NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

63 N° 3 1936

Sur la philosophie chrétienne

Henri DE LUBAC (s.j.)

p. 225 - 253

https://www.nrt.be/it/articoli/sur-la-philosophie-chretienne-3543

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

SUR LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

RÉFLEXIONS A LA SUITE D'UN DÉBAT

N'est-il pas un peu tard pour parler encor d'elle?... Pendant cinq années environ, tout le monde fut requis de répondre : y avait-il une philosophie chrétienne? et en quel sens? et à quelles conditions? Puis la mode changea. Mais il ne s'agissait pas que de mode. Il s'agit d'un problème essentiel, qui s'impose depuis des siècles, qui s'imposera pendant des siècles encore, et qui sous des noms divers désignant tour à tour chacun de ses multiples aspects, ne cesse de hanter nos esprits. Avant-hier, discussions sur « l'immanence »; aujourd'hui, débat sur « l'humanisme » et recherche d'une « philosophie de la personne »; hier, étude du vocable de « philosophie chrétienne » : c'est toujours, au fond, le même problème. On a beau venir en retard : on le retrouve toujours, actuel.

I

A l'origine de sa dernière phase, un double conflit : conflit, d'abord, entre MM. Brunschvicg et Gilson, à propos du thomisme. Mais si M. Brunschvicg écarte le thomisme comme philosophie, c'est moins en tant que ce système est chrétien, qu'en tant qu'il est aristotélicien, conceptualiste et synthétique. Le second conflit met aux prises MM. Bréhier et Blondel, et bientôt M. Gilson y joue aussi un rôle de premier plan.

Dégageons-en d'abord les grandes lignes : en nous introduisant au cœur du problème, elles nous permettront d'en mieux comprendre quelques orientations nouvelles.

En 1927, dans quelques pages de son *Histoire de la Philosophie*, M. Bréhier prétend montrer que l'avènement du christianisme n'a presque point exercé d'influence sur le développement de la pensée philosophique. Il revient à la charge en 1928, au cours de trois conférences données à l'*Institut des hautes études* de Belgique, et résumées dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de 1931 (1), ainsi que dans une intervention à la *Société française de philosophie* (1931).

Selon M. Bréhier, on ne trouverait dans l'histoire de la philosophie depuis vingt siècles aucune « conception de l'univers entée sur le dogme » chrétien, et ce ne serait que « par accident que, pendant les siècles du moyen âge, la culture intellectuelle d'origine grecque a été liée étroitement avec la profession religieuse ». Sans doute, le christianisme a fait de nombreux efforts pour s'annexer la philosophie : augustinisme, thomisme, cartésianisme, traditionalisme, hégélianisme. Le dernier en date de ces efforts est celui de M. Blondel. Mais ils ont toujours été vains. Et la chose n'est pas étonnante : car il y a incompatibilité (à la Société de philosophie, M. Bréhier dit seulement : « séparation ») entre le christianisme et la philosophie. « Le christianisme est essentiellement l'histoire mystérieuse des rapports de Dieu avec l'homme, histoire mystérieuse qui ne peut être que révélée, et la philosophie a pour substance le rationalisme, c'est-à-dire la conscience claire et distincte de la raison qui est dans les choses et dans l'univers. »

A cette thèse radicale, d'où paraissait résulter la condamnation soit du christianisme soit de la philosophie (2), les réponses n'ont pas manqué. On peut en discerner trois principales, que, sans entrer dans l'historique assez compliqué de la controverse,

(1) *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*

(2) A moins qu'il n'y faille voir, tout simplement, l'expression paradoxale d'un mouvement de mauvaise humeur, provoqué par quelques excès de zèle.

nous désignerons par trois noms (1) : Jacques Maritain, *De la philosophie chrétienne* (1933); Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1931 et 1932); Maurice Blondel, *Le problème de la philosophie catholique* (1932). Bientôt d'ailleurs, comme il arrive, M. Bréhier se trouva presque oublié, et les défenseurs de la philosophie chrétienne ne furent plus occupés qu'à discuter entre eux sur leurs conceptions respectives.

M. Maritain distingue entre l'essence et l'état de la philosophie (il dit encore : « ordre de spécification » et « ordre d'exercice »). Après comme avant le christianisme, explique-t-il, la raison naturelle continue seule à philosopher. Mais elle se trouve, chez le croyant, dans de nouvelles et meilleures conditions d'exercice. Son mécanisme normal n'est point changé, mais le jeu en est rendu, dans certains cas, à la fois plus facile et plus sûr : car le philosophe qui est en même temps un chrétien possède, par sa foi, quelques certitudes qui lui indiquent le terme où devront aboutir ses démarches rationnelles. C'est là un précieux avantage, une assurance contre bien des courses vaines, mais cela n'enlève rien à la pure rationalité de ses démarches de philosophe. Au fond, c'est dans l'homme qui philosophe qu'il y a quelque chose de changé, ce n'est pas dans la philosophie.

Pour M. Gilson, l'histoire prouve qu'il existe une philosophie chrétienne, d'abord en ce sens que la philosophie est redevable,

(1) Si nous nous en tenons à ce bref rappel de trois positions-types, ce n'est pas que nous méconnaissions l'intérêt de mainte autre intervention mais notre intention ici n'est pas historique. Signalons cependant les rapports de M. A. FOREST et du R. P. MOTTE à la journée d'étude de Juvisy. L'essentiel du débat est condensé dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* (1932), donnant le compte-rendu in extenso de la séance du 21 mars 1931. Pour une étude plus détaillée, on trouvera une première bibliographie dans : E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. I et II, notes bibliographiques; *La philosophie chrétienne*, Juvisy, 1934, appendice II; B. ROMEYER, *Autour du problème de la philosophie chrétienne*, dans *Archives de philosophie*, t. X, 1934, p. 419 et suiv. — La pensée protestante a fourni sa contribution, qui n'est point négligeable; voir, encore tout récemment, P. GUÉRIN, *A propos de philosophie chrétienne*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, mai-juin 1935.

en fait, au christianisme d'un certain nombre de notions capitales, telles que l'idée de création ou l'idée de personne; puis en ce sens que même les éléments de la philosophie antique, accueillis par la pensée chrétienne, ne l'ont été qu'en subissant une transformation. Ainsi, pour prendre des exemples qui ne sont pas tous de M. Gilson, divers traits de l'idée de Dieu : la perfection divine, au nom de laquelle un Aristote refusait à Dieu la connaissance du monde (1), comporte maintenant cette connaissance; ou l'idée de la liberté : d'abord simple aspect de la contingence sublunaire, elle devient la perfection suprême de l'être spirituel. Ainsi encore le « socratisme chrétien » : perpétuant la tradition du « connais-toi toi-même », les Pères de l'Église lui donnent une tout autre portée; etc.

M. Blondel replace le problème sur le terrain proprement doctrinal. Il commence par observer que la position où s'est installé M. Bréhier lui était dictée par un parti-pris « irrationnellement rationaliste », alors que, « en dépit de l'effort antique pour fermer le cercle des cieux et des âmes, le mouvement de la nature et de l'esprit tend à l'infini ». Par delà tous les systèmes clos en leurs concepts, « constitutionnellement pour ainsi dire, la philosophie, si elle veut être intégralement rationnelle, doit aboutir à reconnaître qu'elle est normalement incomplète, qu'elle creuse en elle et devant elle un vide préparé non seulement pour ses découvertes ultérieures, et sur son propre terrain, mais pour des lumières et des apports dont elle n'est pas elle-même et ne peut devenir l'origine réelle » (2).

* * *

(1) « Car il est des choses qu'il vaut mieux ne pas voir plutôt que de les voir, sinon la pensée ne serait pas ce qu'il y a de meilleur. Il se pense donc lui-même, puisqu'Il est ce qu'il y a de plus parfait, et sa pensée est la pensée de la pensée. » *Métaph.* XI, 9, 3.

(2) L'idéal de la philosophie, dira pareillement M. Gabriel MARCEL, n'est pas d' « encapsuler l'univers dans un ensemble de formules plus ou moins rigoureusement enchaînées ».

La thèse de M. Blondel va évidemment plus loin que celles de MM. Maritain et Gilson. Chez ces deux derniers, comme M. Blondel l'a noté, c'est un peu par une complaisance de langage qu'on parle d'un rapport « intrinsèque » entre philosophie et christianisme dans la philosophie chrétienne. Encore M. Maritain ne s'est-il décidé à employer l'épithète, que comme forcé par un courant plus fort que lui (1).

Au fond, en effet, malgré d'assez longs développements, malgré aussi les éloges que M. Gilson lui décerne, la thèse de M. Maritain se réduit, en ce qu'elle affirme, à fort peu de chose. Il y a des philosophes qui trouvent dans leur foi chrétienne des « confortations subjectives » pour leur travail, il n'y a pas de philosophie chrétienne : telle est l'exacte position de M. Maritain, comme du R. P. Mandonnet.

Si nous en croyons MM. Maritain et Gilson, leurs deux positions se rejoignent (2), l'un traitant le problème au point de vue historique, et l'autre, au point de vue doctrinal. En pratique cependant, M. Gilson, qui est meilleur historien, admet une influence du christianisme plus grande que ne le concéderait M. Maritain. Car celui-ci estime qu'on doit trouver, chez les penseurs antérieurs au Christ, au moins quelques germes de *toutes* les vérités philosophiques qu'éclairera la foi; si bien qu'il faudra parler à leur sujet, non de « révélation », mais de simple « confirmation » (3). La formule de M. Gilson

(1) M. Maritain modifie peu à peu ses formules, sans que sa pensée paraisse changer en proportion. Il estimait d'abord (1922) qu'il n'y a point de philosophie chrétienne. En 1930, il écrit qu'une philosophie peut être dite chrétienne par «régulation extrinsèque». Enfin, à partir de 1931, la philosophie thomiste est à ses yeux chrétienne « par qualification intrinsèque ».

(2) *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1932, p. 59 et 72; GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II, p. 289 et 290.

(3) *Société de philosophie*, *o. c.*, p. 64-65. Notons en passant que, parmi les éléments naturels que la raison connaît avant la révélation, M. MARITAIN range l'idée de la possibilité d'un ordre surnaturel achevant la nature. Notons aussi que dans ses derniers travaux, surtout de philosophie sociale, M. MARITAIN reconnaît davantage le rôle de la durée, quoique d'une façon encore un peu embarrassée, et que sa philosophie concrète et vécue paraît quelquefois en avance sur les thèses où se définit sa philosophie théorique et consciente.

sur la révélation génératrice de raison porte sûrement plus loin.

Quoi qu'il en soit, seule la troisième thèse, celle de M. Blondel, établit un rapport véritablement intrinsèque entre la spéculation rationnelle et la révélation surnaturelle, sans, pour autant, ouvrir à la philosophie le contenu mystérieux de cette révélation. Une adhésion éclatante lui fut donnée, au nom même de la théologie par le R. P. Sertillanges, dans une intervention au cours de la journée d'étude de Juvisy sur la philosophie chrétienne, le 11 septembre 1933, et dans un article paru dans *la Vie intellectuelle* du 10 octobre. Peu après, Mgr de Solages, dans son discours de rentrée de l'Institut catholique de Toulouse (1), la présentait aussi comme la seule solution adéquate du problème.

Ce ralliement, coup sur coup, de deux thomistes très fermes à l'une des positions essentielles du blondélisme, fut à bon droit remarqué. Il est d'autant plus normal que la pensée de M. Blondel paraît bien ici en continuité, non seulement avec la pensée augustinienne, mais encore avec la pensée de saint Thomas, comme le R. P. Huby l'avait établi déjà dans les *Études* du 5 juin 1932 (2). Certes, une théorie comme celle de M. Blondel ne pouvait prendre corps qu'en un âge où la philosophie venait de fournir une carrière indépendante et de s'abandonner, enfant prodigue abusant de sa majorité, à un rêve de rationalisme intégral. En un climat chrétien comme celui du moyen âge, les préoccupations d'où peut naître une pareille doctrine étaient chose impossible. Même en d'autres mots, M. Blondel ne répète donc en aucune façon saint Thomas. Mais il est d'autant plus significatif de voir que, dans un tout autre contexte de problèmes et de concepts, la philosophie

(1) Publié aussi par *la Vie intellectuelle*, le 10 décembre, 1933.

(2) *Sagesse chrétienne et Philosophie.* — Le R. P. CHENU ne semble pas très loin non plus de cette troisième position, lorsqu'il écrit, *Bulletin thomiste*, janvier 1928, p. 244 : « Une philosophie est chrétienne, non pas par l'ordre théologique imposé du dehors à son contenu rationnel, mais par une conception de la nature et de la raison ouvertes au surnaturel, etc. » Il est vrai que cette « ouverture au surnaturel » peut s'entendre en des sens plus ou moins stricts.

médiévale, et particulièrement le thomisme, professent une doctrine de sens identique : la doctrine sur le désir naturel de voir Dieu, qu'une série d'études récentes vient précisément de remettre en lumière. Seulement, le biais par où la position centrale est abordée n'est plus le même, et, en même temps que des conditions nouvelles de recherche, le XX^e siècle apporte une série de précisions et de distinctions que le XIII^e siècle n'avait point encore élaborées (1). Fidélité de la pensée chrétienne à elle-même, à travers les situations et les systèmes les plus divers. Continuité de la tradition dans l'indépendance des efforts successifs. Les réflexions qui suivent aideront peut-être à le voir.

II

Idéalement, la spéculation philosophique devrait, semble-t-il, sans autre souci que la pure vérité, et sans rien savoir des positions où ce souci la conduira, *inventer* son objet. L'inventer, et non pas seulement le retrouver, plus ou moins modifié, comme philosophiquement certain, au terme de ses démarches. Elle devrait le découvrir, ou plutôt l'engendrer, *par réflexion sur un donné brut.*

En fait, nous le savons bien, il en va tout autrement. Le philosophe part toujours d'un donné théorique. Consciemment ou non, il met en œuvre un double apport, scientifique et

(1) Notamment, et quoi qu'en disent maints admirateurs et adversaires du blondélisme qui n'en ont guère pratiqué les textes essentiels, le surnaturel apparaît chez M. Blondel beaucoup moins que chez nombre d'anciens comme l'achèvement normal, quoique toujours gratuit, d'une nature qui se porterait spontanément vers lui bien qu'elle ne pût l'atteindre. Son caractère étranger et son aspect meurtrissant y sont beaucoup plus marqués, et, si l'on comprend bien la distinction capitale entre volonté voulante et volonté voulue, ressort de toute la dialectique de *l'Action*, cet ouvrage, bien loin d'exposer les exigences du vouloir humain, propose une philosophie de ses *obligations* (au sens d'abord physique du mot). Il est également curieux de voir attribuer couramment à M. Blondel certaines positions sur les harmonies entre la nature et le surnaturel, qui sont précisément celles dont il a institué la critique au principe de son effort, comme en témoigne la première partie de la *Lettre* sur l'apologétique.

religieux. Il dépend toujours, non pas seulement d'une expérience, mais — au sens large du mot — *d'une croyance*. « La réflexion du philosophe, a écrit M. Sylvain Lévi, s'échafaude partout à l'aide des matériaux que lui fournit la croyance générale, la convention admise, la tradition, soit qu'elle s'en réclame, soit qu'elle prétende à se libérer » (1). Nous le remarquons davantage pour des systèmes de pensée plus lointains par rapport à nous, mais c'est aussi vrai de nous.

Or, ce fait est peut-être un droit. L'idéal que la philosophie avait forgé n'était-il pas le fruit d'une prétention trop ambitieuse ? La philosophie, — c'est-à-dire la raison réfléchie dans son exercice — n'est sans doute capable de rien inventer à proprement parler, son rôle n'est pas de découvrir « je ne sais quelles Amériques intelligibles » (2). Elle ne peut que « rationaliser ». La nourrice de Descartes est plus responsable que celui-ci ne le croyait de tout ce qu'il tire de son *Cogito*. Ce n'est pas contester la valeur de la raison philosophique, que de refuser d'y voir une sorte de commencement absolu. En dépit de l'illusion qu'ont pu nourrir plusieurs idéalistes, profitant subrepticement d'une situation qu'ils niaient sans être en mesure de la supprimer, le philosophe le plus génial, le génie même de la philosophie, s'il était coupé, par miracle, de toute tradition, ne tirerait pas grand'chose de l'autophagie mentale à laquelle il serait réduit.

De ce point de vue, il est indéniable que le christianisme a beaucoup apporté à la philosophie. Mais son apport, si vaste et si fécond qu'il soit, ne constitue pas encore un ἅπαξ. Il n'est

(1) *Matériaux pour l'étude du système Vijnaptimatra*. 1932, p. 7-8. Cfr G. DUMEZIL, *Ouranos-Varuna*, 1934, p. 28 : « Quand la réflexion philosophique s'éveille chez un peuple, chez un « intellectuel », elle ne se trouve pas devant une réalité vierge de regards humains : elle se trouve devant le chaos des notions mythiques nées avec le langage et avec les « activités » des ancêtres, et interposées solidement entre les faits et l'esprit; c'est sur ces notions mythiques qu'elle opère, et non sur la « nature ». Son travail consiste à les analyser, à les charger d'idées abstraites... »

(2) L'expression est de M. Étienne BORNE, *D'une « philosophie chrétienne » qui serait philosophique*, dans *Esprit*, novembre 1932, p. 337.

qu'un cas — à vrai dire, le plus important — de l'histoire éternelle des rapports entre raison et foi. Et si la philosophie de saint Thomas, par exemple, ou, en un sens beaucoup plus lointain, la philosophie de Kant ou de Hegel, ou même celle de M. Brunschvicg (1), méritent d'être appelées « philosophies chrétiennes », ce n'est pas en un sens essentiellement différent du sens où la philosophie de Platon mérite d'être appelée « philosophie orphique » (2), ou la philosophie d'Ibn Rochd, « philosophie musulmane ». C'est à peu près au sens où la philosophie d'un Çankara s'appelle « le Vedanta ».

A la journée de Juvisy, Mgr de Solages posait à M. Gilson la question suivante : « Est-ce que, aux yeux de l'historien que vous êtes, ...l'influence du christianisme sur le mouvement philosophique est semblable à l'influence d'un autre grand philosophe ou d'une école philosophique introduisant des idées nouvelles ? ou bien cette influence a-t-elle quelque chose de spécifique, quelque chose qui ne ressemble à aucune autre influence ? »

La réponse ne pouvait faire doute. Faisant allusion à la philosophie des Pères de l'Église, M. Gilson déclarait : « Ce que saint Justin et saint Hilaire ont trouvé, c'était du rationnel, qui leur venait par une source extra-rationnelle ».

L'apport du christianisme à la philosophie ne ressemble pas à l'apport d'une école philosophique. Mais il ne s'ensuit pas encore qu'il ne ressemble à aucun autre. Nous avons affaire à une source religieuse, à une foi : avons-nous affaire à une révélation proprement dite ? — Jusqu'à présent, l'apport chrétien ressemble à tout autre apport vraiment fécondant.

La philosophie peut être infidèle. Elle l'est presque toujours. Reconnaissons même que, en un sens, c'est là sa loi : usant des données que lui fournissent ses sources extra-rationnelles,

(1) Voir la déclaration de M. BRUNSCHVICG, *Société de philosophie*, *o. c.*, p. 73.

(2) Bien entendu, c'est là simple manière de parler, et nous ne voulons nullement décider dans quelle mesure les éléments religieux recueillis et « transposés » dans le platonisme ont droit à être dits orphiques.

surtout comme d'un objet sur lequel exercer sa critique; toujours au moins interprétant cet objet, et, en quelque mesure, s'efforçant de le transposer, — quitte à en éprouver les résistances (1). Mais elle n'enfante pas sans avoir été fécondée (2).

* * *

Cependant, il est un autre sens où l'on peut et l'on doit parler de philosophie chrétienne : un sens cette fois spécifique, exclusif. Sens non plus historique, mais métaphysique. Il n'est plus question alors *d'une* philosophie, ou de *philosophies*, qui, *en fait*, se trouvent être chrétiennes parce qu'elles ont reçu un apport chrétien, — si important, si heureux, si authentiquement conservé que soit cet apport. Mais il est question de *la* philosophie, qui, pour être vraiment et intégralement philosophie, *doit*, d'une certaine façon, être chrétienne. Il ne s'agit plus seulement de dire qu'une philosophie chrétienne sera meilleure qu'une autre, plus complète ou plus vraie. Mais d'affirmer que seule la philosophie chrétienne sera vraiment, sera pleinement philosophie.

En effet, de même que, selon le mot de Tertullien, l'âme humaine est naturellement chrétienne, ainsi — et par voie de conséquence — on dira que la philosophie est naturellement chrétienne. Et cela ne voudra pas dire que la philosophie, laissée à elle-même, puisse trouver les vérités chrétiennes, ou leur « équivalent » rationnel (si tant est que cette proposition ait un sens). Cela ne voudra pas dire qu'elle constitue, avant la révélation chrétienne, une sorte de christianisme naturel. Cela voudra même dire exactement le contraire, à savoir : que la

(1) Pour le dire tout de suite, anticipant sur ce qui va suivre aussitôt, les résistances de l'objet chrétien seront particulièrement éprouvantes et le grand scandale d'un Celse, reprochant aux chrétiens de professer un dogme qui « n'admet pas d'interprétation allégorique », est d'abord le scandale que le fait du Christ oppose à la prétention totalitaire de la philosophie.

(2) La comparaison est de saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse* (*PG*, XLIV, 329).

philosophie, ne pouvant donner la réponse totale au problème de l'homme et ne pouvant néanmoins se désintéresser de cette réponse, ne trouve le lieu de son achèvement et de son repos — d'un repos toujours actif — que dans une révélation, qui n'est autre, en fait, que la révélation chrétienne. Cela voudra dire que, par son mouvement propre, sans sollicitation du dehors, elle tend vers la révélation (1).

Chrétienne, donc, la philosophie, en ce nouveau sens, ne le sera point par plénitude. Elle le deviendra, au contraire, en prenant conscience de son insuffisance radicale (et non pas seulement de *ses* insuffisances). Et puisqu'il s'agit de *la* philosophie, l'expression « philosophie chrétienne » ne souffre plus ici, comme tout-à-l'heure, aucune expression parallèle. Car le christianisme n'est plus maintenant pour la philosophie, au départ ou en cours de route, une donnée plus ou moins assimilable, c'est-à-dire rationalisable, naturalisable. Il est, au terme, la Révélation définitive, innaturalisable. Il est, par définition, *L'au-delà de la philosophie*. Et si tout de même une certaine assimilation doit se faire, l'esprit ne souffrant point

(1) On s'exprime ici dans la conception où la philosophie apparaît coextensive à tout l'effort concret de la raison. On pourrait définir tout autrement les rapports de la philosophie et du christianisme, si l'on définissait d'abord la philosophie comme une pure technique, traitant de problèmes purement formels. Cette restriction du sens du mot philosophie serait parfaitement légitime. Elle s'impose même parfois, si l'on veut montrer par exemple que la religion (en son aspect humain) correspond à une fonction — la fonction essentielle — de l'esprit, indépendante en soi de la fonction philosophique comme de toute autre. — Mais en ce cas, lorsqu'on en viendra à la démarche, rationnelle encore et indispensable, par laquelle il faudra critiquer l'ambition spontanée de cette technique rationnelle à se muer en un philosophisme donnant le dernier mot de l'être, comment refuser à cette démarche même l'appellation de philosophique ? comment refuser d'y voir le plus haut effort de la philosophie, qui se transcende elle-même et échappe à ses limitations abstraites, au moment précis où elle aperçoit la vanité de son premier rêve ? On en reviendra donc au point de vue réflexif, qui est celui de saint THOMAS, comme de LACHELIER, comme de M. BLONDEL (mais beaucoup moins celui de saint AUGUSTIN), point de vue d'où la religion se montre — quoi qu'il en soit de la façon dont s'opère le raccord — dans le **prolongement de la philosophie, comme son au-delà.**

dualité, c'est le christianisme qui maintenant dit à la philosophie : *Non me mutabis in te, sed tu mutaberis in me.*

Certes, pour se découvrir telle, pour aspirer à cet achèvement nécessaire dans l'abdication d'elle-même, — non par manière d'obscur pressentiment ou de désir confus, mais avec la rigueur et la précision qu'elle met dans tous ses autres champs d'étude, — il faut en pratique à la philosophie l'influence du christianisme déjà révélé. Nous avons là précisément le cas suprême où se vérifie cette thèse générale, que, dans l'état actuel de notre monde, la révélation nous est moralement nécessaire pour la possession des plus importantes vérités de l'ordre même naturel. Pour se découvrir enfin naturellement chrétienne, il a fallu que la philosophie fût « informée » par la révélation positive du christianisme. Et c'est ainsi que, si nous parlons au concret, psychologiquement et historiquement, nous dirons que cette philosophie chrétienne au sens absolu suppose la première sorte, toute contingente, de philosophie chrétienne. Ajoutons qu'elle la suppose même établie et développée depuis assez longtemps pour avoir pénétré profondément l'intelligence et en avoir mis à nu la loi secrète.

Mais, de même que ce qui est vraiment rationnel, même s'il ne fut découvert en fait que grâce au christianisme ou grâce à quelque autre apport extra-rationnel, et même s'il ne fut rationalisé que beaucoup plus tard dans son expression, n'en était pas moins rationnel de toute éternité : ainsi la philosophie chrétienne, c'est-à-dire la philosophie ouverte par essence au christianisme et l'appelant à sa manière, même si elle ne se découvre telle que grâce au christianisme et au bout de longs siècles de spéculation fécondée par le christianisme, était telle, en droit, de toute éternité. Si, par exemple, la création dont un saint Thomas fournit la démonstration philosophique, était une vérité rationnelle dès le temps d'Aristote qui pourtant ne la connut pas, la thèse essentielle de la philosophie d'un Blondel pouvait aussi bien être vraie dès le temps de ce même Aristote, qui ne l'a pas soupçonnée davantage.

Les problèmes d'essence ne doivent pas être confondus avec les problèmes d'histoire, ni les principes avec les origines.

Si donc toute philosophie, quelle qu'elle soit, doit, d'une nécessité de fait, *commencer* par être plus ou moins orphique, ou chrétienne, ou bouddhique, etc., la philosophie, elle, doit d'une nécessité de droit être *finalement* chrétienne. Refuser tous les apports extra-rationnels qui s'offrent à la féconder, et parmi eux l'apport chrétien, serait pour toute philosophie, en se condamnant au vide, se rendre la tâche pratiquement impossible. Mais refuser de s'ouvrir dans une démarche ultime à la révélation chrétienne (et cette fois à elle seule : car les autres ne sont pas vraiment révélation), serait beaucoup plus grave encore. Ce serait, pour la philosophie, se renier.

Tout illégitime et d'ailleurs illusoire qu'il est lorsqu'il prétend devancer les offres qui sont faites à la raison du philosophe, le premier de ces deux refus peut, en un certain sens, se justifier. Normalement, il doit suivre une première acceptation. La philosophie ne reçoit en effet son objet que sous bénéfice d'inventaire. Rationaliser, nons l'avons vu, telle est sa tâche propre. Mais rationaliser, c'est aussi bien, selon le point de vue auquel on envisage la chose, critiquer et rejeter, qu'accueillir et intégrer. C'est à la fois l'un et l'autre. « L'esprit, c'est ce qui nie » : dans cette boutade fameuse, n'y a-t-il pas beaucoup de vrai ? En tout cas, faire d'une croyance une vérité rationnelle n'est pas seulement, d'habitude, lui trouver comme du dehors une preuve, un appui, qui la laisse elle-même inchangée. C'est aussi la modifier intrinsèquement, la faire entrer dans un système de perspectives qui en transforme les aspects familiers et en révèle maint autre aspect. C'est la faire passer, pour employer un langage spinoziste, d'un degré de connaissance à un autre degré.

De plus, dans les apports qu'elle critique tout en s'en nourrissant, la philosophie trouve beaucoup d'impuretés de toute sorte, d'anthropomorphismes et d'autres naïvetés. Toute pensée s'exprime forcément en mots, et tout mot porte

le germe d'un mythe... Une œuvre de purification, toujours à reprendre, s'impose. Or, purifier, c'est nécessairement vider. Travail où se rencontrent, nonobstant toutes les oppositions, les plus intellectuels des mystiques et les plus mystiques des rationalistes. Opération systématique de « vidage » à laquelle un Asanga se livre avec une sorte de frénésie. Philosophie critique d'un Brunschvicg, pourchassant de l'esprit tout reste de « mythologie » avec une logique impitoyable...(1).

Mais cette rigueur dans le premier refus risque de n'être qu'une duperie plus subtile. Elle ne sera saine et légitime qu'enveloppée, pour ainsi dire, dans une entière acceptation, dans une entière *soumission*. Plus elle se vide, plus la philosophie — incapable de ne pas critiquer ce qu'elle reçoit et sans quoi elle-même ne serait pas — aspire à un plein qui satisfasse l'esprit sans le contaminer : bref, au surnaturel.

On le voit donc maintenant. Comme l'expression « philosophie chrétienne », l'expression « révélation chrétienne » peut être prise en deux sens, selon qu'on parle de cette révélation comme fécondant la philosophie au cours de son travail, ou comme se présentant à elle à son terme. Dans le premier cas, comme il s'agissait d'une philosophie considérée dans ses éléments, en tant que système objectif, il s'agit du *contenu* de la révélation, et surtout d'une part de son contenu, la part des « vérités naturelles ». Dans le second cas, comme

(1) Voir, par exemple, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1935 : *Religion et Philosophie*. Dernière expression de la philosophie religieuse de M. BRUNSCHVICG; la plus forte sans doute, parce que plus dépouillée et plus sereine que les écrits précédents du même auteur. « Il ne saurait y avoir pour la philosophie d'autre Dieu que le Verbe, compris dans l'immanence qui en assure la spiritualité parfaite, sans aucun rapport, par conséquent, avec les formes extérieures qui le rendraient, ne fût-ce qu'en apparence, dépendant des conditions d'espace et de temps, qui feraient ainsi retomber la pensée religieuse de la sphère de l'esprit dans les régions subalternes de la matière ou de la vie; etc, » (p. 6-7.) Voir encore pp. 10-11 et 12-13. On ne sent malheureusement dans ces pages aucun effort pour comprendre d'autres façons de penser, aucun soupçon d'un autre mode possible de purification spirituelle... Et la discussion n'a pas avancé réellement d'un pas, depuis le dialogue des 28 avril et 12 mai à l'Union pour la Vérité (thèse de LÉON BRUNSCHVICG, et contradiction proposée par GABRIEL MARCEL).

il s'agissait de la pensée, de l'activité philosophique elle-même, il s'agit avant tout de la *forme* de la révélation, de son caractère formellement surnaturel, et des vérités qui participent à ce caractère, en tant qu'elles y participent : des mystères. Dans le premier cas, il s'agit donc de données représentées : données qui, malgré leur vérité garantie par Dieu même, prêteront toujours dans une certaine mesure à la critique rationnelle, par leur expression nécessairement anthropomorphique. On sait quelle audace intrépide inspire à saint Thomas, dans cette œuvre de critique, sa confiance en la raison (1). Dans l'autre cas il s'agit au contraire de ce qui sera finalement reconnu comme supra-philosophique, comme recevable absolument, une fois que la philosophie aura fini de se critiquer elle-même. Au premier sens on parlera d'éléments venus à la connaissance de l'homme par un mode surnaturel; au second sens, qui est le sens formel, on parlera de la révélation en tant que substantiellement surnaturelle.

Cependant, si nous nous remettons au point de vue concret, la révélation chrétienne est une. Et voilà pourquoi, entre les deux sens que nous venons de distinguer de l'expression « philosophie chrétienne », si différents qu'ils soient, il existe malgré tout un lien essentiel. Car *le christianisme, qui est un fait de l'histoire humaine*, venu à son rang après et avant d'autres faits, *est en même temps l'absolue Vérité*. Et la philosophie, qui reçoit dans le temps les apports de la révélation chrétienne, est aussi celle qui s'ouvre intemporellement, au terme de sa course, au mystère surnaturel dont cette révélation apporta au monde la bonne nouvelle.

L' « événement chrétien » ne fut pas seulement une

(1) Qu'on se rappelle les plaintes d'un TYRRELL, reprochant à la théologie classique de frustrer la piété en vidant de leur contenu émotionnel des notions comme celle de la kénose ou de la présence réelle... Si l'on veut d'autres exemples, on peut mettre en regard les paroles évangéliques et les explications de saint Thomas sur le feu de l'enfer, ou comparer le récit de la création dans la Genèse et l'idée de la création dans la *Somme*; ou encore, lire sur ce dernier sujet les commentaires des Pères de l'Église, d'un GRÉGOIRE DE NYSSE ou d'un AUGUSTIN.

extraordinaire fermentation de croyances, et l'irruption d'une foi plus forte que toute autre dans le domaine de la spéculation rationnelle : il était vraiment une révélation surnaturelle, et il demeure la Révélation du Surnaturel. Aussi, dès qu'il est entré en contact avec la philosophie, il ne la lâchera plus.

Les réflexions qui précèdent sont de nature à montrer, semble-t-il, comment les trois positions rappelées plus haut sont toutes trois légitimes, pourvu qu'on les regarde non comme exclusives l'une de l'autre mais comme complémentaires. Ou, pour mieux dire, seule l'accession à la troisième position rend à la fois intelligible et légitime l'occupation des deux autres.

Mgr de Solages le remarquait « sans paradoxe, disait-il, sinon sans malice », lorsqu'il constatait « que M. Blondel justifie M. Maritain, car la position de M. Maritain sur la philosophie chrétienne serait intenable si celle de M. Blondel n'était pas vraie. » N'est-il pas clair en effet que « seule l'orientation de la nature vers le surnaturel peut expliquer en son fond comment la révélation du surnaturel favorise le jeu normal de la raison, comment une raison éclairée par la foi fonctionne mieux comme raison qu'une raison qui ne bénéficie point de cette lumière » ?

Le point de vue de M. Blondel est peut-être plus nécessaire encore à celui de M. Gilson. Car tant que la philosophie n'aura pas creusé elle-même « la place éventuelle d'un surnaturel indéterminé », rien ne pourra lui ôter sa présomption d'être capable de tout rationaliser, dans les matériaux qu'elle reçoit de la croyance; et dès lors, on pourra se demander si le christianisme ne se détruit pas lui-même à mesure qu'il fournit à la philosophie un aliment.

« *Révélation génératrice de raison* » : cette formule, qui est de M. Gilson lui-même, et qui est irréprochable au sens où il l'entend, pourrait en elle-même être dangereuse. Plus d'un rationaliste la ferait sienne; soit en admettant encore le fait d'une instruction divine, mais seulement à titre d'impulsion, d'aide provisoire, de moyen pédagogique en faveur d'une

raison non encore adulte, et telle était au XVIII^e siècle la thèse de Lessing : « sans doute, lorsqu'elles furent révélées, les vérités religieuses n'étaient pas rationnelles, mais elles furent révélées afin de le devenir » (1); soit, plus logiquement, en posant qu'avant d'être possédée en son état rationnel, la vérité apparaît d'abord à l'esprit en un premier état, — l'inspiration précédant la réflexion, — où elle lui semble donnée d'en haut. C'est ce que M. Brunschvicg faisait observer à M. Gilson, en lui citant une page d'Émile Boutroux (2). Par une mystérieuse loi psychologique réglant la conception du vrai dans l'esprit humain, le « prophète » devrait toujours précéder le « philosophe » mais ce prophète serait simplement un philosophe qui s'ignore... Ainsi toute la religion risque de n'être plus considérée que comme « poussée immanente, anticipation divinatrice des progrès accessibles à la réflexion et peu à peu réalisés par l'humanité prenant conscience de ses ressources et de ses aspirations ».

Ne pourrait-on comprendre de la sorte cette autre formule : « Le philosophe chrétien... est mis par la foi en possession d'une vérité crue, que sa raison n'a plus qu'à tranformer en vérité sue »? Sans doute M. Gilson lui-même écarte toute interprétation rationaliste, en distinguant dans l'apport chrétien les vérités naturelles et les mystères proprement dits. Seules,

(1) On peut comparer cette thèse de Lessing (renouvelée en partie par Frohschammer) avec l'attitude des hommes d'État qui sont reconnaissants envers l'Église d'avoir tenu la jeune Europe sur ses genoux, comme une mère, et d'avoir fait son éducation, mais qui prétendent que son rôle est fini, depuis que la civilisation occidentale est adulte.

(2) « C'est peut-être une suite de la constitution de l'esprit humain d'attribuer d'abord à une révélation surnaturelle et de considérer comme venant du dehors dans son esprit les idées nouvelles qu'il lui impose... » *Société de philosophie, o. c.*, p. 74. Déjà Diodore de Sicile proposait cette explication, de pair avec une autre explication, plus voltairienne : « Minos en Crète et Licurgue à Lacédémone prétendirent que leurs lois venaient de Zeus ou d'Apollon. Ce genre de persuasion a été employé chez beaucoup d'autres peuples...; c'est ainsi que chez les Juifs Moïse disait avoir reçu les lois du dieu Iao : soit que ces législateurs regardassent leur intelligence, mise au service de l'humanité, *comme quelque chose de miraculeux et de divin*, soit qu'il supposassent que les noms des dieux qu'il empruntaient seraient d'une grande autorité dans l'esprit des peuples. » *Bibliothèque historique*, l. I, c. 94.

explique-t-il en une note importante (1), les premières sont susceptibles de passer du stade où elles sont crues au stade où elles deviennent « sues ». Distinction très nette, mais qui laisse subsister deux difficultés partielles :

1. Où sera le critère pour faire ce départ? Ce ne peut être l'histoire seule : et c'est pourquoi, comme l'a fait vigoureusement ressortir M. Blondel, la prétention de s'en tenir ici à une sorte d' « empirisme historique » serait un paradoxe qui n'irait pas sans péril. « Si, comme une entremetteuse, l'histoire fournit au laboratoire de la réflexion philosophique des données prises au christianisme, c'est en les dépouillant forcément de leur originalité surnaturelle... Car l'histoire, au sens technique du mot, n'est pas apte par elle-même à discerner la réalité suprême que véhiculent les faits et les idées saisis dans le temps et dans l'espace » (2). Et ce ne peut être davantage, avant l'acte de foi, la raison : tant qu'une vérité religieuse n'est pas « rationalisée », comment la raison saurait-elle à coup sûr qu'elle le sera un jour? mais aussi comment saurait-elle que cette vérité ne sera jamais rationalisée, qu'elle ne pourra jamais l'être? La raison peut en douter pour toutes, mais aussi le présumer pour toutes; et de quel droit, à priori, limiter son ambition? Certes, dans l'ensemble des données révélées une fois reçues comme telles, la raison suffit, au moins en principe, à discerner la part qui lui revient de droit. Mais précisément pour qu'elle avoue qu'il y a un partage à faire et qu'une des deux parts ne sera jamais son butin, il faut qu'elle ait renoncé par elle-même, une fois pour toutes, à l'ambition de tout rationaliser. « Je me demande, disait M. Gilson, si la vie philosophique n'est pas précisément cet effort constant pour amener les irrationnels qui sont en nous à l'état de rationalité. » Et il ajoutait fort pertinemment : « Le difficile, pour nous, c'est de faire le départ entre l'irrationnel et le non encore rationnel » (3).

(1) *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II, p. 277-278
(2) *Société de philosophie*, o. c., p. 89.
(3) *Op. cit.*, p. 47.

Il aurait été tout à fait dans le vrai, croyons-nous, en disant : « L'impossible, c'est, *ante factum*, de faire ce départ. »

2. Supposons pourtant que le départ soit fait. Pour parler à juste titre de philosophie chrétienne, il serait bon que fussent mis en rapport, d'une part la raison philosophique, et d'autre part quelques-uns au moins des éléments révélés qui sont spécifiquement chrétiens. Or, au sujet de ces derniers, le problème se reposerait. Car la solution adoptée par M. Gilson ne peut, de son propre aveu, valoir en ce nouveau cas : ce serait la rationalisation du dogme lui-même, et, comme il le dit en une expression très heureuse, la philosophie chrétienne serait alors fondée « sur la suppression du christianisme même qui en est le fondement » (1).

Il y a donc, semble-t-il, non certes à corriger, mais à compléter les vues de M. Gilson (2). La première des deux difficultés qu'on vient de voir nous avertit que, à la double constatation des confortations subjectives et des apports objectifs que la philosophie doit au christianisme, il est indispensable d'ajouter l'élaboration d'une « philosophie de l'insuffisance », afin que la raison, ayant appris à se limiter elle-même, au lieu d'abuser des ressources qu'elle tient de la foi, n'en reconnaisse que mieux et plus spontanément son rôle de servante (3). Et la seconde difficulté, en posant le problème des rapports entre le mystère surnaturel et la raison qu'il féconde, nous amène à chercher quelque autre sens, plus compréhensif, de la philosophie chrétienne.

(1) *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II. p. 277.

(2) Voulant faire œuvre d'historien, M. GILSON n'avait d'ailleurs pas à fournir lui même ce complément, qui ne peut venir de l'histoire. On peut donc, sans critiquer en cela M. GILSON, être reconnaissant à M. BLONDEL d'y avoir pourvu.

(3) Cette philosophie de l'insuffisance — à quoi ne se réduit pas l'œuvre de M. BLONDEL — est partout développée dans son œuvre; elle l'est encore dans le second volume de *La Pensée* (1935). Voir l'excellent résumé, très personnel d'allure et, autant que nous en pouvons juger, très fidèle, que le R. P. RIMAUD vient de donner de ce dernier ouvrage dans les *Études* du 20 août 1935, sous ce titre : ***Une philosophie de la transcendance.***

III

Chose curieuse : tous ceux qui ont pris part à ce débat s'accordent à reconnaître que l'expression de « philosophie chrétienne » a quelque chose d'impropre. Tous, néanmoins, s'accordent à la vouloir conserver, et ceux qui y tiennent le plus sont précisément ceux qui l'entendent en un sens plus impropre, ou plus vague et plus lointain. Ainsi M. Maritain, refusant de se laisser ranger parmi les néo-thomistes dont avait parlé M. Gilson, pour lesquels « la notion de philosophie chrétienne est contradictoire » (1).

D'une part, en effet, si la philosophie est l'exercice autonome de la raison, ne procédant que par démonstration, on ne peut lui accoler l'épithète de chrétienne comme une épithète essentielle. C'est ce qu'il est aisé de constater, a posteriori, dans les trois positions que nous avons définies plus haut.

La philosophie chrétienne selon M. Maritain n'est *pas* chrétienne : si, parmi les éléments qu'elle scrute, quelques-uns se trouvent contenus dans le dépôt révélé, la coïncidence est fortuite. Ces éléments, qui sont tous d'ordre naturel, étaient, dès avant la révélation, non seulement connaissables naturellement, mais connus — au moins virtuellement — des philosophes. Tout ce qu'on peut dire, c'est que M. Maritain, étant par ailleurs chrétien, se trouve quelquefois aidé, comme du dehors, dans son travail de philosophe, par les suggestions de sa foi.

La philosophie chrétienne selon M. Gilson, elle, n'est *plus* chrétienne, puisque la révélation est pour lui génératrice de raison. « Effort constant pour amener les irrationnels qui sont

(1) M. BLONDEL préfère dire « philosophie catholique » (*Société de philosophie*, p. 81, note); titre qu'il défend et explique de nouveau dans un article de la *Revue néo-scolastique* de mai 1934 : *Pour la philosophie intégrale*. Nous pouvons négliger ici ce détail de vocabulaire, quelque importance que son auteur lui attribue justement par ailleurs. Remarquons seulement l'une des intentions dont témoigne son choix, et qui est de ne point paraître même inclure aucune détermination spécifiquement chrétienne dans les résultats du labeur philosophique.

en nous à l'état de rationalité », la philosophie s'annexe donc purement et simplement ce que la révélation chrétienne lui fournit.

Quant à la philosophie chrétienne selon M. Blondel, elle n'est *pas encore* chrétienne. Car elle est la philosophie constatant d'elle-même, dans une démarche dernière qui est encore une œuvre de pure réflexion rationnelle, qu'elle ne « boucle » pas. C'est donc une philosophie qui sera ouverte au christianisme, mais qui en droit ne procède aucunement de lui, puisque, si elle en voulait procéder, ce ne pourrait être qu'en lui ôtant son caractère surnaturel, au moment même où elle proclame celui-ci par son dernier aveu (1).

On conçoit bien, d'autre part, que nul ne veuille renoncer à un tel vocable, car il n'est pas seulement consacré par un long usage, mais il traduit bien un idéal d'unité dans la vie de l'intelligence chrétienne, idéal auquel il est impossible de renoncer, même si l'on croit qu'il est impossible de le réaliser. N'y aurait-il pas quelque façon d'entendre la philosophie chrétienne, qui s'en approcherait davantage ?

* * *

Le sens le plus compréhensif, celui qui satisferait mieux que tout autre notre idéal d'unité, est aussi le sens le plus traditionnel. On peut le définir d'un mot : la synthèse de toutes les connaissances, opérée sous la lumière de la foi.

C'est, en gros, le sens de tous les Pères de l'Église qui

(1) Doctrine bien conforme à tout l'effort de la pensée blondélienne, qui tend plus que toute autre à justifier rationnellement le caractère formellement surnaturel de la religion, sans vouloir pénétrer le moins du monde en son contenu. — Pourquoi faut-il qu'on soit obligé de signaler encore la méprise d'un auteur écrivant dans un ouvrage récent : « ...La philosophie chrétienne se distingue de l'Apologétique de la foi chrétienne, avec laquelle M. Maurice Blondel tend à la confondre. La philosophie chrétienne *en effet* n'a pas besoin de recevoir de la révélation des notions comme celles de foi infuse et de mystère surnaturel... » ? (C'est nous qui soulignons.)

emploient cette expression ou quelque expression semblable (1). Il fut mentionné à Juvisy par le R. P. Sertillanges. Mais celui-ci, d'accord avec le R. P. Chenu, l'écarta aussitôt, pour deux raisons.

D'abord, explique le R. P. Sertillanges, si l'expression « philosophie chrétienne » y est mieux justifiée quant à l'adjectif, elle l'est beaucoup moins quant au substantif, puisque pour se christianiser la philosophie perd son autonomie, autant dire son essence propre. A quoi l'on pourrait répondre que « philosophie » ne veut rien dire d'autre, après tout, qu'amour de la sagesse, et que ce n'est qu'assez tard que ce mot a pris un sens plus rigoureux et plus restreint, peut-être trop restreint.

Le second argument va plus loin. Il transforme une question de mots en question de principe. Car la nouvelle acception du mot philosophie symbolise une conquête à laquelle nous ne pouvons renoncer. Depuis saint Thomas d'Aquin, les deux domaines de la raison et de la foi sont en principe nettement discriminés. Malgré quelques incidents de frontière pratiquement inévitables, un domaine autonome est garanti à la raison. Remettre d'une façon quelconque la philosophie sous la dépendance de la foi, serait « rétrograder jusqu'avant saint Thomas », revenir au confusionnisme de l'augustinisme médiéval, et du même coup nous mettre « en très mauvaise posture, en nous isolant du monde qui pense et qui entend penser librement ».

On pourrait encore se demander s'il n'y aurait pas là quelque confusion. En effet, ce n'est pas parce qu'on étendrait, conformément à son étymologie et à des précédents nombreux, le sens du mot philosophie, qu'on nierait, à l'intérieur du vaste objet ainsi désigné, la légitimité ou même la nécessité d'une première phase, purement rationnelle, où l'exercice de la raison serait strictement autonome.

Seulement, il ne s'agirait là que d'une phase. La vie intellectuelle, en effet, ne s'arrête pas à cette démarche ultime,

(1) Voir J. HUBY, *Études*, t. 211, p. 518 à 526.

dont M. Blondel a fait une si pénétrante analyse, où la raison abdique son autonomie, dans l'impuissance reconnue d'achever elle-même l'œuvre qu'elle ne peut s'empêcher de vouloir. Elle ne meurt que pour renaître, et l'hétéronomie qu'elle accepte la rend plus à elle-même qu'elle ne fut jamais. *Deus, interior intimo meo.* Alors commence vraiment pour elle la phase de « l'intelligence » (1).

Dira-t-on que ce n'est plus là de la philosophie, mais de la théologie? Peu importent les mots. Mais, dans l'acception courante du terme, « théologie » évoque aujourd'hui, depuis longtemps déjà mais surtout depuis le XVI^e^ siècle, un savoir plus spécialisé. Ce n'est pas tout à fait l'intelligence de la foi, c'est encore bien moins l'intelligence par la foi. C'est la science des vérités révélées, ce n'est pas la science de toutes choses sous la lumière de la foi. Si nous n'avons pas de mot spécial pour désigner cette science, ne serait-ce pas parce qu'elle ne correspond plus elle-même à grand'chose dans notre pensée? En attirant notre attention sur elle, le débat sur la philosophie chrétienne nous rend un service éminent.

(1) Voir J. PALIARD, *Intervention à la Société d'Études philosophiques de Marseille*, 1933; et Gabriel MARCEL, *Être et Avoir*, p. 142, sur cette sorte d' « intuition réflexive » qui « illumine en se retournant sur lui tout un monde de pensées qu'elle transcende ». — *Renaissance de la raison* : tel était le thème principal de l'ouvrage sur la foi que le R. P. ROUSSELOT était en train d'écrire, lorsqu'éclata la guerre de 1914 : « Les réalités qui sont l'objet de notre foi, y disait-il, ne sont pas étrangères au monde sensible... Le Christ, qui les contient toutes, est tout ensemble d'en haut et d'ici-bas. Il sanctifie tout notre monde sensible, dont il est, et qui, créé en Lui, le Verbe, a été renouvelé par Lui, l'Emmanuel. Il suit de là que notre foi n'est pas seulement une puissance de croire à de certaines vérités d'ordre surnaturel : elle est encore, *et du même coup*, une nouvelle puissance d'interprétation du monde visible et de l'être naturel; une renaissance de la raison. C'est une perfection de l'intelligence qui la reprend par son fond, qui la restaure, l'approfondit et l'élargit.., toute la catégorie de l'*ens*, forme objective des objets de l'esprit, est par elle élevée et surnaturalisée. » Cette idée marque, comme on le voit, un progrès très net sur la doctrine exposée par le R. P. ROUSSELOT dans *Les yeux de la foi* en 1910. Elle retrouve aussi plus pleinement, croyons-nous, un enseignement traditionnel, qui s'est plus d'une fois exprimé lui-même, depuis saint Paul, par cette métaphore des yeux.

Faisons droit cependant aux raisons, ou cédons aux scrupules du R. P. Chenu et du R. P. Sertillanges (1). Nous obtiendrons alors une nouvelle et dernière façon d'entendre la philosophie chrétienne : celle d'un certain nombre d'auteurs contemporains, au premier rang desquels se situe M. Gabriel Marcel. A vrai dire, elle se cherche encore, ou plutôt elle s'exerce déjà, elle commence à s'exercer de façon consciente, sans avoir eu encore le temps de se systématiser ni l'occasion de se définir. On pourrait peut-être la caractériser comme il suit.

Il n'est pas nécessaire de se prononcer sur l'origine surnaturelle du christianisme pour constater qu'il a mis dans l'homme un principe de progrès indéfini. Il n'est même pas nécessaire de faire cette constatation pour profiter de ce progrès, de telle sorte que toute la spéculation philosophique, par les problèmes qu'elle pose et les inquiétudes qu'elle révèle, par les perspectives qu'elle découvre et par les cheminements qu'elle suit, se trouve être tout autre qu'avant le christianisme. C'est que celui-ci n'a pas seulement proposé à l'esprit de nouveaux thèmes. Il a changé quelque chose dans l'esprit lui-même. Il s'est attaqué comme un ferment, ou, si l'on veut, comme un acide au principe de la connaissance. Il a tout creusé en l'homme, tout intériorisé. La révélation n'a pas apporté seulement un nouvel objet à la raison, elle a grandi la raison elle-même : par elle, « le front d'Athèna s'est élargi ». Révélation, génératrice de raison, disait tout-à-l'heure M. Gilson. Et aussi, ajoute M. Étienne Borne, « génératrice d'expérience » (2). Mais il faut dire plus : car l'expérience est encore, pour une part, quelque chose d'objectif, quelque chose de donné. Par la révélation, c'est *le sujet* qui est approfondi. Et par là, d'un seul coup, *nova sunt omnia*. Tout est repris par le dedans. Il ne s'agit plus seulement d'un certain

(1) Qu'il nous soit permis de reconnaître, au passage, tout ce que l'idée de la théologie devra sans doute au R. P. Chenu, s'il se trouve assez de théologiens pour exploiter les indications de son récent article, *Position de la Théologie* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, mai 1935).

(2) *Bulletin Joseph Lotte*, juillet 1935 : *Enseignement de la philosophie et neutralité*. Voir surtout les pages 469 à 473 de cet article remarquable.

nombre de vérités révélées, que la raison, peu à peu, rationalisera, élargissant d'autant son domaine : il s'agit d'un mystère. Mystère dont la lumière sans doute se projette sur le réel, engendrant cette « intelligence par la foi » dont il était question tout-à-l'heure, mais surtout plonge à l'intérieur de l'esprit humain pour en éclairer certaines profondeurs inaperçues. Dès lors, c'est chose faite : qu'on adhère ou non au dogme chrétien, qu'on s'en souvienne même ou qu'on l'ait à jamais oublié, ces profondeurs sont creusées pour l'éternité, suscitant des forces de vision nouvelles, qui découvrent à l'infini de nouveaux objets à l'investigation philosophique.

A l'analyse qui distinguait dans le « donné révélé » deux parts, l'une d'ordre surnaturel et l'autre d'ordre naturel, il conviendrait donc d'ajouter l'analyse qui, dans la part surnaturelle elle-même, discerne non plus un double donné mais une double fécondité : une première fécondité, dont les fruits mûrissent à l'intérieur du dogme, et une autre, qu'il ne serait peut-être pas inexact de comparer, dans l'histoire de la pensée humaine, à ce qu'est dans le développement de ce monde l'incessante activité du Créateur. Car la Vérité révélée n'est pas comme un minerai inerte d'où l'on extrairait à la longue toutes les parcelles de métal utilisable. A l'image de Dieu même, c'est une Source qui fait jaillir d'autres sources, c'est un Foyer où s'allument d'autres foyers.

Telle est à peu près, semble-t-il, l'idée qui se dégage des textes, trop rares encore, où M. Gabriel Marcel s'explique sur ce problème. Il écrivait en 1932 : « Une philosophie chrétienne me paraît se définir par ce fait qu'elle trouve son point d'amorçage ontologique dans un fait *unique*, j'entends sans analogue possible, qui est l'Incarnation. Peut-être ne serait-il pas abusif de prétendre que l'essence d'une semblable philosophie est une méditation sur les implications et les conséquences de tous ordres de cette donnée non seulement imprévisible, mais contraire à des exigences superficielles de la raison qui de prime abord *se posent à tort comme imprescriptibles*. Mais la fonction essentielle de la réflexion métaphysique consistera à

critiquer ces exigences au nom d'*exigences plus hautes* et par conséquent d'une raison supérieure que la foi dans l'Incarnation met précisément en mesure de prendre pleinement conscience de soi (1) ».

On pourrait évoquer ici Malebranche. Mais, au lieu que Malebranche demande au Verbe incarné la solution des problèmes objectifs qu'il reçoit de la tradition philosophique, nous avons plutôt affaire à un renouvellement de ces problèmes eux-mêmes sous l'action de la foi chrétienne, et comme à une transformation des catégories de l'esprit. Et s'il est vrai — toutes choses égales d'ailleurs — que ce renouvellement ne s'opère dans toute sa force et que cette transformation n'est vraiment créatrice qu'à l'intérieur d'une conscience où le Paradoxe du Christ « est non point seulement admis ou même accepté, mais *étreint* avec une gratitude éperdue et sans restriction » (2), il n'en est pas moins vrai que les résultats peuvent s'en présenter comme directement intelligibles, et tels que l'incroyant lui-même y puisse adhérer. Si l'on m'explique à moi-même mieux que je ne réussissais à le faire, pourquoi repousserais-je cette explication, dont je perçois directement la valeur ? Avouant que ses analyses sur la présence lui furent suggérées par sa foi en l'Eucharistie, et qu'il n'a parlé de fidélité créatrice que par une référence tacite mais continuelle à l'Église, M. Gabriel Marcel maintient cependant qu'il n'est aucunement besoin de supposer la foi pour se ranger à ses vues (3).

Si pourtant l'on objecte encore « que la raison doit procéder en faisant entièrement abstraction de ce qui n'est pas donné universellement à un être pensant quel qu'il soit », M. Gabriel Marcel répond « qu'il y a là une prétention abusive et en

(1) *Nouvelle Revue des Jeunes*, 15 mars 1932, p. 312. On notera que la position de M. Gabriel MARCEL suppose acquises, bien loin de s'y opposer, les thèses de M. GILSON et surtout de M. BLONDEL : voir notamment, *même revue*, 15 décembre 1932, p. 1308.

(2) *Loc. cit.*, p. 312.

(3) On sait l'importance de ces deux notions de présence et de fidélité dans la philosophie de M. Gabriel MARCEL.

dernière analyse une illusion ». « La philosophie, dit-il encore, est une surélévation de l'expérience, elle n'est pas une castration ». Or, cette expérience, dont la pensée du philosophe tire tout son suc, n'est pas une expérience univoque. Quoi qu'en ait dit l'idéalisme, il n'y a pas de « pensée en général » ou de « conscience quelle qu'elle soit » (1), et il faut rompre avec cette « idée, familière aux esprits depuis Descartes, d'une philosophie scientifique, c'est-à-dire sans présupposition (2) ».

Ce rejet de la « pensée en général » ne doit pas être compris comme un abandon de l'universel au profit d'une sorte d'impressionnisme métaphysique. Mais on y discerne une double critique, enveloppant deux thèses essentielles et connexes. C'est à la fois la critique de la pensée impersonnelle, qui ne veut connaître que des problèmes abstraits là où l'homme est d'abord aux prises avec un mystère hors duquel il ne peut, malgré qu'il en ait, s'évader, et la critique de la pensée intemporelle, pour laquelle tout développement est dialectique, et qui ne tient aucun compte du rôle de la durée. Durée et personnalité : s'il n'est pas toujours sans apercevoir ces deux éléments à l'œuvre, le philosophe a trop souvent tendance à n'y reconnaître que des « coefficients » d'erreur, propres à contaminer la pure essence de la pensée et à troubler son pur effort vers le vrai. Il se trompe, d'ailleurs, s'il croit pouvoir simplement les éliminer. « Ce n'est que par une fiction dont il est dupe, qu'il s'imagine pouvoir faire le vide en soi et autour de soi ». Et si par impossible il y parvenait, à quel néant de pensée ne se condamnerait-il pas, privé de la force créatrice de la durée et des nécessités salutaires de l'engagement (3).

(1) *Être et Avoir* 1935, p. 174; cfr p. 182.

(2) *Op. cit.*, p. 320-321. Cfr *A la recherche d'un « Concret » religieux*, dans *Surnaturel ou Spirituel? Correspondance de l'Union pour la vérité*, mars-avril 1928, p. 104.

(3) *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dans *Le Monde cassé*, 1933, p. 299 et passim. *Remarques sur l'irréligion contemporaine*, 1930, dans *Être et Avoir*, p. 264 et suiv. *Les études philosophiques* (de la Société philosophique de Marseille), décembre 1933, p. 99-100.

Si grosses qu'elles soient encore de nouveaux problèmes, ces explications éclairent notre dernier sens de philosophie chrétienne. « Nous ne pouvons pas penser, dit M. Gabriel Marcel au terme de sa conférence déjà célèbre sur le *Mystère ontologique* (1), comme s'il n'y avait pas eu avant nous des siècles de chrétienté, de même que, dans l'ordre de la théorie de la connaissance, nous ne pouvons pas penser comme s'il n'y avait pas eu des siècles de science positive. » Une telle affirmation — sa teneur même en témoigne, ainsi que ce qui précède — ne doit sans doute pas s'entendre seulement en ce sens qu'il y a des vérités, chrétiennes ou scientifiques, dont le philosophe fait sa proie, des vérités dont l'esprit du philosophe se trouve nécessairement enrichi, — mais, plus profondément, en ce sens que le philosophe n'est plus le même qu'auparavant (2). Et pour prendre encore un exemple parmi les plus fréquemment invoqués, et que la philosophie de M. Gabriel Marcel met en pleine valeur, — *un exemple qui est beaucoup plus qu'un exemple* —, ce n'est pas seulement la notion de personne qui, objectivement et impersonnellement pour ainsi dire, a reçu, du fait du christianisme, des développements tout

(1) *Le monde cassé*, p. 299.

(2) Voir aussi *Nouvelle Revue des Jeunes*, décembre 1932, p. 1305 : « Le problème le plus important qui se pose au philosophe est malgré tout de rechercher comment cette fécondation de la raison par le dogme est possible. Il ne me semble pas qu'il doive ou puisse se borner à la constater comme un simple fait ou comme une donnée d'expérience. Et la solution générale de ce problème me paraît devoir être cherchée non point du tout dans une rationalisation du dogme..., mais à l'inverse dans une élucidation métaphysique de la raison elle-même ou du contenu rationnel qui en fasse ressortir le caractère radicalement mystérieux. »

Ajoutons cette conséquence, qui trouve son application parfaite dans la philosophie de M. Gabriel MARCEL : la philosophie chrétienne est une philosophie toujours ouverte à de nouveaux développements. En quelque forme systématique qu'elle s'incarne, elle ne se replie pas sur un système clos. Sans renoncer à rien de son héritage, elle demeure une philosophie de la recherche, — « il y a une parenté intime entre la satisfaction et la mort » (*Être et Avoir*, p. 317) —, comme une philosophie du mystère.

nouveaux : c'est la Personne elle-même qui a surgi dans son mystère et a reçu révélation de soi (1).

L'homme a beau rejeter le Christ : il se retrouve en face de soi, — de son intelligence comme de son cœur — tel que, en sa nature même, l'a transformé le Christ. Et, pour philosopher, il ne peut partir d'autre chose, il ne peut se servir d'autre chose. Si l'esprit n'est pas enfermé en lui-même — on ne l'a cru que pour en avoir fait encore une chose —, il n'échappe pas non plus à lui-même. Le temps est irréversible. Tout philosophe d'aujourd'hui, pourvu qu'il soit assez perspicace pour dépasser le positivisme et entrer vraiment dans la philosophie, est, qu'il le veuille ou non, et dans une mesure variable qui est peut-être justement celle de sa perspicacité, un philosophe chrétien.

Lyon-Fourvière. Henri DE LUBAC, S. I.

(1) Voir Gaston FESSARD, *Études*, 20 juin 1935, p. 766-770, *Qu'est-ce qu'être « Personne »?* — Au reste, l'idée même de personne ne pourrait guère être approfondie, si elle s'était seulement dégagée, par des voies tout objectives, des spéculations qu'a provoquées l'analyse des données du dogme trinitaire ou christologique.