



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

90 N° 4 1968

Un essai d'anthropologie philosophique

Paul TOINET

p. 411 - 418

<https://www.nrt.be/fr/articles/un-essai-d-anthropologie-philosophique-1426>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Un essai d'anthropologie philosophique

En ces quelques pages, je me propose d'introduire d'éventuels lecteurs au livre paru récemment sous le titre *L'homme en sa vérité*¹. Tâche à peine moins difficile que la rédaction même de l'ouvrage, et, à certains égards, plus compromettante. L'épreuve, heureusement, sera pour eux et pour moi de courte durée.

Plutôt qu'une présentation de l'ensemble de cet essai d'anthropologie philosophique (ce qui risquerait d'obscurcir davantage les choses à force de condensation), ceux que ne rebuterait pas une lecture patiente de ce genre d'ouvrage attendent de l'auteur quelque chose comme une déclaration d'intention. Effectivement, la meilleure manière pour lui d'obtenir le crédit dont il a besoin de la part du lecteur, c'est encore de dispenser celui-ci de certaines perplexités, de certaines hésitations quant au sens et à l'enjeu de l'entreprise. Il me faudra donc, tant pis, parler à la première personne, et donc risquer. — Risquer quoi ? — Justement, les réactions, cette fois plus tranchées et peut-être plus difficilement réversibles, des lecteurs. Je ne sais si beaucoup prennent allégrement ce risque. Pas moi, en tout cas.

L'homme en sa vérité, ainsi qu'*Existence chrétienne et philosophie*², qui l'a précédé, sont, malgré l'aspect d'abstraction, les suites méthodiquement réfléchies d'une *pratique*. Pratique de l'enseignement de la philosophie en contexte de Grand Séminaire. Ce fait a son importance.

Un prêtre qui enseigne la philosophie dans un Grand Séminaire se trouve normalement en relation avec divers ordres de problèmes, qu'il a avantage à ne pas dissocier, de manière à en saisir lentement les implications communes. D'abord, bien entendu, le problème de sa compétence professionnelle. Il lui faut acquérir une culture philosophique honnête, et pas trop localisée. Cette culture doit lui permettre de fréquenter la pensée de Platon comme celle de Plotin ; celle d'Augustin comme celle de Thomas d'Aquin ; celle de Descartes comme celle de Marx ou de Merleau-Ponty ; celle de Gilson comme celle de Ricoeur. Le danger ? Celui de l'éclectisme, mais il n'est pas fatal d'y succomber. L'avantage ? Celui de réfléchir dans l'axe d'une tradition continue. Impossible de croire en toute bonne foi que la raison

1. P. TOINET. — *L'homme en sa vérité*. Essai d'anthropologie philosophique. Coll. Présence et pensée. Paris, Aubier, 1968, 20 × 13, 524 p.

2. P. TOINET. — *Existence chrétienne et philosophie*. Essai sur les fondements de la Philosophie chrétienne. Coll. Présence et pensée. Paris, Aubier, 1965, 20 × 13, 415 p. Cfr *N.R.Th.*, 1966, pp. 316-317.

— on dit « la raison moderne » — est née au XVII^e ou au XIX^e siècle. Impossible d'envisager qu'on puisse s'en tirer avec des à peu près ou des silences gênés face à la question cruciale des rapports entre raison et foi, ou entre philosophie et théologie ; entre philosophie de païen et philosophie de chrétien, entre philosophie de philosophe et philosophie de théologien... L'avantage serait aussi, bien entendu, d'avancer un peu vers des solutions honnêtes, en oubliant le moins possible de données complémentaires. Et celles-ci ne surgissent pas que des livres. Des éléments d'expérience interviennent, qui imposent d'écarter les jugements trop hâtifs, et qui, cependant, interdisent de fuir indéfiniment les choix. Mais pratiquement, comment cela peut-il se présenter ?

Comme tout prêtre ayant reçu de l'Eglise la mission de contribuer à la formation de prêtres, j'ai été conduit à me poser, de façon pressante, la question : qu'est-ce donc que cet « homme moderne », cette « mentalité moderne », avec lesquels ces séminaristes, bientôt prêtres et pasteurs, vont avoir affaire — et même, qu'ils portent en eux, légitimement et avantageusement, du moins en certaines conditions ? De quelles certitudes, de quelles références intellectuelles ont-ils besoin pour ne pas se sentir mal à l'aise dans leur foi et leur théologie, ni se montrer inintelligents ou mystifiés face aux hommes qu'ils aborderont en prêtres ? Face aux croyants, cultivés ou pas, aux semi-incroyants, aux incroyants fermes (apparemment) en provenance de tous horizons idéologiques. Comment sauront-ils tenir compte de cet élément idéologique, en saisir la signification et, à cause de cela même, ne pas avoir la naïveté de faire comme si l'homme lui-même coexistait pacifiquement avec son idéologie et était parfaitement informé de ce qui est en jeu dans sa propre incroyance ? Ou bien, s'il s'agit de croyants, comme si nulle hybridation idéologique n'était à redouter ? — Non seulement la tradition catholique du discernement des esprits, mais encore la part la plus valable des découvertes ou redécouvertes de la psychologie moderne, s'opposent à ce qu'on s'en tienne à une conception trop simpliste des mystérieuses relations entre l'expérience vécue d'un homme et la « localisation » sociologique ou idéologique à laquelle il se prête.

J'ajoute que cette question, je ne me la posais pas, et que je ne me la pose pas *in abstracto*, mais sur le terrain même de la rencontre des hommes. Or, il se trouve que je me suis senti de moins en moins impressionné par les représentations superficielles que tend à accréditer une certaine « pastorale » (non certes toute pastorale) en ce qui concerne la structure spécifique de l'« homme moderne ». Non pas que le caractère massif du phénomène d'incroyance ait cessé de m'apparaître et de me tourmenter. Non pas que la *résistance* — au sens psychologique du mot — de la mentalité moderne, globalement

prise, à la dogmatique, à la morale, à la spiritualité catholiques, ne me soit pas perceptible, non plus que la souffrance, et parfois le désarroi, qui en résultent pour tant de prêtres. Mais il m'a semblé que le meilleur moyen de ne jamais sortir de l'impasse et de s'y enfermer soi-même avec ceux qu'on souhaiterait aider à en sortir, c'est de devenir intellectuellement complice de difficultés dont on ne saisit ni le sens exact, ni les chances vraies de modification. Un phénomène de *résistance* se rattache à des causes complexes, qui ne sont jamais perceptibles, sur le moment même, au sujet. On peut tout perdre aussi bien en lui laissant croire qu'il a vu clair dans les motivations qu'il donne, qu'en se refusant soi-même à tenir compte de ses aspirations réelles, au-delà de celles qu'il camoufle en indifférence et en agressivité. Une résistance qui se motive en raisons intellectuelles sait et ne sait pas ce qu'elle dit, ignorant ce qu'elle ne sait pas dire. Elle doit donc être considérée en elle-même, analysée. Il ne s'agit pas de l'attaquer, mais de la comprendre, et finalement de la « tourner », en sorte qu'elle finisse par apparaître pour ce qu'elle est à celui en qui elle s'est constituée : l'expression d'un conflit dont il ne perçoit pas les données les plus décisives, et qui peut par conséquent devenir destructeur, mais qui n'en comporte pas moins une solution.

Je crains, pour ma part, que la généralisation d'une certaine idéologie modernisante qui se protège sous l'étiquette de la « pastorale », finisse par devenir un fléau ; qu'elle ait pour effet non point de placer croyants et incroyants face aux données exactes de leurs problèmes, mais d'embrouiller désespérément ceux-ci, par projection sur eux des problèmes personnels de pasteurs qui n'y voient plus clair, ne parvenant pas à se faire une idée de ce qui se passe réellement, à un certain degré de profondeur inaccessible à l'observation immédiate, chez cet homme à qui l'Eglise les envoie. Ils y parviendront d'autant moins qu'ils tiendront pour acquis que les analyses de mentalités dont on les pourvoit surabondamment, en l'absence de toute anthropologie consistante, touchent au cœur des questions de l'homme moderne. Si utiles qu'elles soient, les analyses de mentalités ne rencontrent souvent qu'un homme dépossédé de son mystère et atrophient le sens du mystère de l'homme chez ceux pour qui elles tiennent lieu d'anthropologie, voire même de théologie normative. Et pourtant les hommes d'aujourd'hui, qu'ils le sachent ou non, attendent autre chose des témoins de la pensée chrétienne que ce bricolage philosophique et théologique inspiré de leur propre désarroi intellectuel, et qui ne sait même pas de quels mobiles il s'inspire. Quant à faire de la spéculation sur l'homme, sur Dieu et sur l'Eglise, mieux vaut savoir de quel esprit elle relève, ce qu'elle porte avec elle en fait de garantie rationnelle, et aussi ce qu'elle risque de compromettre en cas d'erreur sur l'être.

Car en tout cela, semble-t-il, le problème de la vérité se trouve impliqué étroitement. Il est lui-même un problème pastoral premier, alors que la tentation, dans une période positiviste, est de le traiter comme secondaire. En ce qui concerne la philosophie, chacun sent bien qu'elle est présente dans les courants de pensée qui sollicitent incroyants et croyants. Elle y est présente confusément, c'est-à-dire en un état de confusion qui n'en assure aucunement l'innocuité. Philosophies diverses, alliées et opposées selon l'opportunité, philosophies aux généalogies incertaines. Il n'est pas question de les ignorer, ni de les traiter de haut par inculture ou fanatisme. Mais n'y a-t-il pas moyen de procéder à des discernements, et de comprendre ce que ces philosophies *veulent dire*, à travers ce qu'elles disent ? — En référence à quelles normes ? — Mais aux normes que l'Eglise propose. Le Magistère n'a pas manqué de se prononcer. — Peut-être. Mais puisque le Magistère n'a pas encore dépassé la problématique de la philosophie chrétienne... — Devait-il donc la dépasser, cette problématique ? Mais en quel sens ? Et déjà, de quoi s'agit-il au juste ?

En dépit de ce que j'ai pu lire sur ce thème, je n'ai jamais cru que la question de la philosophie chrétienne, quelque confusion qui ait marqué les débats tenus sur son compte, pouvait être enterrée, ou sacrifiée à la cause de l'œcuménisme philosophique. Son enterrement en annoncerait tant d'autres ! Je me suis donc efforcé, dans *Existence chrétienne et philosophie*, de montrer comment le problème demeure, qu'on le veuille ou non, au cœur de la philosophie et au cœur de la théologie ; et que la solution, souvent proposée aujourd'hui, d'une *déconnexion*, sous prétexte de distinction des objets spécifiques (distinction qui n'est pas en cause), est simplement faussée et ruineuse, aussi bien pour la philosophie que pour la théologie. Il m'est apparu qu'à condition de faire voir à quelle profondeur de l'homme — même moderne et athée — ce débat est engagé, on pouvait justifier philosophiquement le sens de l'idée de philosophie chrétienne, ainsi que le sens des modifications qui ont pu lui advenir au long de l'histoire occidentale. On pouvait également suggérer une réponse en ce qui concerne l'essence même de la philosophie, son rapport fondamental à la condition humaine, et — la théologie aidant — au mystère du salut. Sauf illusion de ma part, je pense être resté fidèle, ce faisant, et à la grande tradition médiévale et à l'intuition blondélienne.

Je ne développerai pas ici ce que 400 pages n'ont encore fait qu'esquisser. Mais je puis indiquer l'une des convictions qui m'a guidé en cette recherche. Elle se rattache à tout ce que je viens d'évoquer. Une œuvre philosophique est ce qu'elle est, dans les livres où elle s'expose. Mais la compréhension de cette philosophie suppose, entre autres conditions, que soient évitées deux abstractions. L'une

consiste à la dissocier de son contexte culturel, l'autre à la prendre indépendamment de l'intention de son auteur. Seulement ni l'idée de contexte culturel, ni celle d'intention philosophique, ne sont des idées simples. Et la réalité profonde à laquelle elles renvoient recèle du mystère. Chacun sait que nous sommes à l'âge de l'herméneutique, et que celle-ci porte finalement sur le vécu individuel. Impossible de considérer que la psychologie des profondeurs perd tout droit de questionner à partir du moment où elle rencontre un homme qui se dit philosophe, et qui l'est. A certains égards, les systèmes présentent, indépendamment de leur exactitude objective, un aspect de *test projectif*. Ils font allusion à des problèmes spirituels qui sont pour une part ceux de l'époque où survient le philosophe, et pour une part aussi ceux de ce philosophe comme personne privée. Or, la localisation et le sens humain le plus vrai de ces problèmes ne sont pas donnés dans n'importe quelle lecture, même très technique, du texte. Pour deviner de quelle nature ils peuvent être, il est indispensable de les avoir rencontrés chez le commun des hommes, sous une forme plus avouée que ne peut l'être une très abstraite phénoménologie de l'esprit.

Cela, il est bien difficile qu'un prêtre consacré et à l'enseignement de la philosophie et à la direction spirituelle s'obstine longtemps à l'ignorer. Qu'il y applique méthodiquement sa réflexion comme à une donnée anthropologique essentielle, il entreverra une dimension mystérieuse de la philosophie. Les mêmes sujets qui reçoivent son enseignement avec des sentiments fort divers, selon le « caractère », le type de formation philosophique antérieure, le rapport à la communauté ou à telle tendance majoritaire de la communauté, le stade de maturation psychologique et spirituelle, ces mêmes sujets vivent sous ses yeux familièrement chaque jour. Avec certains d'entre eux il entretient des rapports plus profonds : il est le témoin, le confident, le conseiller de leur marche vers plus de lumière. Or, *jamais*, chez un sujet suffisamment sensibilisé aux problèmes de pensée, jamais il ne constate de déconnexion entre les attitudes conscientes ou subconscientes adoptées devant les questions fondamentales traitées en philosophie et l'état de liberté intérieure, ou de relative inhibition psychologique, observable par ailleurs. Bien entendu, il faut tenir compte du facteur psychologique représenté par le professeur lui-même, par son style d'homme et par ses orientations intellectuelles. Mais cela ne modifie pas le constat général noté ici : cela en fait partie.

Rien de plus facile, pour un professeur de philosophie à peu près maître de sa technique, que de capter à son profit, ou de diriger contre lui-même, certains courants psychiques douteux ou ambiva-lents. C'est ainsi qu'il lui arrive de devenir comme le symbole d'une pensée « ouverte », mais qui crée autour de lui des phénomènes de

secte, ou bien d'être ressenti par quelques-uns comme « étroit », alors que l'irritation qu'ils en manifestent contribue à les détendre intérieurement, et à les ouvrir intellectuellement. Il est connu qu'autour de certains thèmes, de certains mots, de certains silences, de certains sourires, des ondes affectives se disposent et se heurtent. Les sympathies et les antipathies « philosophiques » surgissant dans ce contexte à haute charge inconsciente ne relèvent sûrement pas d'une logique de la raison pure. La question de savoir si vous êtes ouvert à la « pensée moderne » (ou égaré par elle), si vous êtes thomiste ou si vous avez « dépassé » le thomisme en acceptant la « révolution kantienne » (ou une autre), si vous êtes pour ou contre l'« autonomie de la raison philosophique », si vous êtes entré dans les problèmes de philosophie de la religion par la porte de Duméry ou par une autre, cela devient éventuellement une pièce décisive de votre procès — même de canonisation philosophique. La charge affective à peine dissimulée par ce genre de préoccupation, vous la décelez à ceci : qu'on s'attache moins à la portée des analyses que vous faites de ce qui est philosophiquement impliqué dans ce type de question qu'à ce que vous vous mettez à signifier pour la subjectivité compacte d'où elle émane. Et il est évident qu'un professeur de théologie a aujourd'hui maintes fois l'occasion de faire une observation semblable lorsque le sujet dont il traite touche à des questions-tests, sur lesquelles il risque de réussir ou de manquer son examen de passage à l'ère post-conciliaire.

Mais à quoi tout cela conduit-il ? A un relativisme sceptique, ou à un ultra-dogmatisme confessionnel ? J'espère que ce n'est ni à l'un ni à l'autre. Certes, il s'agit de relativiser, et, si possible, de démystifier certains présupposés particulièrement tenaces et passionnels, qui interviennent dans l'adhésion donnée à tel « courant de pensée », ou dans l'hostilité instinctivement manifestée devant telle position intellectuelle d'ailleurs largement incomprise. Cela doit favoriser une sérénité plus grande devant les problèmes fort réels qui sont posés à l'Eglise par l'état actuel des mentalités. Cela doit également permettre de s'interroger en toute confiance sur le sens des intuitions qui ont guidé l'Eglise depuis les origines lorsqu'il s'agissait pour elle d'échanger avec les philosophies sans s'asservir à aucune, et qui donnaient, de surcroît, à ses docteurs de produire de la philosophie authentique. Car enfin, pourquoi l'exercice de toute critique rationnelle pertinente s'enracinerait-il dans une difficulté à croire plutôt que dans une aptitude à dissiper certaines confusions intellectuelles, qui ne sont d'ailleurs pas l'apanage des incroyants inconditionnels ? Une sérieuse critique de la raison ne doit-elle pas porter déjà sur le jeu qui se joue en profondeur chez le critique lui-même ? Condition pour que la raison puisse reconnaître non pas seulement la

plénitude de ses droits, mais également celle de ses devoirs, et apprendre à se situer exactement face à une éventuelle révélation. Sur ce point, il existe une tradition catholique, fort différente de la tradition protestante. Or, il faut bien constater que c'est de celle-ci — et des philosophies équivoques qui lui ont ouvert la voie — que proviennent les éléments conflictuels dont pâtit toute une idée moderne de la raison philosophique, oscillant entre les paroxysmes simultanés du rationalisme et de l'irrationalisme. Il y a là-dedans une certaine substance originellement théologique, mais en état de désintégration.

Dans *l'Homme en sa vérité*, poursuivant les réflexions amorcées dans *Existence chrétienne et philosophie*, je me suis appliqué à tracer certaines perspectives anthropologiques, en procédant par étapes. J'ai d'abord cherché à faire apparaître ce qui conditionne « existentiellement » pour chaque sujet une certaine précompréhension de l'être et de l'homme. C'est la première partie, intitulée *Dialectique de la présence et de l'absence*. Ensuite, il s'agissait de mettre en évidence les arrière-plans existentiels et culturels (et religieux) de divers types de représentations de l'homme à travers l'histoire : *L'image de l'homme en réfraction*. Dans un troisième temps — c'est le lieu où se « noue » l'anthropologie — j'ai tracé les lignes essentielles d'une génétique de la vie spirituelle, accordée au sens de l'homme et au sens de l'être dont l'Eglise s'est toujours montrée solidaire, puisqu'il correspond à son idée de la « philanthropie » divine : *L'homme entre le monde et Dieu*. Enfin, il fallait donner à entrevoir comment cette problématique de l'homme en vient logiquement, par une dialectique en quelque sorte blondélienne, à situer la question de son rapport à l'Homme-Dieu : *L'homme devant le Fils de l'Homme*.

Certes, en prolongeant jusque-là mon analyse, je sais que je me suis exposé à un certain nombre de critiques. Elles iront vraisemblablement dans le sens suivant : confusion des plans ou des points de vue ; intervention illégitime de présupposés de foi dans un travail qui, s'il se réclame de la philosophie, devrait s'en tenir à la « seule raison » (et aux postulats kantien ou postkantien). Mon espoir, naïf peut-être, serait que ces critiques aient elles-mêmes du mal à se justifier du point de vue de la pensée critique. Car s'il est exact que toute pensée philosophique œuvre « en situation », aussi bien du fait du philosophe lui-même que du fait du système culturel complexe où il prend place, peut-être le catholique doit-il à sa situation un avantage particulier : celui de ne pas pouvoir feindre de n'être pas en situation ecclésiale. En droit, il n'est pas impossible que cette dispense lui vaille une certaine forme de liberté philosophique là même où on l'avertit que le préalable confessionnel a toutes chances de fausser son jeu, au contraire des « purs philosophes », à priori dispensés de cette servitude.

Il est vrai que cette dispense de préjugé religieux a cessé progressivement de représenter un privilège, si l'on en juge par le nombre d'hommes de pensée qui se défendent d'y céder, même parmi les chrétiens. En fait, ceux qui s'estimeraient humiliés de s'entendre reprocher en philosophie une servitude « confessionnelle » sont les premiers à rappeler que nul ne doit prétendre s'arracher à son historicité pour se situer au point de vue de Dieu. Ils préfèrent ainsi reconnaître leur historicité-en-général, plutôt que d'apparaître comme des attardés d'une problématique dépassée, celle de la philosophie chrétienne. Mais quand on en est là, tout est-il réglé pour autant ? Qui nous expliquera en quelle direction a été effectué ce « dépassement » d'une question que l'Eglise semble tenir encore, jusqu'à nouvel ordre, pour actuelle et permanente, fût-ce sous des variantes historiques ?

En confiant ces réflexions aux lecteurs de la *N.R.Th.*, j'ai bien conscience de ne faire encore que désigner l'emplacement de quelques questions fondamentales avec lesquelles philosophes et théologiens d'aujourd'hui n'ont pas fini de se mesurer. Peut-être décevrai-je les esprits portés à croire sur parole les « techniciens » de la philosophie lorsque ceux-ci se promettent d'observer de bout en bout une exacte neutralité phénoménologique. Personnellement, je ne suis pas neutre, estimant qu'un ensemble phénoménologique renvoie toujours au sujet qui le constitue, en même temps qu'à l'objet décrit. Et ce sujet met en œuvre une certaine ontologie. Mieux vaut qu'elle soit passée au niveau de sa conscience. Et alors, il n'est plus question de faire prendre au sérieux une protestation de neutralité, puisque l'ontologie ne saurait l'être. Cela ne veut évidemment pas dire qu'elle puisse s'accommoder légitimement de l'arbitraire et de l'irrationnel, fût-ce sous le camouflage sacré d'une « option ». Mais en réalité, l'irrationnel qui nous menace n'est pas celui de la philosophie, ou de quelque science que ce soit. C'est plutôt celui d'une existence individuelle qui, se sachant mal elle-même, compense par les partialités et la rigidité du système un profond malaise intérieur.

Quant aux nombreux points d'interrogation que peut susciter cette rapide, et peut-être trop personnelle évocation des « soucis » qui sont à l'arrière-plan de *l'Homme en sa vérité*, le moyen le plus naturel d'en éliminer quelques-uns, et sans doute d'en voir surgir quelques autres, sera encore de prendre le temps de suivre les analyses de l'ouvrage. Sont-elles trop nombreuses, trop longues, trop complexes, trop obscures ? Sont-elles engagées sur une mauvaise route ? Egarer-elles hors de l'essentiel ? Trahissent-elles les règles de la logique rationnelle ? C'est surtout après confrontation qu'on a des chances de le dire valablement.