre, saint Thomas « distingue pour unir » : c'est de la même manière que son disciple recherchera les *clarae distinctiones* que lui recommande encore l'encyclique (854 c).

La *doctrine* inclut au moins les différents points que nous avons énumérés au paragraphe précédent, en y ajoutant la réalité du monde sensible, impliquée par le réalisme de la méthode.

Les *principes* sont, sans doute, les trois principes déjà rappelés, de raison suffisante, de causalité et de finalité, à condition de leur ajouter celui de la distinction de l'acte et de la puissance dans les êtres finis.

REPONSE A DEUX OBJECTIONS

Une autonomie contrôlée n'est pas une véritable autonomie, objecteront certains lecteurs. C'est la conviction d'un grand nombre d'intellectuels non-catholiques qui nous déclarent, courtoisement mais fermement, que notre philosophie n'est qu'une théologie.

D'autres, au contraire, feront grief à l'encyclique de mettre aussi franchement l'accent sur la valeur de la raison et de ses concepts. Ce fort intellectualisme ne fera-t-il pas tort au caractère religieux que doit garder la théologie ? N'est-il pas fâcheux, en particulier, de mettre la connaissance expérimentale (par connaturalité) des réalités mo-

(38) *Acta Apostolicae Sedis,* t. XV, 1923, p. 323. Cfr Denzinger, 2191.

rales au service de la raison abstraite (*liquet quantopere vel subobscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat* : 856 b) ?

Autonomie contrôlée ? — L'obéissance que l'encyclique demande à l'intellectuel chrétien ne sera pas faite d'accommodements et de concessions mutuelles. Elle ne sera pas un compromis entre la philosophie abdiquant certaines de ses prérogatives et le magistère modérant ses exigences d'autorité. Ce serait corrompre l'authenticité de l'obéissance et l'autonomie de la raison.

L'obéissance, même intellectuelle, du chrétien au magistère est une *disponibilité totale*, essentiellement positive. Elle n'est pas une abdication, mais un acte de foi, adhésion intérieure du philosophe catholique à la motion créatrice de sa raison et de sa liberté. Elle renforce donc sa vie intellectuelle, et accroît la probité de la raison. Mais accroître cette probité, c'est accroître la rigueur de la pensée et son effort de fidélité aux normes qui lui sont propres.

C'est donc manquer de disponibilité, manquer d'obéissance surnaturelle au magistère de l'Église, que de renoncer à l'autonomie et de se dérober à son devoir d'*initiative* en science ou en philosophie. L'obéissance chrétienne exige de l'intellectuel *qu'il prenne ses responsabilités de savant et de chrétien*. Responsabilité du savant dans l'usage rigoureux et confiant de la raison, dans l'utilisation des techniques et le respect de leurs lois : plus qu'un autre, le savant chrétien doit travailler à l'avancement de la science (*nitantur utique omni vi omnique contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant* : 860 e). Or, travailler à l'avancement de la science, c'est d'abord la respecter, obéir à sa méthode et à ses lois.

Responsabilité du chrétien dans ses rapports avec le magistère, avec la hiérarchie : l'obéissance intellectuelle n'est pas l'enregistrement purement passif et l'application mécanique des décisions du Magistère ou de ses directives. Pour être humaine et chrétienne, elle doit être un *acte* de soumission. Cet acte implique un effort de compréhension loyale et agissante, et cette active loyauté comporte le devoir de s'ouvrir à l'autorité et de l'informer des difficultés et des problèmes qu'on rencontre dans son travail. On mesurera sans peine l'effort d'humilité intellectuelle qu'exige ce devoir de filiale et virile ouverture.

L'intervention du magistère en science ou en philosophie offre à chaque intellectuel chrétien l'occasion d'appliquer à son travail, sous sa propre responsabilité et de sa propre initiative, mais de toute la puissance d'action qui est dans l'Église entière et qui est la force même de Dieu, la lumière naturelle de sa raison individuelle. La légitime intervention de l'Église en science ou en philosophie renforce l'essor plénier de la pensée humaine. A chaque penseur catholique, elle

permet d'élaborer une philosophie ou une science d'autant plus authentique, d'autant plus rigoureuse, d'autant plus personnelle que sa soumission au magistère rend ce philosophe ou ce savant plus capable de réfléchir, de raisonner, d'observer en Jésus-Christ.

La destinée, concrètement surnaturelle, de toute connaissance humaine est d'être intégrée, au sein de l'Eglise et sous sa conduite, dans la lumière même de Dieu. Mais cette intégration n'est pas absorption, confusion. Elle renforce, dans la plénitude de l'unité, la plénitude de la distinction. Nul homme n'est plus homme que le Christ, qui est le seul homme qui soit Dieu.

Signification religieuse de l'intellectualisme thomiste. — Il n'est pas vrai que « saint Thomas mystique étouffe littéralement dans le saint Thomas intellectualiste » (39). Voici, nous semble-t-il, comment on pourrait caractériser très brièvement « l'intellectualisme thomiste ».

Le thomisme n'est pas une philosophie du minimum, mais de la plénitude. Maintes fois, sous la plume de saint Thomas, *simpliciter* est synonyme d'*universaliter* (40). La clé de voûte de sa philosophie, c'est la présence créatrice de Dieu, présence dont l'intimité à chaque être et l'universalité sont mesurées par sa transcendance absolue (41) : la métaphysique thomiste de l'être en tant qu'être est « en référence permanente à la réalité infiniment riche de l'acte pur d'exister » (42).

Ceci permet de mieux comprendre le sens exact de son intellectualisme. Celui-ci affirme avant tout, croyons-nous, le primat de l'objet sur le sujet, dans l'acte d'amour autant que dans l'acte de connaissance; ce n'est pas l'agir qui explique l'être, mais l'être qui fonde l'agir; au sein même de notre activité la plus personnelle, la plus totalement nôtre, se révèle le primat absolu de Dieu.

On peut dès lors mesurer la portée morale de cet intellectualisme. Ne pas reconnaître le primat de la vérité sur l'action, ne pas admettre que la connaissance abstraite conditionne l'exercice concret de la liberté et le commande, c'est se rendre incapable de dépasser la préoccupation de soi, de ses besoins et de son salut et de construire sa vie en fonction de l'être, en fonction de Dieu. La condition *sine qua non* de l'engagement de soi dans une authentique vie morale, c'est l'acceptation — explicite ou implicite — de la métaphysique abstraite de l'être.

Mais la portée de l'intellectualisme thomiste est avant tout religieuse.

---

(39) *Annales de Philosophie Chrétienne*, 4e série, t. 9, janvier 1910, p. 420. Cette formule est du P. Laberthonnière.

(40) Voyez la correction autographe de la *Summa contra Gentiles*, l. I, début du c. 28.

(41) *Q. disp. de Potentia*, q. 3, a. 4, c (secunda et tertia ratio) et q. 3, a. 7, c : « Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum... » Seule une étude serrée du contexte et des passages parallèles découvrira toute la portée de ces lignes.

(42) E. Gilson, *op. cit.*, p. 67.

« Même lorsque saint Thomas parle de philosophie en philosophe, il ne cesse pas un instant de travailler au salut des âmes et de faire œuvre de théologien » (43). Parce que sa philosophie est intellectualiste, l'œuvre du théologien sera une « science » et, parce qu'elle est science, elle sera pleinement œuvre de salut.

Plus concrète, la « sagesse » de saint Augustin peut paraître plus religieuse, à première vue, que la « science » de Dieu élaborée par l'intellectualisme de saint Thomas. En réalité, c'est la science abstraite de Dieu qui achève, dans la ligne de la connaissance, la sagesse augustinienne. En effet, comme l'ont admirablement montré Etienne Gilson et le P. Le Blond, saint Augustin contemple la présence agissante de Dieu dans le monde. Saint Thomas, au contraire, contemple Dieu tout simplement. Les *Confessions* et la *Cité de Dieu* « vivent » actuellement « l'expérience » de l'Amour miséricordieux (*affectiva quaedam connaturalitas, dona gratiae addita* : 856 b) ; elles « confessent » l'histoire vivante de Dieu *en nous,* tandis que la *Somme théologique* « connaît rationnellement » (*investigationibus rationis* : *ib.*) la « réalité » de cet Amour ; elle « enseigne » Dieu *en lui-même.*

La « confession » augustinienne prépare « l'enseignement » thomiste qui la prolonge et la dépasse. En effet, parce qu'elle est science essentiellement abstraite — n'ayant pas encore la plénitude de la vision béatifique, la théologie thomiste mène nécessairement à l'exercice concret de la vie surnaturelle. Parce qu'elle enseigne Dieu en lui-même, la vie qu'elle commande ne sera pas seulement une « expérience » surnaturelle, encore attentive à elle-même et soucieuse de raconter l'action de Dieu en nous ; elle sera une adhésion plus radicale à Dieu lui-même, vie théologale, fondée d'emblée sur l'Amour miséricordieux : *Dieu lui-même* en sera la Justice et la Sainteté.

CONCLUSION

L'encyclique *Humani generis* ne rend plus faciles ni la recherche intellectuelle, ni l'enseignement théologique et philosophique, ni le dialogue ou la collaboration avec les non-catholiques. Son but n'est pas d'alléger la tâche des penseurs chrétiens, mais de la rendre plus intense, plus loyale et plus féconde.

Aux maîtres catholiques, elle demande de travailler de toutes leurs forces, à la fois dans le sens du progrès et dans celui de la tradition.

Non pas, disons-le une dernière fois, qu'il s'agisse de doser habilement les stimulations de celui-là et les réserves de celle-ci. La tradition même exige l'initiative ; le courage intellectuel fait partie de l'héritage que nous ont légué les grands docteurs du passé. Le progrès même exige la prudence ; la sérénité et la fermeté de l'esprit sont la condition essentielle de sa croissance authentique dans la vérité.

(43) E. Gilson, *op. cit.*, p. 24.

Si les intellectuels répondent au Pape dans cet esprit, l'encyclique marquera « une étape peut-être décisive dans l'épanouissement d'une grande époque de la théologie » (44). Il ne serait pas impossible de montrer que l'effervescence intellectuelle et la crise même de notre temps préparent secrètement pareil renouveau. C'est pourquoi E. Gilson pouvait conclure son grand livre sur l'*Etre et l'essence* par cette profession d'espérance : « l'histoire de la philosophie n'est pas close ; le récit de tant d'aventures courues par la pensée invite au contraire à en courir de nouvelles, et le moment est peut-être venu de tenter la plus belle » (45).

L'encyclique *Humani generis* met les chrétiens en garde contre une téméraire aventure. Elle dénonce des dangers très concrets d'erreur ou de déviation. Elle affirme avec vigueur la nécessité de faire passer la vérité qui vient de Dieu et la volonté de lui être fidèle avant le progrès et l'avidité facilement imprudente d'ouvrir notre pensée à la séduction de la nouveauté. Elle ne nous permet cependant pas, pour autant, de nous dérober à notre devoir de loyale collaboration au progrès de la science. Mais ceux qui accepteront ce devoir dans une entière fidélité à ses directives ne vont pas au-devant d'une imprudente aventure : c'est de l'immutabilité même de la vérité et de la connaissance que nous en pouvons avoir, que procède la fécondité du travail intellectuel.

Louvain. André Hayen, S. I.

---

(44) Cfr le début de cet article et note 2.
(45) E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, Paris, 1948, p. 328.