NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

84 N° 4 1962

Le philosophe et la théologie

André THIRY (s.j.)

p. 337 - 364

https://www.nrt.be/fr/articles/le-philosophe-et-la-theologie-1747

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le philosophe et la théologie

Il n'est pas trop tard pour en parler. Un livre d'Etienne Gilson n'est jamais indifférent. Qu'il traite de Descartes, de saint Augustin ou de saint Bernard, qu'il raconte les malheurs d'Abélard ou d'Héloïse ou mène à la découverte de la réalité picturale, il s'impose à l'esprit du lecteur et conquiert son audience. Cependant si ce livre dirige ses investigations vers le centre mystérieux qui éclaire toute une vie de recherche, il mérite plus et mieux. Or, c'est bien ce que fait l'ouvrage sans prétention ni appareil érudit que M. Gilson vient de nous offrir comme le fruit mûr et savoureux d'une expérience exceptionnelle [1].

« Le sujet propre du livre est l'aventure d'un jeune français élevé dans la religion catholique, redevable de toute son éducation à l'Eglise et de toute sa formation philosophique à l'Université, mis par Clio aux prises avec le problème de trouver *un sens précis à la notion de théologie,* consumant une partie de sa vie dans la discussion de ce problème et trouvant la réponse trop tard pour qu'elle pût encore lui servir.

» On voudra bien observer que l'histoire de cette recherche même ne sera pas ici mise en cause. Elle ne présenterait aucun intérêt. Le récit des marches et contremarches d'un historien fourvoyé dans un passé dont il prend les événements à contresens n'apprendrait rien à personne. Il n'en sera donc dit que le strict nécessaire pour que le livre ait une matière. On a seulement voulu que ces pages fussent un témoignage sur une longue suite d'incertitudes, dont nous étant nous-mêmes libéré, nous aimerions épargner à d'autres l'erreur de s'y engager » (p. 9-10).

L'ouvrage constitue donc une mise au point des travaux magnifiques qui jalonnent la carrière d'Etienne Gilson et en particulier de ceux qu'il a multipliés depuis la fameuse querelle de la « philosophie chrétienne ». On se souvient de cette joute où il affrontait, d'une part, les philosophes universitaires Bréhier, Brunschvicg, Blondel (et Laberthonnière?) et, d'autre part, ceux des néo-thomistes qui demeu-

1. *Le philosophe et la théologie,* Paris, Fayard, 1960.

raient fidèles à l'idéal d'une philosophie *séparée* de la théologie. Le présent livre s'inscrit ainsi dans le sillage de *L'esprit de la philosophie médiévale*, de *Christianisme et philosophie*, de *L'être et l'essence*, des dernières éditions du *Thomisme*, de la fameuse conférence sur *L'avenir de la scolastique*, au congrès international de Rome en 1951, et de la toute récente *Introduction à la philosophie chrétienne*.

L'enjeu des questions soulevées ne peut échapper à nos lecteurs. Les rapports de la philosophie et de la théologie sont à l'ordre du jour de la pensée contemporaine. Les formes multiples de la pensée existentielle — Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel — rencontrent nécessairement le problème. Les confrontations des diverses confessions chrétiennes ne cessent pas d'y revenir. Si Blondel a parlé jadis de philosophie catholique, Thévenaz, Mehl et Ricœur ont parlé de philosophie protestante. Il est clair d'ailleurs que c'est une question permanente qui se pose à la pensée chrétienne. Et plus clair encore que toute la formation du clergé catholique lui est comme suspendue et que son efficacité va croissant ou décroissant selon que ses responsables consentent l'effort toujours nouveau exigé d'eux pour lui fournir une réponse correcte.

C'est dire avec quelle gratitude il faut accueillir le témoignage que M. Gilson nous offre dans une gangue de souvenirs personnels qui sont édifiants dans tous les sens du terme.

I. LE TEMOIGNAGE

1. *Un chrétien ne peut philosopher comme s'il n'était pas chrétien.*

Comme tout philosophe authentique, Gilson a connu le sentiment de la solitude qui tient aux limites mêmes de toute intelligence humaine. Il l'a aussi éprouvé à cause de l'ostracisme dont il fut victime en tant que philosophe chrétien. Non pas seulement du fait des rationalistes, mais aussi des chrétiens, thomistes ou non d'étiquette. Que ne faisait-il donc comme tout le monde? Sa réponse est catégorique. Il ne le pouvait pas. Elevé dans le christianisme, il n'a pas, dit-il, renié les promesses de son baptême. Comment peut-on être chrétien sans chercher à l'être en toutes choses? Si un chrétien a la vocation de philosophe, il est appelé à philosopher en chrétien.

La valeur de cette conclusion a été contestée. Laissons pour l'instant les rationalistes et leurs raisons afin de nous demander comment une telle contestation est possible dans le chef des chrétiens qui philosophent? Gilson ne cache pas ici qu'il ne peut pas comprendre.

Certes il faut éviter les confusions. M. Gilson n'entend à aucun titre confondre la philosophie et la religion. Après Albert le Grand il

dirait volontiers : « *Philosophi est dicere cum ratione* ». Ce point n'est pas en cause. Il ne s'agit pas ici d'un problème d'essence, mais bien de la condition du chrétien qui philosophe. Ce chrétien peut-il philosopher *comme s'il* n'était pas chrétien?

Gilson énumère les raisons de son scepticisme à cet égard. Fondamentalement, il y a le sacrement de baptême. Qui l'a reçu en a reçu les bienfaits, parmi lesquels il faut compter, à n'en pas douter, les grâces médicinales qui redressent et confortent la raison naturelle dans son exercice. Mais le baptême ne peut être séparé de toute l'éducation chrétienne dont l'enfant bénéficie avant d'en prendre une conscience explicite. Qu'on songe à la vie de prière, à la vie cultuelle où l'enfant pénètre dès ses plus jeunes années et dont les gestes impliquent l'aveu de nombre de vérités que le philosophe atteint péniblement selon ses méthodes propres. Puis vient le catéchisme avec sa théologie où l'enfant est informé de ce que Dieu lui révèle de sa nature, de nos devoirs envers lui et de notre destinée. Gilson insiste fortement sur la grandeur de l'enseignement catéchétique et sur sa primauté. Il perçoit parfaitement le lien nécessaire et organique entre la foi et la catéchèse. Tous les catéchistes liront avec fierté les pages qu'il consacre à cette question. Dès lors, si la philosophie doit intervenir dans la vie d'un chrétien, elle ne parlera qu'à son tour, plus tard. Et dans l'ordre de la connaissance salutaire, la philosophie viendra non seulement plus tard, mais trop tard. « Le *Symbole des Apôtres* et le *Catéchisme* du diocèse de Paris ont occupé dès mon enfance toutes les positions-clés qui dominent la connaissance du monde. Je crois encore ce que je croyais alors, et, sans se confondre aucunement avec ma foi, qui se refuse à tout mélange, ma philosophie d'aujourd'hui tient tout entière à l'intérieur de ce que je crois » (16-17).

L'enseignement religieux, associé à l'éducation humaniste, se charge avec le temps d'apologétique. Sans doute il n'est pas philosophie, mais il fait souvent appel à des raisonnements et même à des démonstrations philosophiques. « Cet appel à la philosophie pour faciliter à l'intelligence l'acceptation de la vérité religieuse, c'est la théologie scolastique même » (p. 19). Sans doute le jeune chrétien ne sait pas qu'il est devenu apprenti théologien, mais il l'est effectivement devenu. Aussi, lorsque pour la première fois la philosophie veut s'introduire dans un tel esprit, elle trouve la place prise et solidement occupée. « Cet adolescent ne sait à peu près rien, mais il croit fermement beaucoup de choses » (p. 20). Plus que des idées c'est une attitude qu'il a prise et qui le marque à jamais.

Fort de cet équipement, E. Gilson s'en fut frapper à la porte de la philosophie. Il faut savoir, en effet, qu'après des études secondaires au petit séminaire de Notre-Dame des Champs, il avait fait sa classe de philosophie au lycée Henri IV afin de s'y préparer à l'enseigne-

ment de la Sorbonne. Là, il serait l'auditeur de Lévy-Bruhl, de Brunschvicg, de Rauh et surtout de Bergson. De la discipline nouvelle dans laquelle il s'engageait, il n'attendait pas la révélation de ce qu'il devait penser et croire. « Tout cela était déjà réglé et décidé dans mon esprit », mais il « désirait s'assurer de sa pensée et approfondir sa croyance, double tâche à poursuivre désormais au milieu de forces indifférentes ou hostiles » (p. 27).

2. *La philosophie du chrétien est-elle une vraie philosophie?*

Etudiant à la Faculté des Lettres de Paris vers les années 1900, M. Gilson gardait le contact avec les prêtres qui l'avaient formé. L'amitié qui le liait à l'un d'eux, l'abbé Lucien Paulet, en l'introduisant dans le drame personnel de ce professeur de philosophie, allait lui faire sentir profondément le désordre qui régnait chez les chrétiens à l'heure du modernisme. L'abbé Paulet enseignait à ses séminaristes une scolastique bergsonisante qui se confondait pour lui avec la philosophie vraie. Aujourd'hui il est clair aux yeux de M. Gilson qu'on ne pouvait permettre à ce jeune maître d'*improviser une scolastique nouvelle*, non seulement à ses risques et périls, mais à ceux de ses auditeurs. De participer à l'aventure par le truchement de son ami plaçait Gilson devant le problème qui allait remplir sa vie.

Qu'était-ce au juste que cette scolastique thomiste que son ami voulait évincer? Jusqu'à cette époque, M. Gilson s'était gardé de tout contact avec elle. Désireux de connaître ce qui suscitait tant d'anathèmes, il ouvrit les *Elementa philosophiae christianae* de Sébastien Reinstadler, publiés par Herder à Fribourg en 1904. La lecture le dépaysa complètement. Non pas les conclusions générales de l'auteur qui ne lui apprenaient rien et rejoignaient celles de son catéchisme de jadis, mais bien l'évocation d'Aristote pour les accréditer. Car il semblait à M. Gilson que ce dernier en était innocent. De plus, ce manuel se caractérisait par un refus bien arrêté de prendre en considération les autres philosophies. Celles qui comparaissaient çà et là voyaient leurs fauteurs proprement exécutés.

La coutume qui considère l'insulte « comme un moment de la réfutation » avait de quoi scandaliser. Elle s'expliquait sans doute par l'insularité qui caractérise certains scolastiques, émigrés de l'intérieur dans le monde moderne. Mais sa vraie raison est à chercher plus loin, dans la nature même de cette philosophie.

« Les auteurs de ces traités se donnent pour philosophes, et ils le sont, mais tous sont en même temps des *théologiens*. Ils le sont même d'abord, parce que si l'on est un théologien, on ne peut pas ne pas l'être d'abord et *avant tout*. Tous ceux qui écrivent de tels traités ont complété leur formation philosophique par une formation théologique. Leur formation philosophique même était déjà orien-

tée vers la théologie et comme d'avance *informée par elle* tellement que, redevenus philosophes, ils ne le redeviennent pas tout à fait. Or, le théologien condamne... Il condamne l'erreur en théologie, mais aussi en philosophie chaque fois que, directement ou indirectement, les conséquences menacent d'affecter l'enseignement de la foi. Rien n'est plus légitime... Mais le philosophe ne condamne pas par voie d'autorité, il réfute par voie de raison. » (p. 56-57) [2].

L'abbé Paulet souffrait de cette confusion des méthodes. Mais il cherchait trop loin le remède. Comment d'ailleurs l'eût-il trouvé? Ceux qui, en cette époque troublée, reprenaient les errants ne savaient plus pourquoi ils avaient raison.

Nombreux sont les malentendus douloureux en ces temps de modernisme. Aux débats doctrinaux des antithomistes férus de Bergson ou de Laberthonnière s'ajoutaient les querelles politiques suscitées par l'*Action française* et le *Sillon*.

Tout cela contraignit M. Gilson à une longue enquête qui le mena à cette conclusion que les croyants souffraient du manque de théologie. Il insiste curieusement à ce propos sur le fait que les philosophes catholiques de l'Université n'avaient jamais étudié la théologie ni d'ailleurs éprouvé des scrupules trop vifs à cet égard. Lui-même participait sereinement à cette ignorance généralisée : « Nous ne doutions pas qu'un philosophe fût à plus forte raison un théologien » (p. 73). Il ajoute à sa décharge que les théologiens modernes tendaient alors à souligner de plus en plus l'importance de la philosophie alors que les Pères et le Moyen Age avaient souligné ses insuffisances. Semblable tendance se faisait jour dans l'enseignement catéchétique. Il semble même qu'elle y sévisse encore, d'après les exemples cités par M. Gilson.

Cette tendance apologétique rationalisante se comprend : elle est une réaction au traditionalisme du XIX[e] siècle, qui lui-même est une réponse au philosophisme antireligieux du XVIII[e] siècle.

A cette époque, comme beaucoup d'autres, Gilson ignorait cette histoire [3]. Il s'étonnait dès lors des outrances de certains maîtres chrétiens qui se félicitaient de nes pas *croire* en l'existence de Dieu ni dans les préambules de la foi. Braqués contre les traditionalistes, ils estimaient non seulement que la raison suffit à *connaître* Dieu, mais qu'il est impossible de le connaître autrement. Tel manuel reflète candidement cet état d'esprit qui déclare : « L'existence de Dieu ne peut pas faire l'objet d'un acte de foi divine » (p. 87). Heureusement la vie de ces auteurs démentait à chaque instant le rationalisme de leurs propos. Eux-mêmes s'en fussent aperçus à l'évidence s'ils n'avaient été obnubilés par des visées apologétiques. Avec une entière bonne foi, ils espéraient retenir l'attention et mériter le respect des penseurs incroyants

2. C'est nous qui soulignons.

3. L. Foucher vient de la retracer dans son ouvrage : *La philosophie catholique en France au XIX[e] siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Paris, Vrin, 1955.

en philosophant *comme s'ils n'étaient pas chrétiens*. Leur effort de philosophie séparée avait donc pour but de mettre en évidence un accord entre philosophie et révélation, accord spontanément obtenu par une raison soustraite à toute influence positive de la foi. Les intentions étaient donc louables. Mais dans l'exécution certains en venaient à méconnaître le caractère propre de la connaissance salutaire de Dieu. Car la métaphysique peut bien ouvrir à la foi des préambules, mais la Parole de Dieu seule peut la fonder. Et si nous en restons au problème de Dieu, il faut répéter avec saint Thomas que chacun est tenu de croire explicitement et dans tous les temps que *Dieu est* et qu'il exerce sa Providence sur les choses humaines (*De Ver.* 14, 11. Cfr Hb 11, 6).

3. *Le philosophe et la théologie.*

Cette vérité religieuse fondamentale, dit M. Gilson, trouve difficilement accueil dans l'esprit des philosophes chrétiens d'aujourd'hui et non seulement des philosophes, mais de certains théologiens. L'expérience en fut faite à ses frais au lendemain de la publication de *Christianisme et philosophie*. Les objections venaient plutôt du côté de la raison que de la foi, et pas une seule qui tînt compte du texte des Hébreux, fondement de la thèse de l'ouvrage!

Un second trait commun caractérisait ces objections : une sorte d'inaptitude radicale à discerner le sens religieux du problème.

En effet, la foi possède d'avance toute la substance de ce que le philosophe connaîtra jamais de Dieu et davantage. Mais elle la possède autrement, comme seule peut la posséder une vertu théologale qui est, de soi, participation à la vie divine et gage de la vision béatifique.

« Cette distinction des ordres permet de comprendre qu'un même intellect puisse savoir en philosophe ce que savent de Dieu les philosophes et croire en chrétien ce que croient de Dieu les chrétiens; ce faisant, l'intellect ne sait pas et ne croit pas la même chose sous le même rapport, car la philosophie ne sait rien de l'existence du Dieu de l'Ecriture... Non seulement, on a besoin de la révélation chrétienne pour croire au Dieu de la religion chrétienne, mais il est dénué de sens d'imaginer qu'on puisse en connaître l'existence autrement que par la foi en sa propre révélation » (p. 91-92) [4].

Gilson fut victime d'un troisième trait de cette famille d'esprits, qui en rend suspect le rationalisme : la promptitude à décréter d'hérésie ses antagonistes.

Quelle était finalement la conception de la théologie supposée par les chrétiens « qui ne peuvent entendre dire que les preuves de Dieu

4. Il s'agit de l'existence du Dieu de la religion chrétienne en tant que tel, bien entendu.

sont théologiques, sans en conclure aussitôt que celui qui parle ainsi les tient du même coup pour imparfaitement rationnelles? »

« Tout dans ce désordre suggère la nécessité d'une notion de la théologie où ce qu'il y aurait de vrai dans chaque position particulière trouverait sa place. Au temps dont nous parlons, il y avait sept cents ans au moins que saint Thomas l'avait définie. L'histoire allait nous permettre de la retrouver » (p. 95).

Aiguillé par Lévy-Bruhl vers l'étude de la scolastique, M. Gilson publiait en 1913 son premier ouvrage : *La liberté chez Descartes et la théologie*. Les conclusions furent une surprise pour l'auteur. De la scolastique à Descartes, la perte de substance métaphysique lui semblait immense. Par le fait, tout était remis en question de ces dogmes des historiens d'alors selon lesquels, philosophiquement, entre les Grecs et Descartes il n'y a rien. Si Descartes avait utilisé des matériaux fournis par saint Thomas, il fallait bien que la doctrine qui, de l'aveu général et de Victor Cousin, était de la théologie chez saint Thomas fût devenue de la philosophie. Il ne pouvait donc y avoir entre philosophie et théologie cette *opposition d'essences* qu'on imaginait d'ordinaire. Si Descartes avait pu extraire des théologies médiévales tant de philosophie, il fallait bien que sous une forme ou une autre celle-ci y fût présente. Il s'indiquait dès lors que l'histoire allât l'y chercher. De plus, cette philosophie médiévale avait des racines grecques et surtout aristotéliciennes. Or Aristote était justement ce que Descartes détestait dans la scolastique dont il ne retenait que les éléments chrétiens. D'où la conclusion nécessaire que la philosophie grecque était sortie du Moyen Age autre qu'elle y était entrée et qu'elle devait sa transformation à la théologie chrétienne. Autrement dit, la théologie médiévale n'avait pas seulement contenu de la philosophie, elle en avait produit. Il convenait de l'examiner pour en déterminer la nature.

Ces longs cheminements aboutirent à une étude personnelle de la philosophie de saint Thomas d'Aquin dans ses œuvres théologiques. C'est là seulement que se retrouve explicitement enseigné ce corps de doctrines métaphysiques distinctes de celles d'Aristote et dont on peut dire que, par Descartes, il est devenu comme un bien commun de la philosophie moderne. De cette étude devait sortir *Le thomisme*, 1re édition, 1919, qui « restera comme un monument élevé par son auteur à sa propre ignorance des questions dont il parlait » (p. 102).

L'ouvrage suscita des critiques. Les uns reprochèrent à l'auteur de suivre l'ordre théologique dans une exposition de la philosophie de saint Thomas. Un autre censeur niait qu'il y ait eu une doctrine philosophique propre à saint Thomas d'Aquin.

Pour résoudre ce problème d'originalité, M. Gilson publia en 1924 *La philosophie de saint Bonaventure*. Il lui parut que, chez le docteur franciscain, les notions fondamentales d'être, de cause, d'intellect et de connaissance naturelle différaient de celles proposées par saint Tho-

mas. L'historien croyait tenir désormais deux philosophies médiévales en attendant mieux, quand le P. Mandonnet vint mettre le holà. Selon l'illustre historien dominicain, saint Bonaventure n'avait aucun droit au titre de philosophe : c'était un pur théologien. « Le Moyen Age avait bien eu un philosophe, mais un seul » (p. 104). Cette botte laissait sa victime plutôt perplexe lorsqu'un confrère du P. Mandonnet, le P. Théry, avec un beau mépris des opinions reçues, descendit à son tour dans la lice. A son avis, saint Bonaventure était sans contredit un théologien, mais il en allait exactement de même de saint Thomas d'Aquin. Des œuvres de l'un et de l'autre, on peut extraire des thèses philosophiques et les arranger en systèmes. En vérité, ceux-ci ne sont que des théologies tronquées.

Ce trait illumina la nuit de l'historien. Ainsi donc le Moyen Age n'était peuplé que de théologiens : il avait justifié Victor Cousin!

Si tant d'esprits refusent de l'accorder, c'est par un préjugé qui veut que des vérités proprement philosophiques ne puissent trouver place en théologie où toutes les conclusions dépendent de la foi. Proposition à distinguer, selon M. Gilson. Car s'il est vrai que toutes les conclusions du théologien dépendent de la foi, il ne l'est pas que toutes s'en déduisent. Une recherche dès lors s'imposait à l'esprit : qu'est-ce que la théologie? quelle conception définie implique-t-elle des rapports de la raison et de la foi chez un philosophe chrétien?

Au cours de cette recherche, M. Gilson vit se dissiper l'opposition que d'aucuns semblent maintenir entre philosophie et théologie. Certes tout raisonnement théologique argumente à partir de la foi et vaut par conséquent pour les seuls croyants. Mais il ne suit pas qu'une conclusion purement rationnelle ne puisse appartenir à la théologie. Il est de l'essence même de la théologie scolastique de recourir largement au raisonnement philosophique.

« C'est parce qu'elle se réclame de la foi qu'elle est une *théologie* scolastique, mais c'est par l'usage caractéristique qu'elle fait de la philosophie qu'elle est une théologie *scolastique* » (p. 109). Et « le caractère divin de la vertu de foi, par laquelle nous participons à la science divine, est cela même qui permet à la théologie d'assumer et d'assimiler les éléments empruntés à la philosophie et aux autres disciplines scientifiques sans y perdre sa transcendance et se laisser contaminer par elles » (p. 110). « Rien n'échappe à la science qu'a Dieu de lui-même. En se connaissant, il connaît pareillement tout ce dont il est ou peut être cause. Participation humaine de cette science divine, et, proprement, son analogue, il faut que notre théologie soit capable d'inclure dans sa connaissance de Dieu celle de la totalité de l'être fini en tant qu'il dépend de Dieu, et, par là, la totalité des sciences qui s'en partagent la connaissance. Elle les revendique pour siennes comme incluses sous son propre objet. La connaissance qu'elle en prend, si elle les connaît comme incluses sous la science divine, ne la naturalise pas plus que la science que Dieu a des choses ne compromet sa divinité » (p. 111).

La théologie contient donc tout le savoir humain par mode d'éminence, dans la mesure du moins où elle juge bon de se l'intégrer.

Ne faut-il pas craindre qu'appelée à servir des fins si hautes, la philosophie ne perde son essence dans cette ambitieuse aventure? Non pas. Car la philosophie assumée reste rationnelle pour servir les fins de la théologie, et la théologie, de son côté, doit rester elle-même pour l'utiliser. Le théologien comme théologien ne fait pas de philosophie; son propos ultime n'est jamais d'en produire; s'il le faisait, il oublierait le sens de son effort propre; mais il en use, et s'il ne trouve pas toute faite celle dont il a besoin, il la produit afin de pouvoir en user.

Les théologies scolastiques du Moyen Age étaient bien des théologies. Aucune d'entre elles n'était une philosophie. Pourtant elles étaient riches d'apports originaux qui devaient passer dans les philosophies modernes.

La théologie de saint Thomas fait usage de connaissances philosophiques d'origines diverses, mais elle ne s'en compose pas, à l'encontre de ce qu'estimait Pierre Duhem.

« Aucune des doctrines accueillies par la théologie thomiste n'y pénètre que sous la lumière transformante de la foi en la parole divine. Les exégèses que l'historien de la philosophie dénonce comme des sollicitations abusives ou des violences doctrinales ne sont, de la part du théologien, ni des excès ni des méprises; ce sont plutôt des appels qu'il adresse aux philosophes, des propositions qu'il leur fait, des invitations à échanger *leur* vérité contre *la* vérité » (p. 117).

Et cet échange auquel il les convie, le théologien le conçoit non pas comme une possibilité externe, mais comme l'exaucement d'un désir.

La philosophie bergsonienne de la nature qui brillait alors de tout son éclat vint éclairer M. Gilson dans sa recherche. Cette métaphysique nouvelle, en effet, aurait pu être pour des philosophes chrétiens l'occasion d'un renouvellement de perspectives, le prélude à une nouvelle ère de fécondité. La tâche à entreprendre par eux ne consistait pas, comme l'avait cru l'abbé Paulet, à réformer le thomisme à partir de la philosophie nouvelle. L'objet de la théologie est la vérité de la foi chrétienne qui ne change pas : l'Eglise ne va pas changer de théologie chaque fois qu'il plaît à quelque philosophe de proposer une nouvelle vue de l'univers. Il s'agissait au contraire de métamorphoser la philosphie nouvelle à la lumière du thomisme : une révolution au sein du bergsonisme même par la théologie de saint Thomas d'Aquin. L'entreprise devenait légitime au moment où Bergson lui-même franchissait ouvertement la frontière qui délimite les deux territoires et, de celui de la philosophie, entrait dans celui de la religion. Tout était en place pour une opération qui ne s'est pas produite. Le nouvel Aristote attendit son Thomas d'Aquin qui ne vint pas.

« Juger les philosophies à la lumière de la révélation, redresser leurs erreurs, combler leurs lacunes, l'œuvre est magnifique; encore faut-il, pour y réussir, **connaître et comprendre ces philosophies. Cela ne se fait pas sans effort. Il y**

faut du travail et du temps; or, dans cette affaire où nul n'a refusé son travail le temps a manqué » (p. 135).

Les théologiens laissèrent faire les philosophes chrétiens (ou les chrétiens philosophes). Ceux-ci, après avoir hautement déclaré qu'ils ne faisaient pas de théologie s'y sont jetés à corps perdu et ont entrepris une exégèse de la Parole de Dieu à la lumière des principes bergsoniens.

M. Gilson dénonce là une double erreur. Les philosophes chrétiens, à son avis, étaient mal inspirés de se mêler d'une théologie dont ils n'avaient pas pris la peine de s'instruire. Ensuite, ils déployaient un effort au rebours de la tradition chrétienne.

« C'est le *théologien* Thomas d'Aquin qui assuma jadis la responsabilité de faire servir la philosophie d'Aristote à la constitution de la théologie comme science. C'étaient cette fois des philosophes qui mobilisaient le bergsonisme au service d'une restauration théologique également étrangère aux intentions du philosophe et à celles des théologiens » (p. 137). Certes les chrétiens devaient tenir compte de la révolution philosophique en cours, mais « il n'appartenait pas à des philosophes même chrétiens, d'entreprendre, au nom du bergsonisme, une réforme théologique à l'exécution de laquelle ils n'étaient pas habilités » (p. 137). Les théologiens d'ailleurs s'empressèrent de le leur faire voir [5].

M. Gilson imagine ce qu'eût fait saint Thomas : « Encore une philosophie! Que vaut-elle? Eliminons ce qu'elle a de faux, voyons ce qu'elle a de vrai et conduisons cette vérité à sa propre perfection » (p. 138). En d'autres termes, saint Thomas accueillait les philosophies nouvelles en théologien, mais ses successeurs étaient devenus des philosophes. Ils avaient leur propre philosophie *séparée*. Ils accueillirent donc le bergsonisme en philosophes, non dans la lumière de l'Evangile et de l'Eglise, mais dans celle de Cajetan et de Suarez, quittes d'ailleurs pour en finir à brandir l'anathème.

Les théologiens qui combattirent le bergsonisme en philosophes occupaient tactiquement la position la plus défavorable qu'on pût imaginer. Tous se réclamaient d'une philosophie scolastique qui est en réalité une *partie détachée* de quelque théologie où la première opération s'est effectuée à la lumière de la foi. Quand le moment vient pour la théologie de mettre à profit les conclusions d'une philosophie

5. Depuis longtemps, M. Gilson a dénoncé l'illusion caressée par de nombreux philosophes de refaire ce que fit jadis saint Thomas d'Aquin en baptisant cette fois non plus Aristote, mais Kant ou Hegel, Bergson ou Heidegger. « Refaire la scolastique à partir de Kant ou de Hegel, ce serait vouloir refaire ce qui n'a jamais été fait. Philosopher en scolastique ne peut pas être adapter la théologie catholique à la science de notre temps ni aux philosophies qui s'en inspirent, mais plutôt adapter cette science et cette philosophie à la métaphysique créée par nos théologiens dans leur effort pour atteindre une certaine intellection de la foi. » (*Scholastica ratione historico-critica instauranda — Acta congressus scholastici internationalis*, Rome, 1951, pp. 139 et 141).

de ce genre, elle ne fait que recouvrer son propre bien. En revanche si l'on veut en user comme d'une philosophie ordinaire pour lutter contre d'autres philosophies du même genre, il faut s'attendre à des difficultés insurmontables.

En effet, les conceptions aristotéliciennes de la physique et de la cosmologie aujourd'hui périmées entraient pour une grande part dans l'opposition des néo-scolastiques à Bergson. Ce qui était bien paradoxal. Car les intuitions de la cosmologie bergsonienne s'accordaient plus aisément que celles d'Aristote avec l'enseignement du dogme chrétien.

D'ailleurs plusieurs critiques appréciant les affinités du bergsonisme et de la philosophie chrétienne s'irritaient des hésitations de Bergson et de son refus à faire les derniers pas au rythme souhaité par eux ! Inconscients de ce que leurs propositions philosophiques devaient effectivement à leurs croyances, les lenteurs méthodiques de Bergson ne pouvaient que les scandaliser. Dès lors les philosophes chrétiens dénonçaient les erreurs de Bergson : son positivisme, son antiintellectualisme. Une telle attitude peut suffire à la fonction judiciaire de la théologie, mais il est clair qu'elle laisse sans le modifier l'état du problème philosophique débattu.

La philosophie chrétienne eût dû révéler au bergsonisme la vérité profonde dont il était porteur bien que lui-même ne la connût pas clairement. Pour cela, dit M. Gilson, il eût fallu que la notion thomiste de Dieu n'eût pas été oubliée ou confondue simplement avec la notion aristotélicienne.

Si les philosophes chrétiens ont manqué à Bergson, ce dernier, en revanche, a pu les aider à se comprendre eux-mêmes en les forçant à insister sur certains aspects de leurs thèses qu'ils auraient été tentés de négliger sans lui. La chose fut rendue visible grâce à deux événements. Le premier fut la soutenance en Sorbonne de la thèse de Pierre Rousselot : *L'intellectualisme de saint Thomas*. La doctrine qui y est défendue montrait aux moins prévenus que, sous le nom d'intelligence, Bergson avait fait le procès de la raison et même d'une raison sevrée de l'intelligence.

« C'est de ce temps, note Gilson, que datent les premiers pas faits par certains thomistes sur la voie du retour à l'intelligence telle que le Maître lui-même l'a comprise. Certains sont allés depuis lors fort loin dans ce sens et il y avait, en effet, bien du chemin à faire » (p. 187) [6].

6. Qu'il nous soit permis de noter que la conception de l'intelligence défendue par Rousselot, « faculté de l'être parce que faculté du divin » a été une des sources de la pensée du P. Maréchal dans son article : *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques*. Il est vrai que la noétique du P. Maréchal appelait une ontologie qu'ont développée explicitement le P. de Finance dans son *Etre et agir selon la philosophie de saint Thomas* et le P. Marc dans sa *Dialectique de l'affirmation*. Ces œuvres s'accordent sur bien des points avec la

Le deuxième événement fut la redécouverte par quelques thomistes, familiers de l'œuvre de Bergson, du sens authentique des deux notions de l'être et de Dieu, telles qu'il semble bien aujourd'hui que saint Thomas lui-même les ait comprises. Et M. Gilson saisit ici l'occasion de rendre à M. Maritain l'hommage le plus mérité.

4. *Qu'est-ce que la philosophie chrétienne?*

De telles déclarations conduisent à s'interroger sur cette notion de philosophie chrétienne que Léon XIII avait voulu promouvoir par sa fameuse encyclique : *Du rétablissement dans les écoles catholiques de la philosophie chrétienne, selon l'esprit du docteur angélique saint Thomas d'Aquin* (4 août 1879).

A cette époque, le terme de philosophie chrétienne était associé au traditionalisme. La mise au point de Léon XIII en légitimait l'emploi après les justifications nécessaires. M. Gilson reconnaît qu'il n'avait pas lu ce document au moment où il publia *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Il s'agissait alors pour lui de décrire cette philosophie supposée une, qu'on nommait la scolastique, et qui passait pour le bien commun des maîtres du Moyen Age. Il parut que ce que les pensées médiévales avaient de commun leur venait, quant à la forme, de la technique aristotélicienne dont toutes faisaient usage, mais quant au fond doctrinal, de la religion plutôt que de la philosophie. Une formule oubliée s'offrit d'elle-même pour en parler : l'esprit de la philosophie médiévale était celui de la philosophie chrétienne. En y recourant, l'historien n'ignorait certainement pas que les maîtres médiévaux ne l'avaient pas revendiquée, et se considéraient comme des théologiens. Mais il ne voyait guère comment nommer autrement cet ensemble de doctrines si profondément marquées du sceau de la religion chrétienne. Assailli dès lors par des objections venues de tous les points de l'horizon philosophique, il s'en fut lire l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII pour s'éclairer.

« Une encyclique est un acte essentiellement religieux, inspiré de raisons religieuses et visant une fin religieuse. Il est donc certain qu'on y chercherait en vain des instructions touchant la manière de philosopher propre à des esprits étrangers à toute foi en une révélation surnaturelle » (p. 199).

---

redécouverte de l'acte d'exister de M. Gilson. Cet accord a été explicitement souligné par M. Vignaux. Dans sa deuxième édition de *La philosophie du Moyen Age*, p. 132, ce dernier écrit : « Au-delà de tout l'ordre des essences, le dynamisme du jugement apparaît comme seul capable d'atteindre l'*esse* divin, source du dynamisme de l'existence. Ici les dernières éditions du thomisme rejoignent presque les profondes réflexions du P. Maréchal sur *Le thomisme devant la philosophie critique*. Elles interprètent en tout cas les preuves de l'existence de Dieu **comme la découverte d'une nouvelle dimension de l'être** ».

L'intention du pape était de définir une certaine manière de philosopher : *De philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis*. Pour lui, l'ordre de la société repose sur la connaissance de la vérité acceptée par ceux qui gouvernent le corps politique. La religion chrétienne est seule capable d'enseigner toute vérité, mais il ne faut pas néanmoins mépriser les adjuvants naturels que la sagesse divine a prévus pour faciliter l'œuvre de la foi. Le principal d'entre eux est le bon usage de la philosophie. Loin d'éteindre et de diminuer le pouvoir de l'intelligence, la lumière de la foi le parfait et en accroissant ses forces le rend capable de plus grandes choses.

Pour Léon XIII, dit Gilson, la philosophie chrétienne définit *un usage apostolique de la philosophie* conçue comme l'auxiliaire de l'œuvre du salut de l'humanité. Pour en désigner les traits caractéristiques, le Pontife recourt au témoignage de l'histoire. En effet, dès les premiers siècles, les Pères ont usé de la philosophie pour aider à la propagation de la foi ; ils ont établi les *praeambula fidei*, c'est-à-dire l'ensemble des vérités salutaires que la raison naturelle est capable de connaître. mais pour l'établissement desquels la foi leur valait une aide indispensable. Pour réaliser leur but, les Pères n'ont pas craint de recourir aux services des philosophes païens.

« Que si la raison naturelle a produit cette riche moisson de savoir avant même d'avoir été fécondée par la vertu du Christ, elle en produira certainement une plus généreuse encore lorsque la grâce du Sauveur aura rétabli et accru les facultés naturelles de l'esprit humain » (p. 205).

Cette philosophie chrétienne apparaît donc comme un usage philosophique de la raison, mais qui refuse de se priver des lumières de la foi, se met au service de la révélation et, en retour, est restaurée et accrue, en tant même que raison naturelle, par la grâce du Christ.

L'utilité d'un tel usage de la raison ne s'épuise pas dans l'établissement des *praeambula fidei*. Car d'après Léon XIII, il lui appartient aussi de témoigner en faveur de la vérité évangélique, attestée par les miracles du Christ et de mettre en lumière l'institution divine de l'Eglise.

Un tel usage de la raison déborde les limites traditionnelles de la philosophie pure et simple. La raison y conduit la philosophie jusqu'au seuil de la foi. Dès lors, elle cède la place à la théologie. Néanmoins la philosophie peut encore rendre des services. En lui empruntant ses méthodes, la théologie acquiert la nature et l'esprit d'une science véritable, c'est-à-dire d'un corps de conclusions déduites de principes. Bien plus, la philosophie procure une intelligence plus exacte et plus riche des choses de la foi et elle réfute les erreurs de ceux qui l'attaquent.

On le voit. A chercher, comme on le fit dans les années 1930, une

définition de la philosophie chrétienne par la forme et l'essence, on tourne le dos à l'enseignement de Léon XIII [7]. Ce que le Pontife désigne de ce nom, c'est la manière de philosopher des Pères de l'Eglise d'abord, ensuite des docteurs scolastiques. Chez ces derniers seuls, l'usage patristique de la raison dans et pour la foi prit forme de science. Mais pour y atteindre, ils durent faire de la philosophie en philosophes, parce qu'ils n'avaient pas d'autres moyens d'apprendre à philosopher pour servir utilement la vérité chrétienne. Cet effort philosophique des théologiens prit alors des proportions telles qu'il donna naissance à un enseignement distinct. La nouvelle discipline ainsi constituée devint la philosophie scolastique qui engendra par contre-coup la théologie scolastique.

En se distinguant de la théologie, dit M. Gilson (p. 212), la philosophie scolastique ne changeait pas de nature, mais elle était exposée à une violente tentation d'en changer en s'érigeant elle-même de moyen en fin.

Ces perspectives historiques éclairent le choix fait par l'Eglise du patron des études scolastiques : saint Thomas d'Aquin. Elles permettent de comprendre la certitude que possède l'Eglise de trouver en lui le trésor de la tradition organiquement ordonné et interprété par les lumières que la raison naturelle met à son service.

Telle qu'elle ressort de l'encyclique *Aeterni Patris*, la philosophie chrétienne est *l'usage que fait le chrétien de la spéculation philosophique dans son effort pour conquérir l'intelligence de sa foi tant dans les matières accessibles à la raison naturelle que dans celles qui la dépassent.*

Après avoir ainsi décrit comment il a gagné ce havre, M. Gilson scelle son témoignage en dégageant les principes de l'art d'être thomiste.

Qui entre dans la grande famille thomiste s'expose à des inconvénients. Au dedans, les mœurs sont parfois rudes. Pour le dehors, on a cessé philosophiquement d'exister. Mais celui qui fait le pas, dit M. Gilson, éprouve la joie d'être libre, libre d'accueillir toute vérité d'où qu'elle vienne. Sa devise désormais est la suivante : *crois et pense ce que tu voudras*. C'est dire qu'il y faut se défendre contre ceux qui réduisent saint Thomas à ce qu'ils en comprennent. Après bien des détours, on en viendra à reconnaître, par delà le flot des commentateurs, que saint Thomas est lui-même son meilleur interprète. Sa pensée est malaisée à pénétrer. Elle nous offre en effet plusieurs mondes, l'un dans l'autre : le monde de l'Ecriture, des Pères, d'Augustin, d'Aristote. Sans parler du monde personnel de saint Thomas si discret qu'il risque d'être inaperçu, mais qui se manifeste pourtant à plu-

7. Certes la question du statut logique de la philosophie peut toujours être posée. Mais dans l'encyclique, elle n'était pas en cause.

sieurs signes, par exemple, à un certain usage du mot *esse*. Finalement il faut dire que, chez saint Thomas, les notions les plus originales et les plus profondes ne se révèlent qu'à celui qui le lit en théologien. De la hauteur où il se place, le théologien retiendra des philosophes ce qui lui paraît susceptible de servir la foi.

« On le verra user de langages philosophiques différents, mais ce serait souvent une erreur que de lui attribuer le sens qu'ont ces langages divers dans les doctrines dont il les emprunte. Il n'est pas rare de le voir invoquer à l'appui d'une même conclusion des témoignages aussi divers que ceux d'Aristote, d'Avicenne, de Boèce et de saint Jean Damascène, mais ce n'est pas à ces auteurs qu'il faut demander le sens proprement thomiste de la thèse en question, c'est à saint Thomas lui-même, qui n'accueille ces témoignages que sous bénéfice d'inventaire et pourvu qu'on les entende en son propre sens » (p. 229).

Il suit de là qu'il faut user prudemment à son égard des différentes méthodes philologiques. Saint Thomas d'Aquin est souvent « la source de ses propres sources ». Avant de conclure chez lui à une évolution doctrinale, il faut se rappeler que des points de vue différents peuvent être pris sur une même réalité inchangée. Et d'autant plus que saint Thomas est plus soucieux d'imposer un sens qu'un langage et ne se prive pas d'exposer son propre sens dans des langages qui ne sont pas le sien.

5. *L'avenir du thomisme.*

Reste une dernière question. Quel est, d'après M. Gilson, l'avenir du thomisme ?

Si la philosophie chrétienne est un corps doctrinal incluant une vue d'ensemble de l'univers dont les données sont fournies par la science, mais dont l'objet principal est d'obtenir une intellection aussi plénière que possible de la révélation chrétienne reçue par la foi, toute révolution scientifique sera pour elle une invitation à rajeunir sa synthèse. Il faudra interpréter cette nouvelle figure d'un univers de la science à la lumière de la foi chrétienne qui ne change pas.

L'avenir de la philosophie chrétienne dépendra donc d'abord de la présence ou de l'absence de théologiens pourvus d'une formation scientifique. Celle-ci devra atteindre un degré tel qu'elle permette de suivre intelligemment les hauts dialogues des savants non seulement en mathématiques et en physique, mais aussi en biologie et partout où la connaissance de la nature atteint le niveau de la démonstration. Il importe qu'il y ait toujours des théologiens pour les entendre, car « si ce n'est pas eux qui prennent l'initiative d'assimiler les conclusions générales des sciences à l'enseignement de la théologie, il y aura inévitablement des savants chrétiens pour assimiler l'enseignement de la

théologie à celui des sciences. C'est ce que l'on nomme un « modernisme » (p. 239). L'initiative et le contrôle de la théologie par les théologiens demeure « le plus sûr moyen d'éviter semblables crises où ni la religion ni la science n'ont rien à gagner » (p. 239).

Le péril viendra souvent des savants chrétiens qui, dans leur générosité à servir l'Eglise et leur impatience à supporter les lenteurs des théologiens, voudront réformer la science sacrée pour la mettre à l'unisson de la science profane et par là même assurer son avenir. Mais plus que les savants, les demi-savants sont redoutables en ce domaine. Et M. Gilson songe ici à certains prêtres. Parmi eux, dit-il avec sa rude franchise, il en est qui n'ont pas la moindre idée de ce qu'est la théologie. Ils sont encore moins conscients de la place qu'ils occupent dans une tradition dont ils sont les héritiers et qui, si elle ne les prive pas de leur initiative et de leur liberté, constitue néanmoins pour eux une limite. Un prêtre ne peut philosopher qu'en chrétien. L'avenir de la philosophie chrétienne est nécessairement solidaire de son passé et nous arrivons trop tard pour prétendre en changer le style... Il est vrai que le désordre a fini par s'y établir.

« On n'insistera jamais trop sur le fait que l'origine d'*Aeterni Patris* fut, dans la pensée du Souverain Pontife, une angoisse devant tant de guerres ou de révolutions inutiles, et l'ardent désir d'en tarir la source. Or la source des sources en est dans le désordre des esprits, après le rejet de la foi catholique par ceux qui professent n'avoir que la raison pour guide. Le signe principal en est une multiplication des philosophies dont rien n'annonce le terme. La condition première, absolument nécessaire, pour que la philosophie chrétienne ait un avenir, est donc le maintien inconditionnel du primat de la parole de Dieu, *même en philosophie*. On serait tenté de dire d'abord et surtout » (p. 246).

L'intelligence de ce point éviterait bien des fausses démarches inspirées de ce goût de la nouveauté dénoncé par Léon XIII. Non pas de cette nouveauté qui est toujours une découverte, mais de celle que les hommes poursuivent par goût de l'imitation, la passion désordonnée pour l'absence d'originalité qu'implique l'imitation et qui met les esprits en chasse perpétuelle du nouveau comme nouveau.

« Dédaignant, dit Léon XIII, le patrimoine de l'antique sagesse, ils ont mieux aimé faire des choses nouvelles que d'accroître et de parfaire les anciennes, dessein peu sage, certes, et qui n'alla pas sans dommage pour les sciences. En effet, un enseignement multiple comme l'est celui-là repose sur l'autorité et le libre choix de chacun des maîtres. Son fondement est donc variable et cette variabilité fait une philosophie non pas ferme, stable et forte comme l'ancienne, mais flottante et de peu de poids » (p. 247). « Toute philosophie chrétienne qui cesse de reconnaître le primat de la foi se noie dans la dispersion des philosophies païennes. Les sources premières de son unité sont l'Ecriture et la Tradition » (p. 248).

Le refus de cette double autorité fut l'un des maux les plus combattus par l'Eglise au temps de la crise moderniste. M. Gilson évoque ici la mémoire du P. Lagrange et de Loisy.

« Comme il y eut alors, dit-il, progrès de l'exégèse chrétienne, il peut y avoir progrès de la philosophie chrétienne », mais celui-ci ne peut s'effectuer que « de la même manière, par une semblable fidélité aux enseignements de la révélation, dont l'Eglise garde le dépôt, et aux enseignements de la science » (p. 250).

Il reste qu'entre ces deux lumières il y a une différence d'ordre et d'autorité, une différence littéralement « hiérarchique ». Si utiles que puissent être à la philosophie chrétienne la science et la philosophie pour l'aider à se constituer elle-même en science, ni l'une ni l'autre n'ajouteront rien à la vérité de la foi qui les engage à son service. Et l'on sait que toutes les métaphysiques vieillissent par leur physique. La philosophie chrétienne ne s'embarque dans aucune théorie scientifique. Elle est une histoire qui se déroule à partir d'un terme immuable, situé hors du temps et par là sans histoire. Elle est le développement d'un progrès à partir d'une vérité qui n'est pas elle-même susceptible de progrès.

La place accordée à saint Thomas dans ce développement apparaît à beaucoup excessive. Mais M. Gilson se dit frappé pour son compte de la miraculeuse fidélité à la foi dont témoigne la philosophie chrétienne. C'est ce qui justifie à ses yeux l'obstination dont le magistère de l'Eglise fait preuve en matière d'orthodoxie. Mais il ne suffit pas de rappeler les esprits de l'erreur, il faut leur dire où est la vérité. Il y a des raisons majeures pour que la norme doctrinale soit la théologie de saint Thomas. Pour un philosophe chrétien, la principale de ces raisons est que la métaphysique thomiste « repose sur une conception du premier principe telle que, satisfaisant aux exigences de la révélation la plus littéralement entendue, elle assigne du même coup à la métaphysique l'interprétation la plus profonde de la notion d'être qu'aucune philosophie ait jamais proposée » (p. 253). En parlant ainsi M. Gilson n'entend ignorer ni dédaigner aucun effort. Mais quand il considère derrière lui six siècles de spéculation au cours desquels la philosophie n'a même pas réussi à conserver la vérité qu'elle avait reçue en héritage, il ne voit aucune raison à s'en dépouiller à son tour sans espoir d'en trouver une autre pour la remplacer.

Cela ne signifie aucunement qu'aucun progrès philosophique ne soit ouvert devant la philosophie chrétienne. M. Gilson lui voit même un avenir de progrès indéfini si elle demeure indéfectiblement fidèle à la vérité de ses principes. Cependant la notion thomiste d'*esse* lui apparaît ultime.

« J'hésiterais, dit-il, à défier ainsi les principes de l'évangile du progrès si je ne voyais, au contraire, combien ce dernier lui-même est peu convaincant. Nous savons tous que dans un art quelconque les derniers progrès sont les plus difficiles. N'est-il pas naturel que dans cette science suprême qu'est la métaphysique, où l'esprit se trouve d'abord aux prises avec les objets ultimes de la connaissance, les progrès soient plus difficiles et plus rares qu'ailleurs? Il semble même évident que plus ces progrès vous introduisent avant dans l'épaisseur de leur

objet, plus un progrès ultérieur devient improbable. Bien loin de trouver déraisonnable ma confiance absolue dans la vérité de cette philosophie chrétienne, l'étude que je continue d'en faire me confirme toujours davantage dans la certitude de sa pérennité » (p. 255).

II. LE TEMOIGNAGE SERA-T-IL REÇU?

Dans ce résumé du livre de M. Gilson que nous voudrions fidèle et dont on nous pardonnera la longueur, nous avons laissé tomber bien des traits intéressants pour nous en tenir au propos central. Ainsi n'avons-nous rien dit des jugements si personnels de M. Gilson sur la philosophie et l'évolution religieuses de Bergson. Mais au terme de ce travail, on nous permettra de revenir sur le sens et la portée du témoignage ainsi rendu.

Certes il ne peut être question de chicaner ce livre de bonne foi, d'une netteté et d'une santé éclatantes. Un témoignage se reçoit et lorsqu'il nous parvient porté par le labeur de toute une vie, il commande les plus grands égards. Il est néanmoins permis de s'interroger sur l'accueil qui l'attend et, peut-être, sur les résistances, légitimes ou non, qu'il suscite en soi et autour de soi. M. Gilson évitera-t-il à ses lecteurs les détours qu'il a connus?

Si nous ne nous abusons, trois points doivent davantage nous retenir. Le premier concerne la nature même de la théologie et ses rapports avec les autres sciences. Le deuxième porte sur la condition même du chrétien qui philosophe. Le dernier, enfin, a rapport au thomisme proprement dit.

1. *Le philosophe et la théologie.*

Le témoignage rendu par M. Gilson est très exactement celui qu'un chrétien fidèle à sa vocation philosophique rend à la théologie et à sa primauté dans la vie intellectuelle. Le développement de cette vocation dans le milieu chrétien qu'était celui de M. Gilson et dans les circonstances qu'il décrit n'alla pas sans malaise. Ce malaise était ressenti sur un double plan si nous ne nous trompons. Au plan de la vie personnelle d'abord. En effet, la vigoureuse santé intellectuelle de M. Gilson et son caractère intrépide ne lui permettaient pas, comme à un Lachelier ou même à un Delbos, de vivre sa philosophie, nous ne disons pas *en marge,* mais sans doute *à côté* de sa foi. Au plan de la vie scientifique ensuite. Car les rapports nécessaires entre la foi et la philosophie, entre la théologie et la philosophie lui paraissaient mal éclaircis puisque aussi bien, autour de lui, on semblait y voir des essences exclusives l'une de l'autre.

Ce double malaise provenait d'un désordre des esprits. Celui-ci consistait fondamentalement dans l'ignorance de soi dont souffraient les penseurs chrétiens.

Cette ignorance se manifestait dans l'isolement où vivaient les scolastiques de l'époque, qui les situait en marge de leur temps, les amenait à méconnaître les courants les plus vivants de la pensée et les rangeait, par une sorte de complicité fatale, dans le camp de tous les conservatismes scientifiques, politiques, sociaux. Mais, par un paradoxe cruel, cet isolement, en dépit de toutes les intentions, constituait la sanction d'un pseudo-rationalisme auquel nombre d'entre eux payaient tribut dans l'espoir de ne grever d'aucun préjugé le dialogue avec les incroyants qu'ils appelaient en vain.

A première vue, il s'agissait d'une erreur de tactique, mais cette erreur était enracinée dans une profonde méconnaissance de soi, dans une profonde méconnaissance des caractères réels de la vie philosophique d'un croyant. Un chrétien peut-il philosopher comme s'il n'était pas chrétien? Lui-même peut-il le croire et le faire croire à autrui? Un théologien peut-il philosopher comme s'il n'était pas théologien? Quels sont les caractères qu'imprime nécessairement à l'effort philosophique des chrétiens le fait de leur formation théologique? Quelles furent les conditions concrètes qui ont présidé à la naissance et à la croissance de ce qu'on appelle souvent les philosophies chrétiennes du Moyen Age? Autant de questions qui ont contraint M. Gilson à poser la question essentielle : qu'est-ce que la théologie?

M. Gilson illustre avant tout le désordre dont il fut victime par l'histoire des confusions entre foi en Dieu et preuves de Dieu, dont il suit les traces dans les catéchismes de son temps [8]. Mais, on ne peut en douter, pour lui, tout dépend de l'idée que l'on se fait de la théologie. C'est par le retour à la théologie que l'ordre se rétablira dans les esprits.

Nous n'allons pas redire ici la redécouverte de la théologie faite par M. Gilson grâce à ses études historiques. Cette théologie retrouvée, c'était, nous dit-il, celle même de saint Thomas. Théologie qui avait ceci d'absolument remarquable que contrairement aux idées alors les plus répandues elle ne se définit pas par l'exclusion de la philosophie. Au contraire, il apparaît bien qu'il lui est essentiel de faire appel au raisonnement philosophique. Cette position ne peut se comprendre, dit Gilson, qu'au prix d'un effort pour communier avec le sentiment très haut qu'eut saint Thomas de la transcendance absolue

8. A cet égard, certaines formules de M. Gilson sur le pouvoir de la raison naturelle d'atteindre Dieu paraîtront sans doute fort négatives. Ainsi le texte que nous avons cité plus haut, p. 342. Mais une telle formule ne doit pas être prise hors de son contexte et il est clair par celui-ci que M. Gilson vise les esprits qui « crurent devoir inférer de la décision du concile du Vatican que, puisqu'on peut démontrer que Dieu existe, il est impossible de le croire » (p. 86).

de la science théologique sur toute autre science, y compris la théologie naturelle ou métaphysique.

Cette transcendance est absolue, selon Gilson, à cause du lien intrinsèque qui relie la théologie à la vertu théologale de foi. Le caractère divin de la vertu de foi nous fait participer à la science même que Dieu possède de lui-même. C'est lui qui permet à la théologie d'assumer et d'assimiler les éléments empruntés à la philosophie et aux autres disciplines scientifiques sans y perdre sa transcendance et se laisser contaminer par elles. La théologie transcende ainsi toutes les divisions et toutes les limites qu'elle inclut dans son unité sans les confondre. Elle contient tout le savoir humain par mode d'éminence, dans la mesure du moins où elle juge bon de se l'intégrer.

Mais que devient la philosophie dans cette affaire? Mobilisée par le théologien à des fins qui ne sont pas les siennes, ne faut-il pas craindre qu'elle ne perde son essence dans l'aventure? C'est vrai, en un sens, répond M. Gilson. Mais elle gagne au change. Il faut sans doute d'abord affirmer clairement que cette philosophie assumée en théologie doit rester rationnelle pour être utilisable. Qu'est-ce à dire?

« La doctrine sacrée peut considérer d'un point de vue un les matières dont on traite dans les diverses sciences philosophiques, savoir, en tant qu'elles sont *révélables* » (p. 114). La doctrine sacrée est « comme une sorte d'empreinte de la science de Dieu qui, une et simple, est la loi de tout » (p. 115). Gilson commente : « La théologie ne fait pas de mathématique ni de physique ou de biologie, ni même *à proprement parler* de métaphysique; bref elle ne se propose d'acquérir la connaissance d'aucun des objets propres des diverses sciences philosophiques. Il faut le dire : le théologien en tant que théologien n'est pas philosophe. Le théologien comme théologien ne fait pas de philosophie; son propos ultime n'est jamais d'en produire, mais il en use et s'il ne trouve pas toute faite celle dont *il a besoin*, il la produit afin de pouvoir en user. C'est à ce titre que la théologie, telle que saint Thomas la conçoit, a qualité pour connaître *ea quae in diversis scientiis tractantur*, et non seulement pour les connaître, mais pour les rapprocher et les distinguer, pour les comparer et les juger... La théologie les connaît dans une lumière unique, analogue à celle de la science de Dieu » (p. 115).

Une telle conception de la théologie mérite à coup sûr l'examen du philosophe et, si celui-ci est chrétien, plus qu'un examen.

Cependant nous avouons être mal éclairés sur la démarche qui conduit le chrétien qui philosophe à cette source de lumière. M. Gilson y est parvenu par l'étude de l'histoire des doctrines médiévales. Mais on ne peut exiger de tous semblable effort. Pour qu'une telle leçon ait valeur universelle, ne conviendrait-il pas d'abord de montrer comment tout chrétien qui philosophe rencontre nécessairement la théologie et doit prendre position à son égard. Pour y parvenir, ne faudrait-il pas d'abord distinguer soigneusement entre la foi et la théologie. Il Il s'agit là d'une acquisition postérieure aux luttes engagées autour du modernisme et qui permet d'éviter des confusions hâtives et meurtrières. On pourrait, nous paraît-il, énoncer la question en ces termes :

Comment un chrétien qui se découvre une vocation philosophique (et la philosophie, pour M. Gilson, possède un objet propre qui n'est pas celui de la théologie) en vient-il à faire de la théologie? Y est-il conduit nécessairement? Et quelle est l'ampleur du labeur théologique exigé de lui pour qu'il soit fidèle à sa vocation philosophique? Sans doute faut-il reconnaître qu'une tête philosophique en vient nécessairement à réfléchir sur sa foi qui est activité consciente d'elle-même. Mais comment la réflexion sur la foi et sès implications se développe-t-elle en théologie? Comment cette réflexion s'impose-t-elle comme un devoir au chrétien qui découvre sa vocation philosophique? Nous ne voulons pas dire que M. Gilson n'apporte pas de lumière en ces secteurs. Nous croyons au contraire qu'il touche ici une question centrale. Mais nous craignons qu'il ne passe trop vite sur certaines démarches. De même, les titres qu'il reconnaît à la primauté de la théologie dans l'esprit même du philosophe chrétien et qui, selon lui, situent celui-ci dans une lumière privilégiée, supposent une doctrine très élaborée des secours objectifs et subjectifs que la grâce de la révélation chrétienne apporte au croyant qui philosophe. Mais sur ce point, M. Gilson nous semble aller trop vite au but dans ses explications du cas Bergson, cet Aristote du XX[e] siècle, à qui saint Thomas d'Aquin a manqué.

Néanmoins ces deux remarques qu'on pourrait beaucoup développer doivent dans notre esprit céder le pas à une difficulté fondamentale qui porterait sur la nature même de la théologie de saint Thomas à laquelle M. Gilson se rallie.

C'est dans la doctrine de la subalternation des sciences telle que l'expose saint Thomas que M. Gilson voit la solution des apories qui l'ont si longtemps contrarié. Il semble pourtant qu'on puisse faire valoir contre cette doctrine des objections graves. L'épistémologie aristotélicienne où elle s'enracine peut-elle encore rendre les services qu'on lui demandait au XIII[e] siècle? Depuis lors l'univers scientifique n'a-t-il pas été bouleversé de part en part? Mais ce n'est là encore qu'une difficulté principielle. Mieux vaut en venir tout de suite au point vif du débat. L'application de la doctrine de la subalternation des sciences à la théologie ne va pas sans malaise. La théologie occupe une situation unique dans le monde des sciences et M. Gilson nous montre qu'il en possède le sentiment le plus vif. Aussi bien saint Thomas parlait-il seulement de subalternation pour les principes et non pour les objets. Mais il y a plus : le propos de subalterner la théologie elle-même à la science que Dieu possède de lui-même, qui justifie la subalternation des sciences à la théologie, n'implique-t-il pas une conception de la science et des idées divines qu'il est ardu de concilier avec une vie vraiment métaphysique de la transcendance divine? On sait que H. Duméry a développé cette objection et non sans force [9].

9. *Critique et religion*, Paris, 1957, p. 259 ss.

Ces difficultés ne sont pas insurmontables. Il faudrait soigneusement distinguer ici objet, fin et lumière. Et l'on sait que, pour saint Thomas, il n'appartient pas à la théologie de démontrer les principes des autres sciences humaines, mais seulement de les juger en respectant leurs méthodes propres. M. Gilson qui, dans les dernières éditions de son beau livre sur *Le thomisme,* a développé la notion de *révélable* n'y recourt plus ici avec la même ampleur et cela ne va pas sans quelque dommage.

La doctrine d'ailleurs qui permet à la théologie d'unifier toutes les sciences humaines à la lumière souveraine de la science divine elle-même, de la science des bienheureux, nous paraît risquer dans sa généralité de ne pas rendre pleine justice au caractère particulier de la métaphysique. Il est juste de dire que le théologien comme tel ne fait ni de la biologie, ni de la mathématique, ni de la métaphysique. Mais la métaphysique n'occupe-t-elle pas une place à part dans le savoir humain à cause de sa radicalité même? C'est la raison pour laquelle la théologie recourt à elle et nécessairement, selon M. Gilson, en tout respect pour sa méthodologie propre. Il reste alors que le problème des rapports de la théologie et de la métaphysique est très différent de celui des rapports de la théologie avec la biologie ou la mathématique et qu'il mérite d'être étudié pour lui-même. Ces remarques suggèrent que la doctrine médiévale de la hiérarchie des sciences doit être repensée, reprise à la lumière même de la tradition et des développements de l'épistémologie contemporaine. Encore une fois M. Gilson y aide par son livre. Mais son œuvre consiste plus à poser des balises qu'à construire des routes.

2. *Philosopher en théologie.*

La notion de théologie que M. Gilson campe avec tant de force devant son lecteur suffit-elle à éclairer la condition du philosophe chrétien? Quelques lecteurs éprouveront peut-être des difficultés à l'admettre.

Cette notion permet sans doute, et c'est peut-être l'essentiel du propos de M. Gilson, de se rendre compte de la nécessité où se trouve le chrétien qui philosophe de philosopher dans la foi. Cette expression contradictoire pour un esprit rationaliste n'est que paradoxale pour le chrétien. En effet, ce dernier saisit dans la pénombre de la foi que le désaveu de la raison, consenti dans l'obéissance au témoignage divin, en est le suprême aveu et, comme l'a dit profondément Blondel, la sainteté. Dès lors il est clair que celui qui est passé par la « metanoia » ne peut pas philosopher comme s'il n'avait pas la foi. Non pas que les données chrétiennes entrent désormais dans la trame même de sa réflexion, mais en ce sens d'abord qu'elles demeurent pour lui une source

toujours nouvelle. Nul chrétien ne peut refuser cette proposition, nous paraît-il, à moins de voir dans le dogme et l'action chrétiennes des réalités entièrement opaques à la raison. Et sans doute la première question que sa foi lui pose sera de savoir comment le chemin de l'Absolu peut passer par l'histoire. Ne faut-il pas reconnaître que la foi en révélant au croyant les vraies dimensions du réel et la fin absolument dernière à laquelle le Dieu transcendant l'appelle en Jésus-Christ, exerce son primat sur toutes ses activités? Ne faut-il pas reconnaître qu'elle transforme radicalement les conditions d'exercice de la philosophie? M. Gilson qui, de tout temps, s'est montré fort sensible à cet aspect des choses y est revenu avec une grande force dans ce livre. Il ne craint pas de parler, nous l'avons vu, du « primat de la Parole de Dieu, *même en philosophie* ». Et il ajoute : « On serait tenté de dire : d'abord et surtout » (p. 246). Ce propos rend un son scandaleux. Nul cependant ne peut accéder impunément à la foi en la Parole de Dieu. Celui que la grâce de la foi atteint à la cime de l'esprit ne peut plus désormais en toute loyauté que poursuivre un seul but : évangéliser, comme disait Claudel, toutes les parties de son être, soumettre laborieusement tous les pouvoirs dont il dispose à la lumière qui l'a touché. En d'autres termes, croire, c'est reconnaître à la foi et à son dynamisme propre un rôle universellement directeur de toutes ses activités de sujet. En exclure délibérément l'une ou l'autre serait s'interdire par le fait même de pénétrer dans l'univers de la grâce. Mais il ne faut pas craindre que cette direction entrave ou diminue en quoi que ce soit la libre expansion des activités dirigées par la foi. Diriger n'est pas écraser. C'est même le contraire. C'est agir sur des activités comme telles, c'est-à-dire subordonner effectivement les finalités immanentes à ces activités à la finalité propre de celui qui dirige. La direction de la foi, loin d'éteindre ou d'amortir les autres activités de l'homme, exige leur essor; elle ne cesse pas de les mobiliser et de les fortifier dans leur ordre propre et de les appeler à de nouveaux développements et à de nouveaux dépassements. Il faut ajouter en même temps que cette direction ne cesse pas de les dégager de tout ce qui grève leur élan naturel et de les engager dans les voies d'une purification toujours plus rigoureuse. Ainsi la foi révèle la raison à elle-même. Il est d'ailleurs possible de montrer que l'acte de foi lui-même exige impérieusement comme condition de sa possibilité un exercice de raison autonome sans lequel il se dénaturerait en fidéisme [10]. Mais il est clair aussi qu'elle exige un déploiement aussi large que possible des virtualités du sujet, selon sa situation particulière dans le monde, leur mise au service des fins absolument dernières.

Ce primat de la Parole de Dieu en philosophie chrétienne qui, au

10. Le P. Bouillard vient de l'établir de manière singulièrement profonde dans son *Karl Barth*, III, p. 100, Paris, 1957.

plan théorique, peut inquiéter les justes défenseurs de l'autonomie philosophique, au plan pratique, les trouve consentants. Lorsqu'un chrétien phiolosophe accepte, par obéissance à l'Eglise, de rétracter ou de retirer telle œuvre ou telle formule qu'il a proposée, que fait-il sinon reconnaître ce primat? Et ce geste n'est-il pas un acte de loyauté non seulement du croyant en général, mais du croyant en tant même qu'il philosophe?

Toutes ces remarques conduisent seulement à approuver l'expression de M. Gilson : philosopher dans la foi. Or, il nous semble que ce dernier va plus loin que cela lorsqu'il parle simplement de *philosopher en théologie*. La primauté de la théologie qu'il reconnaît va jusque-là. Et il entend ce terme de théologie dans un sens précis quand il ne craint pas d'écrire ces lignes :

« Après le cours de théologie qui leur manque et qui demanderait plusieurs années, il serait utile aux philosophes chrétiens de fréquenter quelque temps une école de perfectionnement, une *finishing school,* sise quelque part entre Latran et Vatican et rattachée de préférence à la Grégorienne et qui enseignerait l'art de lire une encyclique pontificale » (p. 198).

Il nous paraît qu'un tel propos exigerait de nouveaux titres pour être approuvé, à moins qu'on ne veuille très consciemment bloquer foi et théologie. Sans doute la distinction entre ces deux réalités est malaisée à exprimer et il faut se garder de la durcir. Mais il est certain que le passage de la foi à la théologie proprement dite, à la théologie constituée, appellerait des développements. Dès lors il n'est pas sûr, au moins immédiatement, que le chrétien ne puisse philosopher qu'en théologie. La question de la pluralité des théologies au sein de la Tradition chrétienne serait nécessairement soulevée. Cette pluralité n'est pas sans rapport avec la pluralité des philosophies chrétiennes dont l'histoire témoigne et entre lesquelles la foi comme telle n'a pas à choisir. On a d'autant moins de peine à l'affirmer que, pour la période médiévale, c'est avant tout aux travaux de M. Gilson qu'on en doit la pleine conscience.

Ces observations rejoignent certaines résistances rencontrées par la pensée de M. Gilson. Faut-il doubler la formation des philosophes d'une formation théologique? Ne vaut-il pas mieux ne pas être théologien du tout plutôt que de l'être à moitié? Faut-il ici invoquer le cas de Maurice Blondel? Celui-ci n'est peut-être pas décisif quoi qu'on ait dit. Car, après tout, les embarras du dernier Blondel, en dépit de son initiation tardive et toujours partielle à la théologie scolastique, vinrent sans doute avant tout des attaques multipliées dont il fut l'objet et peut-être de ses ennuis de santé. Aussi bien nous craignons dans cette voie de nous éloigner de la réponse à la question posée par M. Gilson. Mieux vaudrait revenir à ce qu'il appelle philosophie chrétienne.

Pour notre part, nous ne voyons pas ce qu'on peut lui opposer lors-

qu'il souligne l'impossibilité où se trouve le chrétien de vraiment philosopher comme s'il n'avait pas la foi. La juste autonomie de la philosophie n'est pas en cause pour autant. Peut-être, en nos temps de philosophies de l'existence, serait-il possible de mieux marquer que, si la philosophie se doit d'être autonome dans l'élaboration de ses méthodes, de ses principes, de ses problèmes et de ses énoncés, cela ne l'empêche nullement d'avoir des sources et peut-être même en est-ce la condition. Sans doute, la révélation chrétienne vient en aide à la raison, mais elle ne le fait jamais en se substituant à elle ou en la dispensant de la moindre parcelle de sa tâche dont elle souligne au contraire toute l'étendue et la radicalité.

Nous ne croyons donc pas qu'en se réclamant de la source chrétienne, les chrétiens qui philosophent s'exposent à perdre l'audience de leurs contemporains. M. Gilson nous paraît avoir le réalisme avec lui quand il affirme que les philosophes du dehors n'ont jamais cru qu'il était possible à un chrétien de philosopher comme s'il n'était pas chrétien. L'objection de Heidegger, que la traduction récente de l'*Introduction à la métaphysique* a répandue en France ces dernières années, marque assez bien à cet égard l'état de l'opinion d'aujourd'hui. Il nous paraît difficile d'en rejeter absolument toutes les prémisses. Quant à conclure que l'effort philosophique du croyant soit moins radical que celui de l'incroyant, c'est là une tout autre affaire [11].

M. Gilson appelle philosophie chrétienne un usage de la raison plutôt qu'une doctrine. Il se plaît à nous en montrer la continuité depuis saint Justin jusqu'à saint Thomas, et de saint Thomas jusqu'au P. Rousselot et jusqu'à M. Maritain.

Dans cette vue séduisante, certaines indéterminations et incertitudes empêchent la pleine adhésion de l'esprit.

On éprouve déjà quelque appréhension à la lecture de ces lignes : « Pourquoi ceux qui professent la foi se verraient-ils exclus de la philosophie du fait qu'ils philosophent sur la foi et les vérités chrétiennes comme d'autres le font sur les sciences, sur l'art ou, comme Bergson l'a fait, sur l'expérience morale et religieuse? » (p. 216). On peut se demander en effet si l'usage religieux de la raison désigné plus haut s'identifie avec la réflexion *sur* la doctrine chrétienne. Et si cette dernière est purement et simplement comparable à une réflexion sur l'art et la science. Mais il y a plus. Le choix de cette manière de philosopher relève-t-il pour le chrétien qui a la vocation de philosophe d'une préférence toute subjective? Le chrétien vraiment conscient de sa condition a-t-il la possibilité de philosopher d'une autre manière? Y a-t-il pour lui d'autres bonnes manières de philosopher? Celui qui accepte le don de la foi peut-il envisager de faire de sa raison même un autre

11. Nos lecteurs ont pu lire à cet égard l'étude du P. Malevez, *Le croyant et le philosophe*, dans la *N.R.Th.*, 1960, p. 897 ss.

usage que religieux? Nous parlons d'une acceptation consciente de la foi et de ses implications. Il nous semble que M. Gilson a donné lui-même d'excellentes raisons d'en douter.

D'autre part, cet usage de la raison dont nous reconnaissons le caractère philosophique, qui permet la communication avec les esprits étrangers (encore étrangers) à la foi, n'a-t-il pas un nom dont la résonance sans doute aujourd'hui offense beaucoup d'oreilles, mais qui est bien fondé en tradition : l'apologétique?

Le programme défini par Léon XIII dans son Encyclique *Aeterni Patris* ne rejoint-il pas le programme traditionnel de l'apologétique chrétienne? Ne s'agit-il pas de conduire au seuil de la foi, d'une part, par la démonstration de ses préambules et, d'autre part, par une mise en œuvre de la raison historique en faveur du fait de la Révélation. S'il en était ainsi, on s'expliquerait l'incertitude que l'on éprouve devant « la philosophie chrétienne » proposée par M. Gilson. Celle-ci est-elle philosophie ou est-elle théologie? M. Gilson nous a déjà dit que ce ne sont point là des essences exclusives l'une de l'autre. En l'occurrence, ne faudrait-il pas dire que la philosophie chrétienne est à la fois philosophie et théologie. Philosophie en tant qu'elle est vraiment œuvre de la raison autonome. Théologie en tant qu'elle embrasse les démarches que la foi chrétienne fait valoir pour sa justification rationnelle. Cependant M. Gilson semble dépasser ce programme lorsqu'il parle de l'aide que la raison apporte à la théologie qui se constitue en science. On remarquera qu'ici encore il y a passage de la foi à la théologie. Mais peu importe. Nous croyons qu'effectivement la raison prête cette aide à la théologie. Sinon le discours théologique serait radicalement inintelligible et non seulement ascientifique. Mais ici le rôle de la philosophie chrétienne ne serait-il pas plus radical que M. Gilson ne semble le dire? Ne consisterait-il pas d'une part à assurer les bases d'une véritable théologie fondamentale, science des conditions transcendantales et historiques de la foi chrétienne, mais, de plus, à permettre l'analyse critique des schèmes et des catégories du discours chrétien. Cette dernière fonction, sur laquelle M. Duméry a attiré l'attention, est nécessaire à la théologie si celle-ci n'est pas une science aveugle, inconsciente de ses propres procédés et, comme disait Alain, une pensée sans recul [12].

3. *Thomisme et philosophie chrétienne.*

L'encyclique *Aeterni Patris* ne dit nulle part en quoi consiste la doctrine de saint Thomas, mais elle désigne dans ce dernier un type ac-

12. Voir à ce sujet les réflexions du P. H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Paris, 1961, p. 256 ss.

compli de philosophe chrétien. De là à penser que le chrétien qui philosophe doive nécessairement être thomiste, c'est-à-dire embrasser le système philosophico-théologique de saint Thomas et s'épuiser dans un commentaire de sa lettre, il n'y a qu'un pas à franchir.

Mais bien qu'il proclame avec la plus grande fierté son adhésion personnelle à la doctrine de saint Thomas, M. Gilson ne franchit pas ce pas. Et les éloges magnifiques qu'il décerne à saint Thomas en connaissance de cause n'autorisent pas à le lui faire franchir.

Cependant ici non plus ses propos ne vont pas sans quelque incertitude. Ou plutôt il nous paraît que les arguments toujours très respectables dont il les étaie sont parfois de nature fort différente.

M. Gilson est assurément frappé de la dispersion des philosophies d'aujourd'hui et de leur désarroi. Et il le regrette amèrement. Einstein se plaignait jadis des méfaits de la mode en physique théorique. M. Gilson exhale semblable plainte dans le domaine de la philosophie chrétienne. Très sensible à l'influence que la saine philosophie devrait exercer tant au plan politique qu'au plan social, mesurant d'autre part les drames que son absence provoque et a provoqués (et sur ces points il rejoint les soucis de Léon XIII), il fait valoir avec la force qu'on devine les motifs qu'ont les chrétiens de rallier le thomisme. Il insiste avant tout sur sa *comprehensiveness*. Souvent même, à la place de thomisme il écrit : « la métaphysique créée par les théologiens dans leur effort pour atteindre une certaine intellection de la foi ». Cette identification n'est pas exempte d'ambiguïté. Car même si l'on accepte ce blocage, faut-il penser que cette métaphysique est irréformable? Certains passages de M. Gilson le donnent à penser. Sans doute l'adhésion de foi entraîne tous les chrétiens qui philosophent à reconnaître la validité d'un certain corps de vérités métaphysiques en dehors desquelles leur foi deviendrait impensable. La théologie, nous dit M. Gilson, ne peut pas changer parce qu'il a plu à un philosophe d'édifier un nouveau système. Sans doute. Et M. Gilson met très bien en lumière les erreurs des modernistes à cet égard. — Cependant ne faut-il pas reconnaître d'abord que la théologie n'existe que dans les théologies et que celles-ci n'ont jamais fini d'exprimer le mystère qui est leur objet et de purifier les expressions par lesquelles, en dépit de toutes les difficultés, elles s'efforcent en quelque façon de le dire et de l'éclairer. Mais comment pourraient-elles se livrer à cet incessant travail de reprise et de purification, exigé par leur objet, sinon à la lumière de l'expérience chrétienne bien sûr, et aussi grâce à l'apport actuel de la philosophie. La leçon de saint Thomas ne doit pas être perdue qu'il faisait à la fin de sa vie à son compagnon en parlant de la *Somme* inachevée : « Haec omnia mihi palea ». M. Gilson qui est très sensible au corps doctrinal des philosophies l'est peut-être moins à leur caractère d'interrogation, de recherche et de méthode.

Ce serait une grave erreur de croire qu'il veuille river les chrétiens qui pensent à un commentaire de saint Thomas. Certes il s'est trop penché sur le texte de l'Aquinate pour n'avoir pas retiré de cette fréquentation le droit de formuler les règles d'une lecture fructueuse des textes.

Mais il n'entend nullement se tourner vers le passé. Nous dirions volontiers qu'il est trop l'homme de la tradition pour cela. Et ses dernières pages le montrent à l'évidence.

On dira peut-être qu'il nous présente finalement deux manières de philosopher. L'une qui consiste à philosopher en théologie, une autre qui consiste à « s'emparer en quelque sorte des philosophies élaborées en dehors..., comme saint Thomas d'Aquin s'est emparé de la philosophie aristotélicienne, à les juger, les rectifier s'il y a lieu, les reprendre dans tous les sens du terme, à les utiliser enfin et à les situer » [13]. Mais qui ne voit qu'il n'y a pas là pour M. Gilson deux manières. Pour lui, c'est parce que le philosophe chrétien philosophe en théologie qu'il est appelé à cette confrontation avec les philosophies étrangères à la foi. En dehors de cela, il se perdra, estime durement M. Gilson, dans la dispersion des philosophies païennes. Pour être fidèle à sa vocation philosophique, le chrétien devra donc, selon M. Gilson, se livrer à un double labeur : d'abord du côté de la théologie, ensuite du côté des sciences modernes qui ne cessent pas d'inspirer les efforts des philosophes contemporains. Mais ce double effort doit se déployer selon un certain ordre. De la crise moderniste en effet, M. Gilson retire l'enseignement que revient aux théologiens l'initiative d'assumer les conclusions générales des sciences, s'ils ne veulent pas que l'enseignement de la théologie lui-même ne soit dangereusement lié aux conclusions scientifiques d'une époque donnée (cfr p. 239).

Un tel programme, on le voit, ne manque pas d'exigences. Il est appel à un effort jamais relâché. Et ce n'est sans doute pas le moindre signe de son authenticité.

Eegenhoven-Louvain A. THIRY, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

13. J. Lacroix, *Philosophie et théologie*, dans *Le Monde*, 28 juin 1960.