NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

82 Nº 9 1960

Le croyant et le philosophe

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 897 - 917

https://www.nrt.be/it/articoli/le-croyant-et-le-philosophe-1891

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le croyant et le philosophe

Dans un récent ouvrage, M. Gilson, revenant une fois de plus à la notion de philosophie chrétienne, demandait qu'on la comprît, conformément à l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, moins comme une doctrine que comme un usage de la raison; usage qui, tout en sauvegardant l'autonomie essentielle à toute philosophie, entend cependant ne pas se priver des lumières de la foi; c'est, dit-il, « une certaine manière de philosopher en liaison intime avec la foi, et dans l'intention de servir la révélation et ses fins » [1]. Et l'auteur énonçait en même temps la remarque qui va retenir ici notre attention : pour s'éclairer ainsi aux lumières de la foi, la philosophie, loin de perdre sa qualité propre d'œuvre de raison, la fortifiera tout ensemble et la purifiera; car l'autorité de la révélation divine préserve le plus sûrement la raison de l'erreur et l'enrichit de connaissances multiples; et surtout, plus profondément, l'attitude de foi restaure la raison et l'accroît en quelque sorte par la grâce du Christ; de toutes manières, la raison naturelle, en tant que telle, est fécondée par la foi, et M. Gilson ne semble pas loin de penser que l'authentique philosophie ne peut surgir et s'épanouir que dans le climat de la grâce et de la foi.

Avant d'en venir à l'examen des raisons qui pourraient infirmer cette dernière assertion, il y a lieu de lever une certaine ambiguïté dont elle est affectée en elle-même. Entend-on par la foi l'ensemble des articles du *Credo* chrétien ou bien le regard qui les vise, qui les atteint dans leur condition commune d'articles révélés, attestés par l'autorité divine, et que les théologiens appellent le *lumen fidei*? On pourrait être tenté de refuser la question : vaine, dira-t-on, la distinction dont elle fait état : il n'y a pas de regard de foi, en exercice, qui ne se porte sur un objet révélé déterminé; en langage phénoménologique, ici pas plus qu'ailleurs, pas de noèse sans noème, pas d'intentionnalité religieuse qui ne soit intention et conscience de quelque chose; si donc

l'on dit de la foi qu'elle féconde la raison naturelle, il faut bien qu'on l'entende de la foi synthétiquement comprise, sujet et objet, *habitus* et articles, acceptation personnelle des vérités mystérieuses couvertes par l'autorité de Dieu. A quoi l'on répond : tout cela prouve peut-être que les deux composantes de la foi ne peuvent exister en séparation; il n'en reste pas moins qu'elles se distinguent formellement, au sein de leur unité indivise; d'où la légitimité de la question : dans l'action fécondante de la foi sur la raison, n'y a-t-il pas lieu de distinguer tels enrichissements dus immédiatement et formellement au noème, et tels autres à la noèse? Or, il est aisé de voir qu'il en est ainsi. Par exemple, ce sont les articles de son *Credo*, objectivement considérés, qui 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 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. Pareillement, les mêmes articles du *Credo*, du moins après avoir été élaborés en quelque mesure par la réflexion théologique, peuvent accroître le trésor proprement philosophique; par exemple, il est hors de conteste que la théologie de la Trinité et de l'Incarnation 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'aurait pas aperçues sans cette stimulation extérieure [2]. Que l'on songe aussi au profit qu'a valu à la philosophie de la temporalité le mystère chrétien de l'histoire du salut : on a montré que si la révélation chrétienne ne comportait aucune philosophie du temps, du moins elle introduisait des notions qui ont fait apparaître l'étroitesse, sinon la fausseté, de la conception grecque [3]. En tout cela, c'est bien, dans la foi, l'aspect noématique qui est formellement agissant. Cela est si vrai qu'un incroyant, c'est-à-dire un esprit privé de la noèse et de la lumière de la foi, peut comprendre le sens de la nouvelle proposition philosophique émise sous l'action de l'article de foi; il donne par là la preuve que la formulation de cette nouvelle proposition rationnelle relève directement, non point de l'élément noétique, mais bien de l'élément noématique de la foi.

Mais, par ailleurs, il n'est pas douteux qu'une autre fécondation de la raison par la foi est due à la composante subjective de cette dernière. On le sait, les théologiens catholiques sont loin d'un accord parfait sur la nature exacte du *lumen fidei*. La grâce de la foi, le principe surnaturel de la foi se borne-t-il à élever entitativement l'intelli-

2. Cfr M.-J. Congar, O.P., art. *Théologie, D.T.C.*, t. XV, p. 475.

3. Cfr R. Mehl, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel, 1947, pp. 172 suiv., pages sur lesquelles des réserves seraient peut-être à faire, en ce qui concerne leur interprétation d'Aristote.

gence, ou bien va-t-il jusqu'à exercer son action sur le plan intentionnel de la conscience, de telle manière qu'il y ait, chez le croyant, modalité cognitive nouvelle, vraie vie nouvelle de l'esprit? Les théologiens thomistes optent résolument pour ce second terme : d'où, on le pressent, il leur sera aisé de montrer que cette vie nouvelle de l'esprit aura son retentissement nécessaire sur la raison naturelle elle-même. Mais même sans aller jusqu'à rejoindre ces vues thomistes, tous les théologiens s'entendront pour proclamer qu'il y a, de toutes manières, dans la foi, une certaine présence, à notre esprit, de la vérité première qui s'atteste, une empreinte, une *sigillatio veritatis primae,* une mystérieuse communication de la Parole divine. C'en est assez pour qu'on entrevoie, à partir de là, le fait d'une régénération, par la foi, de la raison naturelle : Dieu présent au cœur de l'esprit ne peut pas ne pas agir sur lui, pour l'aider à se redresser, et pour le fortifier en toutes ses démarches. Il le redresse : le croyant reconnaît en effet par ailleurs que sa raison naturelle est blessée et affaiblie par la condition de l'homme tombé; la lumière de foi restaurera la raison; non point qu'elle modifiera les lois de sa certitude propre ni même, directement, son exercice; mais elle assurera à cet exercice les conditions les meilleures, elle mettra l'homme dans les dispositions spirituelles les plus favorables pour reconnaître les lois de sa raison naturelle et pour leur obéir en toute sincérité et sans défaillance; cela s'entend avant tout, de la foi vive, de la foi informée par la charité. Ainsi, toutes choses égales d'ailleurs, le philosophe chrétien possède, sur le philosophe incroyant, des avantages certains dans l'ordre même du « philosopher », avantages dont on voit aussi qu'ils se réclament directement moins du noème que de la noèse, du nouveau regard, des yeux de la foi.

Cette précision sur les deux facteurs, noème et noèse, de la fécondation de la raison par la foi appellerait bien des approfondissements. Mais, ici, notre intention n'est pas d'aller plus loin dans cette voie. Nous voudrions rencontrer une objection préalable qui a été opposée à l'idée même, dans sa généralité, de l'enrichissement philosophique possible par l'attitude de la foi chrétienne. En bref, voici cette objection [4] : la foi est une acceptation inconditionnée de la révélation divine; une telle démarche de l'esprit, faite de remise et d'abandon confiant à la Parole de Dieu, loin de féconder la philosophie ou même simplement d'en stimuler l'exercice, ne peut que la tarir dans sa sour-

4. Nous en empruntons l'esprit et parfois la lettre à M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* Tubingue, 1953, pp. 5, 6. L'exposé en a été repris et largement commenté par H. Birault, *La foi et la pensée d'après Heidegger,* dans *Philosophies chrétiennes* (*Recherches et débats,* 10), Paris, 1955, pp. 108-132. Dans cet article, H. Birault se reporte souvent au texte, demeuré inédit, d'une conférence *Theologie und Philosophie,* prononcée par Heidegger à Tubingue en 1927.

ce; le vrai croyant renonce, en principe et en raison même de son attitude de croyance, à la question qu'est essentiellement la philosophie et aux procédés rationnels autonomes qu'elle met en œuvre; il pourra bien se donner les apparences du philosophe, il pourra faire « comme si »; ou s'il philosophe vraiment, ce sera dans une mauvaise conscience, dans la seule mesure où il trahira la fermeté requise de sa foi. Certes, l'objection veut bien reconnaître que la foi, étant l'adhésion d'un esprit, d'un être rationnel, ne pourra pas ne pas susciter certaines exigences de la raison; la raison croyante cherchera à mettre de l'ordre dans les diverses expressions de la Parole divine, à les organiser sous l'égide de certains principes rationnels d'unité; mais ce sera là réflexion de la foi sur elle-même, intelligence de la foi, théologie, œuvre de systématisation rationnelle des dogmes, qui n'a rien de commun avec la démarche propre au philosophe. L'objection concédera même qu'au cours de cette systématisation, le théologien devra mettre en œuvre des connaissances acquises par la seule raison naturelle et prélevées sur les résultats du travail du philosophe; mais l'usage théologique qu'il en fera leur enlèvera leur caractère proprement philosophique; de l'aveu de saint Thomas, elles seront comme l'eau changée en vin aux noces de Cana [5]; formulées et acceptées sous la régulation de la foi, et en ce sens énoncées *dans la foi*, au surplus, mises au service des buts de la foi, constituées *pour la foi*, elles auront peut-être par là, aux yeux du croyant, gagné en certitude, elles lui paraîtront bénéficier en quelque mesure de la fermeté propre à sa croyance; mais ce bénéfice sera payé par la perte de leur pure essence philosophique; la philosophie ne peut être assumée par la théologie qu'au prix de sa propre aliénation.

L'objection, ainsi brièvement présentée, ne prend toute sa force qu'à la lumière de la conception de la philosophie dont elle s'inspire.

La philosophie s'origine à une expérience qu'a déjà bien caractérisée Platon, dans le *Théétète*, l'expérience de l'étonnement devant l'être : « il est vraiment tout à fait d'un philosophe, ce πάθος — s'étonner; car il n'y a pas d'autre départ (ἀρχή) régissant la philosophie que celui-ci » [6]. A quoi fait écho le mot d'Aristote : « c'est par et à travers l'étonnement que les hommes sont parvenus, aussi bien maintenant qu'à l'origine, au départ qui ne cesse de régir l'acte de philosopher » [7]. Avant cette expérience, l'homme pensait déjà sans

5. Texte souvent cité : Unde illi (doctores sacrae scripturae) utuntur philosophicis documentis in sacra scriptura rediguendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum (*in Boetium de Trin.*, q. 2, a. 3, obj. 5 et ad 5).

6. *Théétète* 155 d. Nous empruntons la traduction à M. Heidegger, dans *Qu'est-ce que la philosophie?* (*Was ist das — die Philosophie?*), traduit par Kostas Axelos et Jean Beaufret, Paris, 1957, p. 42.

7. *Mét.* A 2, 982 b 12 sq., cité par Heidegger, *ibid.*, p. 43.

doute, mais d'une pensée engagée, immergée dans l'étant qui est là, captive de son objet; elle prêtait attention aux déterminations de l'être, mais justement, elle n'apercevait que ces déterminations et leurs formes mutuellement limitatrices; elle n'était éveillée ni au sens de l'être, dans sa pure raison d'exister, ni à elle-même comme porteuse de cette affirmation d'existence. L'expérience métaphysique originelle la sort, précisément, de ce sommeil; elle se découvre dans sa condition de sujet pur, de moi transcendental irréductible au statut de ses objets, et en même temps, elle lui dévoile les objets et le monde sous leur formalité commune des « étants », de participation à un unique exister. Et cette double révélation s'accompagne, pour la pensée, d'un sentiment spirituel d'étonnement. Pourquoi d'étonnement? C'est que l'étant ou l'être, en se manifestant ainsi à la pensée, ne lui montre pas sa justification, son fondement, son intelligibilité; il lui apparaît comme étranger. De là vient que la pensée ne le voit pas devant elle sans poser l'interrogation : Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? En disant : et non pas rien, et non pas plutôt le néant, la pensée proclame la contingence, à ses yeux, de l'être; il semble ne comporter aucune nécessité rationnelle; c'est bien le motif pour lequel il suscite inéluctablement la question du pourquoi. La pensée est, substantiellement, cette question même. Quand il prend conscience de cette interrogation qui le constitue, l'homme s'est élevé au niveau de la pensée philosophique et métaphysique. Sans doute, l'interrogation revêtira, chez les différents philosophes, des modalités particulières. Chez Kant : Comment l'objet d'expérience en général est-il possible? Chez Maine de Biran, elle s'énoncera en termes d'existence subjective : tout enfant, il s'étonnait de se sentir exister, et l'on a dit que la profondeur de sa pensée tint au fait qu'il n'en prit jamais l'habitude. Mais nous retrouvons chez tous les métaphysiciens, par delà ces différences accidentelles, la même angoisse substantielle de l'être et devant l'être : « Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? » De cette angoisse, de ce πάθος, Platon nous disait plus haut qu'il est le commencement du philosopher. Mais remarquons qu'il faut prendre ici le terme « commencement » dans le sens fort du mot grec ἀρχή : mieux qu'un départ, c'est un principe sans cesse agissant : le pathos de l'étonnement anime la philosophie, mais non pas seulement à son éveil; il la porte et la régit de bout en bout; ou encore, comme disait Aristote, καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον : c'est à travers l'étonnement que l'on parvient, aujourd'hui comme à l'origine, à l'acte de philosopher. Ainsi, la philosophie se déploie au sein de cette angoisse de l'être; un philosophe qui cesserait de puiser à cette expérience et de se laisser commander par cette interrogation, pourrait bien dérouler des concepts et ordonner des formules, il aurait trahi sa vocation et manqué ses buts : ses syllogismes n'offriraient que des formes vides, son pseudo-savoir

n'éluciderait en aucune mesure le mystère de l'exister. Enfin — et cette notation n'est pas moins urgente — affrontée à la question : « Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? », la pensée philosophique ne peut en demander qu'à soi-même la réponse. Si la question, comme nous l'avons vu, signifie : Comment l'être se justifie-t-il rationnellement, on peut aussi la traduire en ces autres termes : comment la raison, c'est-à-dire, la pensée même fonde-t-elle cet être qu'elle met à distance de soi? Autrement dit, la pensée n'énonce pas l'interrogation métaphysique, sans énoncer en même temps sa prétention à pénétrer de sa propre lumière rationnelle le mystère de l'être; c'est en elle que se trouve la clé de ce mystère; toute soi-disant lumière qui viendrait d'en-haut ou d'ailleurs ne pourrait qu'altérer l'entreprise du philosopher.

Nous voilà, à présent, à même de comprendre comment, suivant l'objection, la philosophie est incompatible avec la croyance. Celle-ci est essentiellement remise et consentement absolu à la Parole de Dieu [8]; au surplus, à la Parole qui dit distinctement au croyant que l'être « pour autant qu'il n'est pas Dieu, est créé par lui » et que Dieu lui-même « est » comme créateur non créé [9]. Une telle prise de position exclut, et par sa forme et par son contenu, la possibilité même de la philosophie. Par sa forme : la foi, comme attitude subjective ou comme noèse, est un acte d'essentielle humilité : selon tout ce qu'elle est, elle s'oppose à la métaphysique, laquelle, nous l'avons vu, est confiance dans la seule raison, audace radicale et orgueilleuse solitude; dans l'interrogation métaphysique, le vrai fidèle ne peut que dénoncer, avec l'apôtre Paul, le délire et la folie du savoir; lui-même « se tient sur le sol très ferme de la croyance », ou, selon une autre image, « enseveli dans sa foi » (*Geborgenheit im Glauben*) [10]; et cette sécurité qu'il éprouve a son fondement dans l'autorité du Dieu qu'exalte Luther, et qui est pour lui une solide forteresse : *ein' feste Burg ist unser Gott*. Ensuite, par son contenu même, la foi récuse la philosophie : celle-ci, nous l'avons vu, est essentiellement interrogation portant sur le fondement de l'étant : « Pourquoi y a-t-il donc de l'être et non pas plutôt le néant? »; mais puisque, dans la foi, le fidèle confesse que l'être est créé par Dieu, il dénie, par cette confession même, tout droit ultérieur à l'interrogation métaphysique. « Celui qui se tient sur le sol d'une telle croyance peut sans doute d'une certaine façon reprendre (*nachvollziehen*) l'interrogation, il peut y participer (*mitvollziehen*), mais il ne peut pas vraiment s'interroger sans résigner le croyant qu'il est (*ohne sich selbst als einen Glaübigen aufzugeben*)... Il ne peut faire que comme si (*Er kann nur so tun als ob...*) »;

8. H. Birault, citant Heidegger, *loc. cit.*, p. 113.
9. Id., *ibid.*, p. 108.
10. Id., *ibid.*, p. 113.

il ne peut pas formuler réellement la question dans la plénitude de sa vertu interrogative ni dans l'angoisse qui en est inséparable; sa foi au créateur le soustrait au vertige de l'inquiétude métaphysique. Pour tout dire, l'idée d'une philosophie chrétienne ne peut être qu'une méprise (*Missverständniss*) [11].

Telle est l'objection. Si elle réussissait à se faire valoir, il ne resterait rien des perspectives prometteuses que M. Gilson ouvrait plus haut. Mais l'objection vaut-elle? Rien n'est moins certain.

Considérons de plus près l'interrogation dont on nous dit qu'elle est l'essence même de la philosophie. Elle surgit de l'absence ou de la déficience de l'intelligibilité de l'étant. Pourquoi l'esprit s'étonne-t-il en face de l'être? Heidegger le dit lui-même expressément : parce que si l'être se manifeste, s'il y a, au sens phénoménologique du mot, phénomène de l'être, cependant, ce phénomène n'apporte pas avec soi son fondement, sa justification; l'esprit le voit, mais sans percevoir sa correspondance à ses propres exigences à priori, sans reconnaître, du moins immédiatement, que l'être est conforme aux lois dictées par la raison à la possibilité de ses objets. L'être est là, tout simplement, dans une sorte d'absurdité dont l'homme ne sait pas s'il pourra jamais la lever; il nous est donné pour rien, sans raison, il est de trop, et peut-être l'est-il pour l'éternité. Mais, pour mieux dire, la source du scandale et de l'étonnement que suscite l'être n'est pas dans le fait qu'il soit, mais bien dans le fait qu'il ne soit pas ce qu'il devrait être. Après tout, la vraie forme que doit revêtir l'interrogation métaphysique n'est peut-être pas : « Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? », mais bien plutôt : « Pourquoi y a-t-il de l'être et du rien? », de l'être mêlé au rien, de l'acte, disait Aristote, composant avec la puissance. Voilà l'inintelligible, l'absurde, l'étonnement de la raison; que l'être ne lui soit donné que sous les espèces dégradées du devenir, et dans les formes éphémères dessinées par le temps qui s'en va : dans l'univers et dans l'homme, dans la nature et dans l'histoire, partout, inachèvement, échec et mort; le non-être limitant l'être, et, plus gravement, le mal mordant sur la pure substance du bien. L'intelligence est de quelque manière à la mesure de l'Existant sans limite; si celui-ci lui était donné, si elle en avait la révélation, elle serait comblée et elle se reconnaîtrait en lui; plus de question ni d'angoisse. Sans doute, elle connaîtrait encore l'émerveillement; mais émerveillement n'est pas scandale et ce n'est même pas interrogation : il n'y a que le devenir qui ne soit pas par lui-même intelligible; il est seul à susciter, dans toute sa force lancinante, la question angoissée du pourquoi.

Demandons-nous maintenant comment la foi se comporte à l'égard de cette question. Heidegger, nous l'avons vu, prétend qu'elle la supprime, et qu'en conséquence elle tarit à sa source la philosophie. C'est

11. Cf. *ibid.*, pp. 108-109.

ce qu'il nous faut contester. Il est vrai que parmi les divers énoncés de sa croyance, le fidèle profère celui d'un monde créé par Dieu; sous l'autorité de Dieu qui l'atteste, le croyant proclame que l'être fini a son fondement et sa justification en Dieu : « Je crois en Dieu le Père, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ». Mais remarquons bien que le chrétien croit en cette fondation divine; il la croit, il ne la voit pas; la révélation n'en apporte pas l'évidence rationnelle; autrement dit, précisément parce que l'affirmation du croyant : Dieu a créé le monde, est une croyance de l'homme, c'est-à-dire une acceptation sur la base de la Parole divine, elle n'est pas, comme telle, une vue et une affirmation de la raison en tant que raison. Sans doute, en formulant sa croyance, l'esprit en saisit de quelque manière le sens; il entend ce qui lui est dit; autrement sa profession de foi ne serait q'un vain mot, un son qui frappe l'air sans arriver jusqu'à lui. Allons même plus loin : la croyance chrétienne en Dieu auteur du monde est riche d'un sens plénier, auquel la raison, laissée à elle-même, ne pourrait jamais accéder : de par la révélation nous apprenons que la création du monde s'insère dans une économie de salut : l'univers humain, nous dit l'Ecriture, a été appelé à l'existence par un dessein divin d'amour et de miséricorde, par la volonté de Dieu de s'unir à nous dans le Christ. Ainsi, le croyant confère à son affirmation du monde créé par Dieu une portée et une signification sotériologique qui transcende les possibilités de notre raison naturelle. Mais autre chose est saisir et comprendre le sens, même simplement naturel, d'une affirmation, autre chose voir que cette affirmation est exigée par la raison même; cette vision du caractère rationnel de l'énoncé : Dieu a créé le monde, la raison ne l'obtient pas par sa foi au Dieu créateur. Comment pourrait-on en douter? Si, dans l'acte même où elle se constitue, la foi en Dieu créateur faisait voir à la raison comme raison qu'il en est ainsi et que Dieu est bien en effet l'auteur du monde, en ce cas, la foi se supprimerait elle-même; il n'y aurait plus croyance mais évidence et savoir. Ainsi la croyance n'apporte pas avec soi la science [12]. C'est bien pourquoi la raison du croyant demeure, en tant que raison, entièrement sur sa faim. Cette blessure infligée au cœur de l'esprit par l'être ou mieux par la finitude de l'être, cette

12. On n'en conclura pas que la foi au Dieu créateur ne puisse coexister, dans un même esprit, avec la connaissance rationnelle de la création. Sans doute, nous lisons, chez saint Thomas, dans le *de Veritate* « Impossibile est quod de eodem sit fides et scientia » (*De Verit.*, q. 14, a. 9, c.), mais dans la *Somme* : « sed ab uno et eodem potest haberi scientia et fides de eodem secundum quid, scilicet de subiecto, sed non secundum idem » (*S.Th., IIª IIªe*, q. 1, a. 5, ad 4). A la lumière surnaturelle de la foi, la création est connue dans son rapport à l'objet premier de la foi, Dieu sauveur, fin surnaturelle; à la lumière de la raison, elle n'est pas connue dans ce rapport. C'est ainsi que les deux sources de connaissance visent le même objet, mais non pas *secundum idem*. Voir E. Gilson, *op. cit.*, **p. 91, qui fait une distinction analogue concernant la foi du chrétien en l'existence de Dieu et la connaissance rationnelle de cette existence.**

interrogation dont on nous a dit justement qu'elle était l'essence de la philosophie, la croyance en Dieu créateur, loin de la supprimer, comme on le prétend, la maintient dans toute sa force et toute son exigence douloureuse. Non que la croyance va faire de tous les croyants des philosophes, ou qu'elle va ouvrir à l'angoisse métaphysique tel homme qui, jusqu'alors, y était fermé. Nous disons seulement que si tel esprit est naturellement et comme congénitalement sensibilisé à l'inquiétude et à l'étonnement philosophique, ce n'est pas le fait de croire qui étouffera ou même émoussera en lui cette sensibilité; la question gardera chez lui, non moins que chez l'incroyant, toute sa plénitude interrogative. Et son effort pour y répondre et l'aventure philosophique qu'il se risquera à courir n'aura rien d'un « comme si » ni d'une simulation. Tout au contraire, sera-t-elle l'entreprise pleinement sincère de la raison pour éclairer par elle-même le mystère de l'être, comme elle le veut et comme elle le doit, pour se donner ces certitudes formellement rationnelles qu'elle ne reçoit pas, comme telles, de la Parole de Dieu.

Ce qui précède concerne avant tout la foi comme noème : la foi considérée principalement comme contenu, comme affirmation, à la lumière de la révélation, du Dieu créateur ne supprime pas l'interrogation métaphysique. Mais reste à savoir si la foi comme noèse n'est pas incompatible avec la noèse de la philosophie. L'objection affirme cette incompatibilité : l'audace radicale de la requête philosophique ne peut s'associer à l'humilité essentielle de la foi; interrogation et croyance constituent, nous dit-on, « deux modalités existentielles foncièrement exclues l'une de l'autre » [13]; de l'une à l'autre, hétérogénéité si radicale qu'elles ne peuvent coexister pacifiquement dans un même esprit. Nous croyons, au contraire, pouvoir montrer que, nonobstant leur caractère spécifique irréductible, la foi et l'attitude philosophique ne s'opposent pas sous tous rapports; il y a dans la question philosophique, une sorte d'humilité analogue à celle qui caractérise la foi et peut-être même préparatoire de celle-ci; et inversement, il y a dans la croyance, exercice, engagement vécu de toute l'audace affirmative de la raison.

Tout d'abord, l'humilité rationnelle. Nous l'avons donné à entendre, l'étonnement métaphysique revêt deux formes, fait entendre deux accents : il est interrogation et scandale, et cela tient à la finitude de l'être, au rien mêlé à l'être, à la puissance limitatrice de l'acte : Pourquoi l'être compose-t-il avec le non-être? Mais l'étonnement est aussi, et peut-être surtout, admiration et émerveillement : et cela tient, sinon à la plénitude, du moins à la positivité de l'être manifesté : il

13. H. Birault, citant Heidegger, *loc. cit.*, p. 110.

y a de l'être, et non pas rien ! Or, cette connaissance originelle de l'*être* positif, qui la constitue dans son acte premier, la raison réfléchissante ne peut pas ne pas la voir comme un dévoilement, une découverte, une révélation ; c'est un don qui lui est fait, et elle se comprend elle-même comme le terme d'une générosité ; la pensée existe et vit en raison d'une manifestation de l'être ; sans doute, elle est exigence de l'intelligibilité totale de l'être et sous la motion de cette exigence, elle va procéder activement à ce qu'on peut appeler la saisie intellectuelle de l'être, enquête philosophique qui est son audace et l'expression de sa confiance en elle-même ; mais cet activisme et cette conquête sont précédés par un moment de passivité relative et d'acceptation. Disons autrement : la pensée réfléchissante se reconnaît comme ayant été d'abord introduite par une sorte de faveur gracieuse dans la dimension de la vérité. On doit même aller plus loin dans cette voie, et comprendre mieux encore l'espèce d'humilité qui constitue la raison. L'être se manifeste à l'esprit, mais en même temps il se voile, puisque, en raison de sa finitude, il apparaît comme n'étant pas pleinement intelligible ; paradoxalement, il ne se découvre pas sans s'envelopper dans son mystère. Or, ce mystère lui-même, à l'élucidation duquel la raison va s'élancer, est, pour la pensée, une sorte de question, d'interpellation que l'être lui adresse : tout notre effort rationnel en vue de l'intelligence de l'être peut se comprendre comme la réponse obéissante à un appel.

Il est curieux d'observer que, de tous les philosophes contemporains, Heidegger est précisément celui qui dégage le plus nettement ce caractère de réceptivité constitutif de la raison [14]. La question qu'il s'efforce de résoudre est celle de l'origine *en nous* de la vérité, « ce qui en nous la rend intrinsèquement possible (*ermöglichen*), bref ce qui originairement advient en nous dans l'avènement de la vérité, car cet avènement est un événement de l'existence humaine » [15]. Or, avant d'être pensée (active) sur les choses, la vérité en nous apparaît d'abord comme le fruit d'un laisser-être (*sein-lassen*) ; la part de l'homme est immense dans l'avènement de la vérité, et cependant l'homme n'en est pas purement et simplement l'auteur [16]. Considérons un énoncé quelconque : sa vérité « renvoie vers quelque événement préalable

14. Nous nous inspirons ici de l'étude de M. le Chanoine A. Dondeyne, *La différence ontologique chez M. Heidegger*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 56, 1958, pp. 35-62 ; pp. 251-293, et nous lui empruntons les textes de Heidegger dont nous faisons état dans ce qui suit.

15. A. Dondeyne, *loc. cit.*, pp. 284, 285. Le phénomène, en nous, de la vérité ne désigne pas principalement pour Heidegger le savoir scientifique, mais tout aussi bien l'œuvre d'art, l'inspiration morale, les grands systèmes métaphysiques, les grandes époques historiques et, en général, les diverses manières selon lesquelles l'homme met le monde en forme ; c'est sur la vérité suivant toute cette ampleur que porte la question de son fondement, de son origine en nous. Cfr A. Dondeyne, *loc. cit.*, pp. 280, 281.

16. Id., *ibid.*, p. 285.

du « dévoilement » (*Entbergung*), elle suppose qu'une réalité (res) soit déjà *présente à* la conscience, se montrant *comme telle,* se tenant *devant* la conscience dans l'ouvert d'un horizon, à la manière non pas d'une cause efficiente qui produit son effet sans que celui-ci y soit pour rien, mais à la manière d'une norme à laquelle la conscience pourra *librement*(?) se soumettre » [17]. Cette *présence,* à la conscience, d'un horizon de l'être qui fait que l'étant réussit à se montrer (*zich zeigt*) et a quelque chose à nous *dire,* voilà la première condition de l'avènement en nous de la vérité. Heidegger dira encore : le phénomène de la vérité présuppose, de la part du *Dasein,* qu'il soit constitutivement « la possibilité toute positive, originelle et transcendantale, de se tenir ouvert pour la rencontre de l'étant, ou, ce qui revient au même, de tenir ouvert l'horizon, dans lequel l'étant pourra être rencontré dans son être » [18] : événement originel qui donne au *Dasein* une structure en quelque sorte extatique, puisqu'il l'ouvre à la rencontre, attente de l'être qui en est aussi une sorte de pré-compréhension, puisque, grâce à elle, nous serons éclairés et guidés dans nos rapports avec les choses.

Pour comprendre sur ce point la pensée de Heidegger, on comparera le pouvoir fondamental dont il vient de parler avec ce que Kant appelait la relation à l'objet en général (*die Beziehung auf den Gegenstand überhaupt*) ou, mieux encore, avec le « *lumen intellectuale* » de saint Thomas, survivance adaptée, dans le thomisme, de l'illumination augustinienne. On sait, en effet, que pour saint Thomas, notre intelligence, bien qu'extrinsèquement dépendante d'une sensibilité, introduit elle-même, dans l'objet immanent, dans le « verbe mental » un élément supérieur, métempirique, qu'elle possède en propre, à l'état virtuel ; il y a, dans l'intellection, quelque chose d'indépendant de l'apport varié des sensations et qui se rattache à notre nature intellectuelle comme à sa source prochaine. Cet élément, ce sont les principes intelligibles, ou, si l'on veut, la forme transcendantale et analogique de l'être, non point, il est vrai, comme expression objective mais comme règle à priori, comme exigence formelle. Loin que l'expérience sensible nous apporte du dehors les premiers principes, elle leur fait seulement prendre corps en des représentations objectives. Eux jaillissent du fond même de notre nature intellectuelle : conditions à priori d'objectivité (de vérité), présentes en nous à l'état d'implicite vécu ; non point idées innées toutes faites, encore que latentes, mais dispositions d'ordre dynamique, qui exigent, pour se constituer dans la conscience, un complément matériel. « Les premiers intelligibles sont imprimés d'abord dans notre moi, comme la forme vécue d'une tendance naturelle : ils s'objectivent ensuite dans les conditions où peut s'objectiver,

17. Id., *ibid.*, p. 277.
18. Id., *ibid.*, p. 278.

pour nous, la forme d'une pareille tendance, c'est-à-dire, en se révélant, par connaturalité, dans les objets mêmes qu'échelonne l'exercice concret de cette tendance » [19].

On verra dans cette possession vécue des premiers principes, le correspondant thomiste de l'attente de l'être dont Heidegger nous dit qu'elle est, en nous, la condition transcendantale de l'avènement de la vérité. Mais, à son propos, Heidegger souligne un trait que nous tenons ici particulièrement à recueillir : « l'initialité par laquelle l'homme projette autour de lui un horizon de rencontre, l'homme n'en est pas lui-même le fondement dernier » [20]; la structure extatique de l'*Existenz* ne signifie pas seulement la sortie de soi vers les choses, mais plus profondément, « la possibilité d'écouter l'Etre, de se laisser interpeller par l'Etre, d'être fidèle à un appel de l'Etre » [21]; bien sûr, nous ne pourrons nommer l'Etre qu'au terme d'un long chemin; et cependant, ce terme est le point de départ de ce chemin, « car, comme le disait déjà Platon, nous ne pourrions nous mettre en route pour la recherche de l'Etre, si nous ne l'avions déjà en quelque manière trouvé » [22]; et l'on traduirait mieux la pensée de Heidegger en disant : si l'Etre ne nous avait déjà trouvés. On l'a rappelé tout à l'heure, le schème de lumière (*Lichtung*) a été employé traditionnellement, depuis saint Augustin et sa théorie de l'illumination, pour exprimer la communication de l'Etre à l'Esprit; mais Heidegger observe que le schème de parole n'est pas moins heureux : « le mot « langage » peut devenir un nom pour « désigner », c'est-à-dire pour nous rendre plus proche l'essence de l'Etre et de la vérité » [23]. Dans l'avènement de la vérité par l'accomplissement de la pensée, c'est l'Etre même qui « se donne »; à l'origine de l'activité de l'esprit, il faut reconnaître une communication. « *Es gibt das Sein* » : « Cette expression « *Es gibt* » veut dire que l'Etre est le donateur et le don, elle désigne « l'essence de l'Etre, essence qui donne, qui accorde sa vérité » [24]. Et c'est par refus d'être attentif à ce don originel de l'Etre, de se tenir dans le voisinage de l'illumination de l'Etre que l'homme reste l'esclave des choses et des idées courantes sur les choses et les empêche de surgir dans leur être essentiel [25]; comme il empêche aussi par là le surgissement de son être vrai et de sa propre authenticité.

Ainsi, Heidegger reconnaît au cœur de la pensée, une sorte de saisie de l'esprit par l'Etre (condition de la saisie de l'être par l'esprit), une faveur reçue dont l'esprit possède quelque conscience. Cela étant,

19. J. Maréchal, *Le Point de départ de la métaphysique*, Cahier V, Bruxelles, 1949, p. 437; cfr aussi pp. 434-436.
20. A. Dondeyne, *loc. cit.*, p. 282.
21. Id., *ibid.*, p. 282.
22. Id., *ibid.*, p. 283.
23. Id., *ibid.*, p. 287.
24. Id., *ibid.*, p. 289.
25. Id., *ibid.*, p. 292.

on comprend mal son opposition entre la raison et la foi, comme entre l'audace radicale d'une part et la soumission essentielle d'autre part; *déjà dans la raison, se vérifie une authentique acceptation.*

Certes, il faut se garder ici d'une confusion qui serait dommageable pour l'une et l'autre; il y a des risques certains à traduire l'attitude radicale de la raison en termes de *foi philosophique*; on serait tenté d'aller si loin dans cette voie, d'exalter à ce point le caractère d'audition vérifié par la raison qu'il lui serait réservé et que l'audition propre à la foi chrétienne cesserait d'être définissable; peut-être même, une fois engagé sur cette pente, irait-on jusqu'à penser que la foi chrétienne, par les contenus objectifs qu'elle se donne, par les représentations sur lesquelles elle arrête le regard du croyant, menace d'étouffer l'appel de la transcendance et la « voix de l'Etre », cette voix qui se notifie à l'esprit avant toute pensée objectiviste; on dirait alors de la foi dogmatisante et endoctrinante qu'elle n'a plus rien d'une réponse à l'authentique Parole de Dieu, précisément pour le motif que, se présentant sous la forme d'une doctrine, elle serait le fruit de la pensée activiste, constructrice d'objets sur lesquels nous avons prise, évacuatrice par là même du mystère et de « l'englobant » [26]. Pour parer à ces dangers non illusoires, il faudra observer que si « la voix de l'Etre » résonne au cœur de l'esprit, cependant son langage n'est qu'*indirect*, comme est indirecte aussi notre audition. L'Absolu ne se signifie à la raison naturelle qu'à travers des participations créées (dont l'indice de transcendance ne peut, au surplus, être déchiffré que moyennant *l'activité* de cette même raison); et dans cette signification médiate l'Absolu ne suscite en nous ni un pouvoir naturel ni une exigence d'atteindre à la possession de Dieu en lui-même; tout au contraire, on pourrait montrer — et les théologiens chrétiens n'y manquent pas — qu'il y a, à la source de la foi surnaturelle, une communication déjà *immédiate* de Dieu lui-même, une présence obscure de la vérité première qui s'atteste [27]; de sorte que,

26. Ce terme d'« englobant » renvoie à K. Jaspers, auquel il est emprunté, comme aussi le terme de « foi philosophique ». Sans vouloir prêter à Jaspers l'objection contre la foi chrétienne telle que nous la formulons (hypothétiquement) dans notre texte, nous dirons pourtant qu'il formule une objection très semblable; c'est du moins ce que nous croyons lire dans B. Welte, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1958, pp. 47 suiv. Dans cet ouvrage, le P. Welte cherche à justifier le terme de foi philosophique par le fait que l'adhésion concrète et personnelle aux raisons qui prouvent Dieu comporte une coopération décisive de la volonté; elle s'effectue sous l'*imperium voluntatis*; c'est par là qu'elle offre analogie avec la foi théologique et qu'elle mérite elle-même d'être appelée « foi » (cfr pp. 224 suiv.). Dans la mesure où nous accepterions ce terme pour qualifier l'adhésion naturelle à Dieu, nous préférerions en fonder la légitimité sur le fait qu'il y a, dans la raison comme telle, une puissance d'accueil préparatoire à l'accueil qu'est essentiellement la foi surnaturelle.

27. Immédiation qui n'est pas toutefois l'immédiation absolue de la vision béatifique. Nous dirons plus loin en quoi elle s'en distingue : cfr infra, pp. 914-915, n. 33.

dans la foi surnaturelle seulement, se vérifie authentiquement le caractère de révélation et de parole divine et son caractère corrélatif d'audition. A quoi, il faut encore ajouter que dans la raison, l'accueil de l'Etre n'a rien de la liberté qui caractérise l'accueil de la Parole par la foi. Mais, par ailleurs, ces distinctions une fois bien assurées, et notamment ce statut adéquat d'audition une fois bien réservé à la foi surnaturelle, rien n'empêche de reconnaître à la raison même la condition, à un degré amoindri, d'une fonction réceptive de l'Absolu; c'est ce que font les philosophes et les théologiens chrétiens lorsqu'ils voient dans la possession naturelle et vécue des premiers principes une certaine similitude participée de la lumière incréée, une certaine « impression de la vérité première » [28], et mieux encore lorsqu'ils les comprennent comme la forme, comme la spécification d'une tendance naturelle à la possession de Dieu lui-même; selon l'activité des premiers principes, observent-ils, c'est à Dieu lui-même, à posséder en lui-même, que tend notre raison naturelle; désir naturel, conditionné et inefficace, mais réel, de la vision béatifique. Par là, par cette attraction que Dieu exerce au plus profond d'elle-même, et dont elle réussit à prendre conscience, la raison possède et reconnaît sa condition originelle de faculté réceptive; elle se sait aussi, elle se sait déjà, comme raison, « patiens divina » [29]; et c'est, du reste, en vertu de cette passivité constitutive, que l'homme est ouvert et comme préparé à la passivité surnaturelle à laquelle il lui faudra s'abandonner dans le don éventuel de la vision béatifique et de sa phase inchoative qu'est la foi; de telle manière que s'il n'y avait déjà, dans la raison comme telle, une motion divine subie et confusément reconnue, il n'y aurait pas d'avènement possible, en l'homme, pour la faveur surnaturelle de la présence immédiate de la transcendance.

On le voit donc, la note d'humilité, si distinctive, dit-on, de la croyance ne lui est pourtant pas tellement propre qu'on n'en trouve aucune analogie, aucun prélude dans la raison même; c'est vrai que la raison

28. Saint Thomas, *S.Th.*, 1, 84, 5, c : « Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati »; *S.Th.*, 1, 88, 3, ad 1 : « ...ipsum lumen intellectus nostri... quaedam impressio veritatis primae ».

29. On ne remarque pas assez que lorsque saint Paul, *Rom.*, I, 18 suiv., parle de la connaissance que nous avons de Dieu à partir de ses œuvres, il la présente comme le fruit d'une manifestation que Dieu fait de lui-même : « Car ce qui se peut connaître de Dieu est pour eux manifeste; Dieu lui-même le leur a manifesté. Depuis la création du monde, en effet, son être invisible, puissance éternelle et divinité, se laisse voir à l'intelligence par ses œuvres ». Traduction empruntée à H. Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine*, Paris, 1957, t. III, p. 114, chez qui nous lisons encore, p. 103 : « Le pouvoir naturel de connaître Dieu vient à l'homme de ce que Dieu le crée à son image. L'exercice de ce pouvoir traduit immédiatement la *saisie de notre intelligence par Dieu lui-même* (nous soulignons). On doit donc dire avec Barth, qui rejoint ici l'enseignement commun des Pères de l'Eglise : nous ne pouvons connaître Dieu que par Dieu ».

est interrogation radicale; mais cette question ne surgit qu'à l'intérieur d'une faculté rationnelle, elle-même foncièrement humble et accueillante; et l'on n'est pas autorisé à prétendre que la noèse de la foi, par son caractère de réceptivité essentielle, soit entièrement hétérogène à la noèse philosophique et en exclue, comme à priori, la présence et le plein épanouissement.

Mais pas davantage l'audace affirmative n'est-elle si propre à la raison qu'on n'en trouve rien dans la noèse de la foi.

L'audace de la raison consiste dans sa juste prétention à pénétrer de sa propre lumière rationnelle le mystère de l'être. Si nous n'avons pu que laborieusement démontrer un certain caractère d'humilité immanent à la raison, toute peine nous est épargnée ici : la volonté de la raison de répondre par elle-même à la question : qu'est-ce que l'être?, et les différents essais historiques de réponse, tout cela est immédiatement apparent. Tout au contraire, l'attitude de foi consiste en une pure acceptation, par l'esprit, de la Parole divine; c'est, essentiellement, à l'autorité de Dieu que le croyant fait confiance. L'objection reprend donc ici son avantage; elle veut bien concéder qu'on a justement fait valoir la compatibilité d'une certaine humilité de la raison avec celle de la foi; mais il reste que la noèse de la raison se distingue par une audace conquérante totalement étrangère à la foi, et dont la foi est même en quelque sorte le refus.

Mais on peut montrer qu'ici aussi l'objection n'a guère pour elle qu'une apparence de solidité.

Sans doute, dans la foi, l'homme se soumet à l'autorité de Dieu révélant, mais celle-ci n'exerce pas une telle emprise sur l'esprit qu'elle lui impose une attitude de pure passivité. Soumission, certes, mais soumission active, dans laquelle le croyant engage toute l'intrépidité de la raison. Il s'agit, en effet, pour lui, de reconnaître la manifestation de Dieu à travers ses œuvres spéciales, l'histoire d'Israël et la réalité humaine de Jésus-Christ, et de confesser en elles l'action de Dieu. Or, s'il est vrai que cette confession ne peut s'effectuer qu'à la lumière surnaturelle de la foi — dont on dira plus loin la fonction spécifique — il faut aussi remarquer qu'elle n'en met pas moins en exercice la lumière simplement naturelle de la raison. Pas de croyance authentique où n'entre à titre de condition — mais de condition toujours actuellement posée — une affirmation, un jugement d'être prononcé sur l'action divine, jugement dans lequel nous rapportons cette action aux exigences à priori dictées par l'esprit à la possibilité de l'être, pour professer qu'elle s'y conforme et y satisfait. Il y a plus : l'adhésion de foi exerce déterminément une référence à l'Absolu affirmé d'une manière vécue par l'esprit. Lorsque nous énonçons, dans la foi : c'est Dieu qui parle en Jésus-Christ, nous rapportons cette Parole à l'Absolu déjà inscrit en nous, nous énonçons qu'elle vérifie

les caractères d'un Dieu dont nous posons naturellement l'affirmation d'existence, nous reconnaissons Dieu comme Dieu, comme le Dieu dont nous portons déjà de quelque manière la vivante image; et c'est grâce à ce rapport au Dieu vécu que le Dieu de la révélation et de la foi prend un sens *pour nous* et devient *notre* vérité. Autrement dit, pas d'adhésion possible à la théologie révélée sans exercice d'une théologie naturelle; sans doute, cette dernière n'a nul besoin d'être explicitée; il n'est pas requis que nous en prenions une conscience réflexe; encore moins faut-il qu'elle ait été, au préalable, en quelque sorte thématisée sous forme de philosophie, de connaissance rationnelle organisée; mais encore faut-il qu'elle soit d'abord vécue, à l'état implicite, par notre raison; faute de quoi, l'affirmation du Dieu révélé n'aurait aucune signification pour nous et ne serait pas vraiment nôtre. Karl Barth a opposé ici une objection : il y a, dit-il, dans la foi, miracle de la révélation et de la grâce, et c'est ce miracle, qui, s'emparant de mon esprit et se le soumettant, lui confère le vrai sens du mot Dieu, sens absolument ignoré jusqu'alors. Mais cet appel au miracle ne résout rien; la question rebondit : Comment pouvons-nous prononcer que notre foi est l'effet d'un miracle, c'est-à-dire une action de *Dieu* (et non notre décision humaine arbitraire) sans la rapporter au Dieu vécu. « Hors d'une connaissance naturelle de Dieu (si implicite qu'elle demeure), nous n'aurions aucun principe judicatoire permettant de fonder en vérité la reconnaissance d'une révélation divine dans l'histoire; rien ne nous autoriserait à affirmer que le Dieu de la Bible est bien notre Dieu » [30]. Ainsi dans la noèse de la foi, l'esprit ne reconnaît pas la révélation divine sans la référer à ses propres exigences constitutives, à sa réaction naturelle totale sur l'être, voire à son appréhension naturelle de l'Etre absolu [31]. La foi, œuvre de l'Esprit en nous, implique la collaboration de notre raison, grâce à quoi sa signification, si infuse, si donnée qu'elle soit par la grâce, ne nous reste pas extrinsèque, mais devient *notre* sens, et constitue notre vérité. La théologie protestante incline, dans son ensemble, à méconnaître ces assises rationnelles de la foi chrétienne; et c'est peut-être pour s'être référé à la conception protestante de la foi, que Heidegger a séparé absolument — à tort, nous venons de le voir — le mode existentiel de la foi et celui de la raison.

Ces vues sur l'engagement de la raison dans l'adhésion de foi nous permettent de découvrir les ultimes racines de la théologie, entendue comme réflexion rationnelle, méthodique et organisée, sur le conte-

30. H. Bouillard, *op. cit.*, p. 102.

31. Sur la question de savoir comment par cette référence de la révélation à l'instance de la raison naturelle, aucune atteinte n'est portée à la souveraineté absolue de la Parole de Dieu, nous nous permettons de renvoyer à notre article *La foi comme événement et comme signification*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. 81, 1959, p. 379 et p. 382.

nu de la révélation. Dans l'acte de foi, disions-nous, l'esprit n'obéit pas à la révélation sans l'avoir d'abord rapportée à ses exigences naturelles. Mais ce qui est vrai de l'avènement de la foi, vaut aussi de sa conservation et de son épanouissement dans l'esprit : les mêmes exigences rationnelles, après s'être imposées à la genèse de la foi, continuent à se faire valoir : elles s'appliquent au contenu de la parole de Dieu; elles suscitent dans l'esprit le besoin de faire apparaître, dans toute la mesure possible, l'intelligibilité humaine de cette Parole; en particulier, elles lui demandent d'en manifester la cohérence; il fallait que le Dieu de la révélation apparût comme satisfaisant à la requête naturelle de l'être; il faut maintenant qu'il se montre comme satisfaisant à la requête non moins naturelle de l'unité; autrement dit, parce que la foi est l'acte d'un être *rationnel*, elle aspire à toute la plénitude intelligible possible, à toute la vérité et à toute l'unité vérifiable au plan même de la raison. Dès avant la première adhésion de la foi, la raison énonçait une certaine conformation de la Parole à ses propres normes; elle déclarait que la révélation obéit aux requêtes qu'elle-même dicte au réel; voici qu'à présent la raison poursuit et prolonge ses exigences; elle demande au réel révélé de se laisser éclairer par des analogies prélevées dans les dimensions de la nature (de la nature interprétée par la raison), de manifester l'harmonie de ses parties, ou tout au moins, dans ses dogmes les plus suprarationnels — songeons au mystère de la Trinité — de ne pas se laisser convaincre de contradiction; la théologie, comme science, naît de cette requête prolongée; foi et raison composent ainsi, dans l'esprit du croyant, une sorte de symbiose; à l'intérieur de celle-ci, c'est l'élément proprement rationnel qui appelle et exige la théologie comme science; l'élément de foi formellement surnaturel, appelle, quant à lui, l'expérience mystique et son couronnement, la vision intuitive de Dieu.

De tout cela résulte que la noèse de la foi n'est pas absolument étrangère, comme on le prétend, à l'audace constitutive de la raison; elle n'existe que dans l'exercice, implicite et latent, de cette audace.

Cependant, ainsi formulée, notre conclusion n'offre pas toute la rigueur souhaitable. A force de souligner l'engagement de la raison dans la foi, nous risquerions de les confondre l'une et l'autre. Il importe ici aussi de dissiper toute équivoque et de bien marquer la spécificité de la croyance. La foi est essentiellement soumission à Dieu, acceptation de s'en remettre, pour la possession de la vérité dernière, non pas aux évidences rationnelles, non pas aux conquêtes de l'esprit, mais à la pure attestation de la Parole divine. Croire, c'est reconnaître et confesser l'existence d'un au-delà de notre monde immanent, au-delà qui nous attire comme le lieu de notre véritable achèvement; et surtout — caractère qu'il faut souligner entre tous — c'est *motiver* cette reconnaissance non point par les conclusions d'une investigation rationnelle (même si celle-ci figure, dans la genèse de la foi, à titre

l'au-delà nous fait de lui-même, c'est affirmer pour le pur motif, intériorisé, « de l'autorité de Dieu révélant ». C'est à cette motivation que la foi doit son statut propre de croyance, d'acte religieux, unitif, théologal; c'est elle qui donne à l'esprit de vivre déjà, inchoativement, de la vie de Dieu, de connaître non plus en raison de ses évidences et de son propre conseil, mais par participation à la connaissance divine elle-même. Il est vrai, la foi dont nous venons de parler ne constitue guère que ce qu'on a appelé une « acceptation générale du surnaturel » [32]. Or la foi chrétienne est assentiment déterminé à la doctrine proposée extérieurement par l'Eglise au nom de la garantie divine. Mais cet assentiment lui-même est conçu par les sources chrétiennes comme un acte théologal, comme un jugement dont la motivation propre n'est pas à prélever sur une argumentation rationnelle. « Heureux es-tu Simon BarJona! Car tu tiens cette révélation non pas de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les Cieux » (*Mt* 16, 17). Cette parole du Seigneur à laquelle font écho bien d'autres textes de l'Ecriture et de la Tradition (que l'on se rapporte à la doctrine paulinienne de la confession du Christ « dans l'Esprit ») vise, non pas simplement l'acceptation générale du surnaturel, mais la confession bien déterminée du *Credo* chrétien ou tout au moins d'un de ses dogmes majeurs : la messianité, ou même, la filiation divine de Jésus-Christ; c'est cette foi dogmatique et doctrinale dont on nous dit qu'elle a pour raison formelle, non point une dialectique de la raison naturelle (la chair et le sang), mais l'action intime du Père, l'inspiration du Saint-Esprit. Ainsi l'assentiment déterminément chrétien ne vérifie pas la condition de la « croyance » religieuse, s'il n'est pas lui-même assumé et animé par la motivation intérieure dont nous disions qu'elle était celle de l'acceptation du surnaturel en général; point de profession chrétienne authentiquement croyante qui ne se suspende à une communication intime de la Parole. Communication dont les théologiens thomistes ajoutent, toujours sur la base de l'Ecriture, qu'elle s'opère sous la forme d'une attirance exercée par Dieu lui-même (*Jo.* 6, 44 : Nul ne peut venir à moi si mon Père qui m'a envoyé ne l'y attire), d'une invitation infuse à nouer avec l'Au-delà les liens d'intimité tels que les annonce le message chrétien. Et avec ces mêmes théologiens, il faut même aller jusqu'à dire que la reconnaissance de l'attestation divine en faveur du message, telle que cette attestation s'incarne dans les signes extérieurs de la crédibilité et s'y offre à l'interprétation de notre raison, n'entre, à aucun titre, dans la motivation formelle de la foi [33]. Cette reconnaissance rationnelle peut bien fonder et fonde en

32. Cfr Ed. Dhanis, S. J., *Le problème de l'acte de foi*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. LXVIII, 1946, p. 35, qui renvoie à l'ouvrage de M. le chanoine R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1945, pp. 729 suiv.

33. On voudra bien le noter, nous parlons ici du seul motif *formel* de la foi, que nous distinguons du motif de l'*exercice* même de l'acte de foi. D'une manière générale, on entend par motif formel d'un assentiment, le principe objectif

effet le jugement de crédibilité; elle ne noue pas l'adhésion de foi proprement dite. Sans doute, des théologiens catholiques professent une opinion différente, et le magistère leur laisse sur ce point leur liberté; le motif formel de la foi est l'attestation divine; or celle-ci ne se notifie, disent-ils, au chrétien, que dans les signes présentés au déchiffrement de la raison. Mais il est permis de penser, avec les thomistes, que cette opinion menace le caractère religieux et théologal, exigé par les sources, de la foi. Si l'adhésion au dogme chrétien s'appuie, en une mesure quelconque, sur le discernement rationnel de la Parole dans les signes, autant dire que la profession de foi chrétienne n'est plus autre chose qu'un acte de la raison : le chrétien fonde sa foi sur le fait de sa perception *rationnelle* des preuves; il croit pour le motif d'une argumentation dont sa raison mesure le poids; c'est-à-dire qu'en fait il ne croit pas, il voit, ou du moins il ne fait confiance qu'à sa propre sagesse. Pour éviter cet écueil de leur système, certains théologiens, il est vrai, invoquent ici la lumière surnaturelle de la grâce; ils disent que la lecture rationnelle des preuves n'est pas moralement possible sans l'illumination de l'Esprit; au sur-

---

duquel se noue en elle la synthèse du sujet et du prédicat. C'est ce motif qui spécifie un assentiment, qui lui donne sa place dans l'échelle de nos connaissances, qui en fait, selon les cas, une connaissance scientifique, métaphysique, religieuse. De ce principe objectif qui donne à un assentiment sa « forme » intellectuelle, il faut distinguer les divers mobiles, intellectuels, volontaires, affectifs, qui commandent éventuellement, dans le sujet concret, la position, l'exercice de cet assentiment. En ce qui regarde l'assentiment de foi chrétienne, il est hors de doute que la perception des « motifs de crédibilité », et l'appréhension rationnelle du témoignage divin dans les signes, dont nous avons dit qu'elle ne constitue pas le motif formel de la croyance, figure néanmoins parmi les mobiles subjectifs qui commandent la position, l'exercice de la foi : C'est — en partie du moins — à la lumière des raisons de croire (crédibilité rationnelle) que la volonté se détermine à impérer l'acte de foi : ainsi l'atteste l'expérience de tout croyant. Quant au motif formel de la foi chrétienne, nous avons employé, à son propos, le mot d'attirance, suggéré par l'Ecriture; mais ici aussi, il importe d'apporter une précision : si nous désignons, par ce mot, la sollicitation surnaturelle suscitée par Dieu en notre esprit, ainsi comprise, l'attirance n'est nullement le motif formel de la foi; en d'autres termes, nous ne croyons pas parce que notre raison reconnaît, ou reconnaîtrait, comme surnaturel l'effet créé de l'attrait; le penser serait revenir à la fausse conception de la foi que nous voulons précisément écarter : notre foi serait fondée sur notre interprétation rationnelle d'un signe, — dans l'espèce, d'un signe intérieur : ce ne serait plus croyance, ce serait sagesse simplement humaine. En vérité, le motif formel de la foi n'est plus rien de créé, c'est Dieu lui-même, mais Dieu invitant et attirant à lui-même (et attirant au *Credo* chrétien comme au moyen de s'unir à lui), et par là même témoignant et se témoignant, se rendant présent à l'esprit sous les espèces et par la médiation d'une sollicitation intérieure; médiation, cependant, qui n'a rien d'un moyen objectif de connaissance; répétons-le, l'attrait éprouvé n'est pas un terme d'abord connu d'où nous inférerions rationnellement la divinité de son principe; si nous l'appelons une médiation, c'est parce que c'est en lui seulement que Dieu s'atteste et s'unit lui-même à notre esprit (par delà toute activité naturelle de la raison), en attendant de se révéler dans l'exclusion de tout moyen terme (*medium in quo* et *medium quo*), dans l'immédiation absolue de la vision béatifique. (L'on voit par là que quand nous parlions plus haut, p. 909 d'une communication immédiate de Dieu dans la foi, nous l'entendions d'une communication excluant toute médiation ob-

plus, ajoutent-ils, cette lecture ne met pas en œuvre des raisonnements explicites; comprenons-la comme une inférence spontanée et immédiate, une sorte d'intuition surnaturelle du fait de la révélation. Mais ces palliatifs ne leur sont d'aucun secours; il reste, dans leur système, que la lumière surnaturelle n'intervient que pour rendre possible la perception *rationnelle* des motifs de crédibilité, pour fournir à la *raison* la capacité de lire des *preuves*, et de se donner des arguments; et si l'inférence est immédiate, il reste qu'elle appartient à un ordre de science, et non pas à l'ordre de l'activité religieuse [34]. Ainsi, malgré le détour de l'illumination de l'Esprit, et malgré le recours à « l'intuition », ces théologiens offrent, de la foi chrétienne, une conception qui en fait une simple conviction rationnelle. Ils ne réussissent pas à distinguer foi et raison, à assurer à la foi le statut théologal que les sources lui reconnaissent.

Ce bref rappel de la théologie thomiste de la foi était nécessaire pour assurer la spécificité de la croyance et de la raison. Mais cela dit, nous pouvons revenir, en toute sécurité, aux notations qui avaient fait l'objet de notre propos, avec l'avantage, par surcroît, de pouvoir leur donner une expression plus précise. Nous avons dit plus haut que la foi chrétienne engageait, dans son exercice, toute la plénitude affirmative de la raison, nous avons même été jusqu'à reconnaître une sorte de judicature exercée par la raison sur le fait et sur le contenu de la révélation. Tout cela reste vrai, et ce que nous venons d'énoncer au sujet de la spécificité de la croyance ne nous demande pas d'en rien retrancher. Cependant, nous savons à présent que la foi, considérée *formellement* et en elle-même, n'est, en aucun cas, une synthèse judicative nouée par des preuves. Si donc nous persévérons, comme il le faut, à parler d'un engagement de la raison dans la foi, nous l'entendons de la foi, non pas formellement, mais concrètement et intégralement considérée : bien que la foi ne soit pas motivée formellement par des arguments de raison, il n'est aucune adhésion de foi, aucun exercice de la vertu de foi qui ne s'effectue sans une affirmation rationnelle, au moins préalable, de la crédibilité; et en particulier, il n'est aucune croyance au fait de la révélation (« Dieu a parlé »), qui n'implique, non pas comme sa forme, mais comme sa condition transcendantale, l'affirmation naturelle vécue de Dieu, et qui n'exerce une référence à cette affirmation naturelle. En bref, l'audace affirmative de la raison n'entre pas dans la noèse formelle, mais bien dans la noèse concrète de la foi, ou si l'on préfère, dans les conditions de son exercice. Et cela suffit pour qu'il soit vrai d'affirmer qu'une critique de la foi — et nous entendons par là précisément une science des conditions à priori de la foi surnaturelle — exige, pour pouvoir se constituer pleinement, une critique de la raison même; puisque l'acte

34. Cfr Ed. Dhanis, *ibid.*, p. 36. C'est l'objection que M. R. Aubert oppo-

de foi ne peut pas se poser sans exercer notre réaction naturelle sur l'être, et même, nous l'avons vu, notre affirmation naturelle de Dieu, nous ne pourrons nous éclairer sur sa constitution intrinsèque, sans chercher à nous éclairer sur le sens et les fondements de cette affirmation naturelle. C'est dire que le théologien ne peut faire l'économie de la philosophie; pour aller jusqu'au bout de sa tâche propre, il a besoin de la réflexion du philosophe; et, notons-le, ce recours à la philosophie ne nous est pas apparu nécessaire, ici, au titre du *noème* de la foi, c'est-à-dire au titre de l'organisation rationnelle du donné révélé (bien que, à ce titre aussi, la philosophie soit indispensable au théologien), mais bien au titre de la *noèse* de la foi surnaturelle : c'est pour définir adéquatement le statut de cette noèse que le théologien doit instituer une critique de la raison.

En conclusion d'ensemble : on n'estimera pas que foi et philosophie constituent deux modalités existentielles mutuellement exclusives; ni par son contenu noématique ni par son statut noétique la foi n'est incompatible avec l'interrogation métaphysique; et elle ne menace nullement, chez le croyant, l'authenticité de sa philosophie éventuelle.

Elle la menace d'autant moins que le croyant n'est pas tenu de philosopher dans le seul dessein de mettre la philosophie au service de la foi et de la théologie. Comme philosophe, il est vrai, il doit se laisser guider par sa foi et en accepter la régulation [35]; mais prendre la foi pour guide n'est pas la prendre pour fin; sa condition de chrétien n'oblige, en aucune mesure, le croyant à concevoir la philosophie comme une œuvre qui n'aurait pas, en elle-même, sa valeur et sa beauté propre. Sans doute la communauté de la foi — l'Eglise — organise les études philosophiques de ses aspirants au sacerdoce en fonction des besoins de la foi; en tant que témoin de la Parole de Dieu, le prêtre a recours aux lumières de la raison naturelle dans la seule mesure où elles lui permettent, pour lui-même et pour les autres, une meilleure intelligence de sa croyance; or, une telle subordination dans l'ordre des fins ne manquera pas de donner à cette philosophie ecclésiastique un accent propre, une structure spécifique; mais puisque les chrétiens n'ont pas tous à assumer la charge du témoignage proprement sacerdotal, il faut admettre qu'il y a place, parmi eux, pour une pensée philosophique simplement telle et n'ayant sa fin qu'en elle-même; exactement comme il y a place aussi pour une science pure ou pour un art qui n'est pas proprement religieux. Mais pour n'être pas nécessairement rapportée à l'intelligence de la foi comme à sa fin, cette philosophie n'en sera pas moins, par elle-même, un hommage à Dieu et au Christ, en qui toutes choses ont été créées; toutes choses, et assurément aussi la raison.

Eegenhoven-Louvain L. MALEVEZ, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.