Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 47 (1988)

Artikel: Philosophie, religion, et philosophie de la religion

Autor: Cottier, Georges

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883130

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 47/88

R. P. GEORGES COTTIER

Philosophie, religion, et philosophie de la religion

I.

1. Quand la philosophie s'interroge sur elle-même, elle ne quitte pas le champ de son objet. Car dès qu'elle a entrepris de scruter le réel, d'en dégager l'intelligibilité selon les causes et le pourquoi, dans un mouvement réflexif pour ainsi dire spontané, elle se pose une série de questions: quelle est sa relation au réel et qu'est-ce qui constitue sa capacité à le saisir; plus radicalement, quelle est la nature de cette faculté de connaître dont elle entend être la mise en oeuvre consciente et délibérée? Puis la question sur la nature de la raison appelle de nouvelles questions qui touchent à la structure, aux opérations, aux modalités et aux limites de cette raison. De là, on est conduit à s'interroger sur la légitimité de son usage dans telle ou telle région de la réalité.

Ce genre de questions porte sur ce qui est premier et originaire; en les posant, l'esprit s'efforce de cerner au plus près ce qui est à la racine de notre connaissance des choses. Ne soyons pas étonnés de voir les philosophes divisés à leur propos. Plus d'un, arguant de ces divergences, conteste à la philosophie la qualité d'un savoir, au sens de connaissance rigoureuse, s'imposant à tous les esprits. La philosophie devrait donc en rabattre de ses prétentions, soit en reconnaissant qu'elle est plutôt de l'ordre des convictions, soit en se considérant comme une sorte de métascience occupée principalement de problèmes de logique et d'épistémologie. Il ne s'agit nullement de nier l'importance de ces problèmes. Mais on remarquera que, dès que l'on entend proposer l'interprétation et l'explication des faits dûment vérifiés ou encore examiner les présupposés des sciences exactes, les interrogations épistémologiques apparaissent, ce qui est un indice que l'opposition entre savoir philosophique et savoir scientifique n'est pas aussi tranchée que d'aucuns l'affirment. Qu'il suffise d'avoir mentionné ces objections, qu'il n'est pas de notre propos d'examiner ici pour elles-mêmes. Disons que les divergences entre philosophes tiennent à la difficulté des questions affrontées, car c'est sans doute l'approche de ce qui est essentiel et premier qui est le plus

Correspondance: R. P. Prof. Georges Cottier, 4, av. St. Paul, CH-1208 Genève

difficile. Quand les vrais philosophes considèrent ces questions, ils ne le font pas avec un scepticisme de dilettante, leur intérêt ne se porte pas vers un jeu d'opinions. Leur quête est quête de la vérité et dans cette quête ils doivent examiner critiquement les positions des autres philosophes. Ainsi, dans sa recherche, la pensée trouvera à s'enrichir et à se consolider: confirmation de ses propres vues, découverte de nouveaux aspects du réel ou de problématiques différentes, confrontation à des objections qui l'obligent à reviser, corriger ou approfondir. En tout cela, il ne s'agit nullement d'éclectisme, mais de la conviction, fondée en raison, que des principes valides sont capables d'accueillir et d'intégrer des vues présentes dans d'autres philosophies.

2. Mais revenons à l'interrogation sur les capacités de la raison. Elle soulève une série de questions qui s'impliquent les unes les autres. Parmi les plus décisives, l'une porte sur cette nécessité qui pousse la raison à philosopher. On se gardera de confondre cette question avec cette autre: quel motif porte tel sujet singulier à s'adonner à la philosophie? Il s'agit ici d'un caractère beaucoup plus radical, je veux dire de cet élan qui est au coeur de la raison, exigence inscrite dans sa nature, et qui l'entraîne, avec une autorité souveraine, dans ses démarches les plus intrépides et les plus résolues. Il s'agit de quelque chose qui ressemble à une passion (mais qui n'est pas d'ordre affectif), – de la passion d'aller précisément jusqu'au bout des capacités de la raison, parce qu'elle *doit* absolument y aller. Cette passion est en conséquence un principe d'inquiétude et d'insatisfaction ou, à supposer que son but soit atteint, d'un sentiment de plein accomplissement de soi. Il existe ainsi, à la racine du philosopher, un éros, un appétit incoercible de savoir. Cet appétit est davantage que le besoin de connaître et de comprendre qui est à la base de toute recherche scientifique. Il est volonté d'atteindre le fondement ultime des choses, les racines de l'être, ce qui est principiel et premier. Il est volonté d'atteindre l'Absolu. Que la raison philosophique ait affaire à l'Absolu, c'est là une certitude qui s'empare d'elle dès son éveil, et dont l'histoire de la philosophie depuis l'Antiquité nous présente de grands témoins, à commencer par Platon et Plotin. Sans cet éros ni Spinoza ni Schelling et même Hegel ne se peuvent comprendre.

Mais ne nous trouvons-nous pas devant une revendication exorbitante et une tradition tout aussi ferme de l'histoire de la philosophie n'insiste-t-elle pas, au contraire, sur les limites de la raison? Il faut répondre que la réflexion elle-même sur les limites de la raison ne se comprend bien qu'en fonction de l'exigence première de l'Absolu. Pour autant que la quête philosophique est portée par cet élan natif vers une connaissance totale et saturante, la raison, dans un second temps réflexe, est amenée à s'interroger sur ses capacités

réelles et à prendre la mesure des limites de son pouvoir. Quant à savoir si ces limites sont un obstacle qui s'oppose à l'accomplissement de l'élan vers l'Absolu, c'est un autre problème, dont l'enjeu est essentiel, mais dont il n'est pas lieu de traiter pour l'instant.

3. Il convient ici de faire mention de la position kantienne. La Préface de la première édition de la ‹Critique de la raison pure› trace un tableau tragique du destin de la métaphysique. Elle commence par la phrase souvent citée, mais dont je ne sais si on a jamais mesuré le caractère paradoxal et insolite: «La raison humaine a cette destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine». L'affirmation revêt une sorte de solennité tragique, et qu'il ne s'agisse pas là chez Kant d'un thème marginal et mentionné *per transennam*, preuve en est qu'il est repris dans l'*introduction* à la *dialectique transcendantale*, où apparaît la formule d'*illusion naturelle*. Formule à vrai dire déconcertante, et ceci à un double titre. D'abord, pour que le développement soit intelligible, il faut entendre nature et naturel dans un sens non critique, disons: métaphysique. La nature ici équivaut à l'essence de la raison, et tout se passe comme si le discours critique reposait sur une métaphysique implicite de la raison. Ensuite, et à supposer que notre lecture soit exacte, que peut bien signifier une «illusion naturelle», c'est-à-dire, en rigueur de termes, l'idée d'une raison qui, en vertu de son essence même et dans le dynamisme de sa propre finalité, sécrète l'illusion, si ce n'est que la contradiction est au coeur de la raison? Kant lui-même est-il allé jusqu'au bout de la logique de sa formule? On remarquera que ses successeurs, les grands post-kantiens, dès Fichte, mais surtout avec Schelling et Hegel, feront de l'Absolu lui-même l'objet propre et direct de la philosophie. Le renversement qu'ils opèrent ainsi est à sa manière significatif de l'instabilité de l'idée d'«illusion naturelle», – idée intenable, à vrai dire. Intenable, mais tenace: à partir d'elle, la métaphysique n'est pas éliminée, mais devient le tourment et la mauvaise conscience de la philosophie. Il y a là comme une reconnaissance indirecte de l'éros philosophique. Mais fermons cette parenthèse.

4. N'est-il pas significatif que le néoplatonisme, dans lequel confluent les principales traditions de la pensée antique, offre une expression particulièrement puissante de l'éros philosophique et de l'intrépidité de son élan? Chez Plotin la pensée philosophique est tout entière polarisée par une fin transphilosophique, – cette expérience unitive, contact ou toucher, avec l'Un, qui est un au-delà de la connaissance. D'une manière beaucoup plus marquée encore que

chez Platon, toutes les ressources de la raison et de la dialectique, ainsi que la conduite de son existence, sont mises au service de ce but unique vers lequel tend de toutes ses forces l'esprit du philosophe.

Dans la mesure où la mystique a intrinsèquement affaire avec la religion, il faut donc dire que la philosophie de Plotin est une philosophie religieuse. Certes le lien intrinsèque qui lie philosophie et religion ne signifie pas leur identité pure et simple. Par religion on entend un complexe d'éléments: croyances, traditions, rites, pratiques, observances, avec leur dimension sociale, tandis qu'avec la mystique l'accent est mis sur une expérience, qui est une expérience saturante d'un absolu, et qui comme telle appartient à la personne singulière. Celle-ci est totalement engagée, par des voies ascétiques et de maîtrise de soi, à la poursuite d'une telle expérience qui est en rupture avec ce que la majorité des humains est susceptible d'atteindre en suivant des chemins plus habituels.

Cependant les choses ne sont pas si tranchées qu'il pourrait paraître à première vue. La mystique comparée permet de reconnaître plusieurs types d'expériences irréductibles les unes aux autres. Par ailleurs, si le terme de religion désigne aujourd'hui plutôt l'ensemble des éléments que nous avons évoqués, dans son sens ancien, que les médiévaux nourris de la Bible ont fortement développé, il signifie en premier lieu une attitude de l'âme, une vertu, dont l'expression la plus spécifique est la prière, comme «élévation de l'âme vers Dieu». Thomas d'Aquin rattache ainsi la vertu de religion à la vertu de justice. Elle suppose la reconnaissance par l'homme de sa condition de créature et son objet est de rendre, par l'adoration, la louange, la demande ou le don, le dû à l'égard du don créateur impliqué dans la condition créaturale. Ce dû, à cause même de la grandeur incommensurable du don de l'être reçu, n'est pas mesurable selon cette «égalité», qui est constitutive de la justice. C'est pourquoi la vertu de religion déborde la vertu de justice par le sommet. Certes la conception de Thomas s'inscrit dans la perspective chrétienne. Mais, pour notre propos, retenons cette définition, d'ailleurs reçue de la tradition patristique, de la prière comme «élévation de l'âme vers Dieu». On comprend comment, dans cette ligne, la mystique (ou plus précisément: une certaine forme de mystique) vient se situer naturellement au terme et à l'accomplissement d'une telle élévation.

Je n'ignore pas les problèmes philosophiques et théologiques considérables qui se posent ici, ni les distinctions essentielles qu'un examen plus développé de ces problèmes devrait introduire[1]. Je me contente de relever un possible

1 Je pense ici à des distinctions qui tiennent à la nature des choses et qu'il importe d'examiner

point de rencontre entre l'éros philosophique dans une de ses expressions les plus hautes et la religion comme attitude de l'âme, envisagée dans la pureté de son essence. Faut-il ici aller jusqu'à parler de «philosophie religieuse»?

5. L'histoire de la philosophie nous offre d'autres points de rencontre. C'est ainsi que Werner Jaeger a pu qualifier les penseurs présocratiques de théologiens[2]. En interrogeant la nature, c'est la connaissance de Dieu ou des dieux ou encore des fondements divins de la réalité, qu'ils recherchent. L'important est que cette recherche est conduite par la voie du *logos*, car ils ne peuvent se contenter des réponses enveloppées dans le *mythos* transmis par la tradition. Le terme de théologiens est emprunté par Jaeger à Platon et à Aristote, qui désignent ainsi ceux qui s'occupent de «philosophie première». Autrement dit, dans ce sens, le théologien n'est pas différent du philosophe; il est le philosphe en tant qu'il s'occupe de ce qui est ontologiquement premier. Nous retrouverons le problème du rapport entre théologie et philosophie plus loin. Remarquons pour l'instant que la distinction entre *logos* et *mythos* peut être considérée comme l'acte de naissance de la philosophie. Mais cette distinction n'est pas nécessairement perçue comme une opposition. Ainsi Platon dans le ‹Phédon› propose le mythe de la destinée des âmes en se référant explicitement à la «tradition» (cf. 107 d et ss.).

6. Un autre aspect, sans doute plus décisif, doit encore retenir notre considération. C'est par la quête de la sagesse qu'essentiellement se définit le philosophe. Les écoles de philosophie sont des écoles de sagesse où le maître est censé guider une quête qui engage toute l'existence; on parle en conséquence de «vie philosophique».

La sagesse, à laquelle aspirent les philosophes, et vers laquelle sont tendus leurs efforts et leurs labeurs, représente ainsi un autre point de rencontre avec la religion. Il s'agit non point tant de la religion populaire, regardée par beaucoup d'hommes cultivés avec hauteur, et dont le caractère social est fortement accentué, mais de la religion considérée dans sa finalité de salut. La philosophie se donne comme une voie royale dans la conquête du salut et de la béatitude. On comprend, dans cette perspective, toute la portée de l'affirmation d'Augustin: en découvrant la foi chrétienne, c'est la «vraie philosophie» qu'il a rencontrée.

dès qu'on envisage ces problèmes. L'opposition tranchée qu'un Karl Barth institue entre religion et foi et son rejet de la mystique (que sans doute il connaissait mal) ont sens à l'intérieur de son système. Elle ne me paraissent pas pertinentes dès qu'il s'agit d'interpréter la réalité de la mystique et de la vie religieuse.

2 W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, trad. française: A la naissance de la théologie, essai sur les Présocratiques, Paris 1965.

L'idéal du sage n'est pas totalement univoque, et cela se comprend puisqu'il dépend de l'idée de la vie bienheureuse que l'on se fait. Il comporte d'un auteur à l'autre des déplacements d'accents, selon l'importance relative accordée à la *theoria* ou à la *praxis*. Il reste que, de Platon à Aristote et à Plotin, l'idéal du sage est l'idée d'une vie tout orientée vers la *theoria*. L'objet de la *theoria* est certes la connaissance du monde selon son ordonnance interne, mais en tant qu'elle permet d'atteindre la connaissance de son Principe. Le sage a pour objet privilégié la contemplation du Principe divin et de toutes choses en tant qu'elles procèdent de lui. Puis, sa connaissance de l'ordre ontologique du monde fonde son aptitude à se conduire dans l'existence selon la juste mesure, et à conduire les autres.

L'accès à la connaissance des suprêmes intelligibles est le résultat d'un long exercice, d'ordre tout ensemble éthique et noétique, et ce n'est qu'au terme d'un patient labeur ascétique que le sage peut cueillir le fruit de la contemplation. Cet apprentissage suppose par ailleurs réunies une série de conditions, dons naturels et de fortune et possibilité de ce loisir qui a pour rançon que d'autres dans la cité soient liés aux travaux appelés précisément «serviles».

Il ressort de ces quelques notations que l'ambition de la sagesse est réservée à une élite.

L'idéal de sagesse n'est pas un apanage exclusif de la culture grecque. Parmi les écrits bibliques, les écrits sapientiaux tiennent une place importante et le thème n'est pas étranger au Nouveau Testament. Il convient donc de prêter attention à la confrontation entre la sagesse grecque et la sagesse biblique et chrétienne. Cette confrontation s'est opérée de deux manières. La première, de tendance apologétique, est d'émulation. Le livre de la *Sagesse* nous en offre un exemple remarquable. La seconde, qui doit nous intéresser davantage, est de nature conflictuelle. Je fais évidemment allusion ici à ce que Paul écrit dans la première lettre aux *Corinthiens* (c. 1 – 2). Ce qui produit le heurt, c'est finalement la conception du salut qu'impliquent la tradition grecque d'une part, la prédication chrétienne de l'autre. La sagesse, à laquelle Paul s'en prend, est essentiellement une conquête de l'effort humain, le sage se fait lui-même, il sculpte sa propre statue, selon l'image plotinienne. La sagesse de la Croix, qui est folie aux yeux des sages de ce monde, est une sagesse d'en-Haut, offerte aux petits, elle est un don de l'Esprit Saint. Des formules tranchantes de Paul, certains ont conclu que le christianisme impliquait le rejet de la sagesse humaine et de la philosophie. Ce n'est pas ainsi, en tout cas, que la tradition chrétienne, dès les Pères de l'Eglise, l'a entendu. Mais il est également indéniable que la réaction contre le christianisme s'est faite au nom de l'autonomie de l'esprit humain, excluant de fait l'idée de grâce

et d'illumination. Cette réaction ne doit pas être attribuée au néoplatonisme comme tel, elle en représente une forme extrême. Spinoza, compte tenu de son rationalisme caractéristique de la modernité, a capté des influences néoplatoniciennes qu'il a radicalisées. Significatif, quant au conflit que nous évoquons, le titre même du Ve livre de l'Ethique: *De la puissance de l'entendement ou de la liberté de l'homme*. Le scholie à la proposition XXXVI pose comme équivalentes les notions de salut, de béatitude, et de liberté et précise que «l'essence de notre âme consiste dans la connaissance seule, dont Dieu est le principe et le fondement», notre âme étant «en tant qu'elle connaît» «un mode éternel du penser» (cf. *Scholie* à la prop. XL).

Le conflit a-t-il sa cause dans la philosophie comme telle et dans le christianisme comme tel?

II.

7. Le conflit dont Paul a eu la vive conscience porte en effet sur un enjeu capital; la rencontre entre la pensée hellénique et le christianisme était sans doute nécessaire pour qu'on en prît progressivement la pleine mesure. Ce qui est en cause, c'est la nature de la raison humaine et l'amplitude de ses capacités.

Le fait que nombre de Pères de l'Eglise se soient trouvés comme chez eux dans l'héritage du platonisme, même s'ils devaient rejeter telle ou telle position platonicienne, ne s'explique pas par le succès et le prestige de cette philosophie à l'époque hellénique, ni par la facilité des solutions syncrétistes, mais par un motif beaucoup plus décisif. Ce motif, on le peut percevoir dans la doctrine augustinienne de l'illumination. Cette doctrine se comprend en effet si l'on tient compte tout ensemble de l'orientation contemplative de l'esprit et de la doctrine de la participation. Selon la métaphore augustinienne, Dieu est le soleil des esprits et l'esprit créé connaît dans la mesure où il en reçoit l'illumination. Autrement dit, la métaphysique du connaître repose sur cette participation de l'esprit fini à la lumière de Celui qui est la Vérité même. La béatitude sera dans l'union avec cette Vérité-source. Augustin revient fréquemment au thème du *gaudium de veritate*. L'illumination rend compte de toute connaissance intellectuelle, déjà dans l'ordre de la nature. Bien plus, et là est l'essentiel, une telle doctrine est prête à accueillir pour ainsi dire spontanément l'idée de révélation. Si le soleil des esprits, dont les profondeurs

de lumière sont inépuisables, entend communiquer de nouvelles vérités, plus hautes que celles que l'esprit créé est apte à recevoir en vertu de sa propre capacité, aucun obstacle intrinsèque, tenant à la nature des choses, ne s'y peut opposer. Il y a une affinité évidente entre les idées d'illumination et de révélation. Certes ensuite on s'appliquera à marquer les différences, notamment par l'analyse de la foi comme acte spécifique et original de réception de la vérité révélée. Et s'il y a une difficulté dans la position d'Augustin, elle serait plutôt de bien distinguer le *lumen naturale* de la lumière de la révélation proprement dite.

8. Thomas d'Aquin, chez qui les distinctions sont beaucoup plus fermement établies, et dont l'analyse de la connaissance s'inspire de très près de l'analyse aristotélicienne, intègre néanmoins plus d'une vue d'Augustin. Pour notre propos, relevons quelques aspects significatifs.

Importante me paraît être la manière dont Thomas rend compte de la distinction entre *intellectus* et *ratio*, le premier des termes désignant une simple vue, un regard intuitif, le second tout ce qui est de l'ordre du discours et du raisonnement. L'essence de la connaissance se réalise au niveau de l'*intellectus*. Celui-ci peut donc être attribué à Dieu selon la plénitude de l'infinie perfection; il caractérise également la connaissance des esprits purs. Quant à la *ratio*, elle ne désigne pas une faculté distincte de l'*intellectus*, mais la modalité que l'*intellectus* revêt dans l'homme, chez qui la connaissance intellective procède par abstraction à partir des données de la connaissance sensible. La *ratio* exprime donc plutôt les limites auxquelles est soumis l'*intellectus* dans le plus infime des esprits, qui est l'esprit humain. Thomas cite à plusieurs reprises la formule d'Isaac Israeli: *ratio oritur in umbra intelligentiae*, elle est comme l'ombre de l'*intellectus*. Grâce à une analyse beaucoup plus élaborée et précise que celle d'Augustin, Thomas reprend l'intuition de ce dernier: l'intellectualité et la connaissance se réalisent d'abord et en perfection en Dieu, elles sont participées, à des degrés divers, par les créatures spirituelles. A partir de là se comprend la distinction entre le *lumen naturale*, qui rend compte de la nécessaire activité de «l'intellect agent» dans le processus de la connaissance, et le *lumen* de la foi, par laquelle est reçue la révélation transmise par le canal des prophéties et de l'Ecriture inspirée.

A ceci s'ajoute une série de considérations; nous en retiendrons deux. La connaissance de foi est une connaissance de *viatores*, de pèlerins en marche vers la parfaite vision de Dieu, vision béatifiante. Elle trouve donc sa raison d'être et l'explication de son caractère provisoire dans cette dernière. C'est pourquoi Thomas s'interroge d'abord sur la possibilité et de la foi et de la vision béatifique, de la part d'un esprit créé et imparfait comme est le nôtre. Il

va de soi, en vertu de la nature des choses, que l'une et l'autre, foi et vision, sont un don gratuit de Dieu. Le problème est donc de savoir si et comment un esprit créé peut recevoir des dons qui ne soient pas des sortes d'ajouts extrinsèques, mais qui soient tels que les actes que, grâce à eux, il posera, soient vraiment siens. La réponse doit être cherchée dans l'intellectualité elle-même de notre intelligence. L'intellectualité est une perfection qui trouve sa pleine réalisation en Dieu; or tout ce qui participe, à quelque degré que ce soit, tend vers la plénitude, comme attiré par la source dont il procède et tient d'être ce qu'il est. Telle est la signification du *desiderium naturale videndi Deum*; ce point est essentiel dans la conception du connaître de Thomas. Il signifie que l'éros de l'intelligence ne pourra jamais être apaisé, si jamais il doit l'être, que par une connaissance parfaite, immédiate et intuitive, de Dieu. Tant qu'elle n'a pas atteint ce terme, l'intelligence créée demeure insatisfaite et inapaisée. Mais atteindre ainsi l'Absolu par un acte de connaissance parfait et saturant est au-dessus des forces de cette intelligence, en elle-même imparfaite et limitée. Si donc ce but doit être atteint, ce sera en vertu d'un don gratuit, d'une illumination gracieuse, qui viendra de la source de toute lumière intelligible, en surcroît du *lumen naturale*. Dès lors l'expression appliquée à l'intelligence créée de *capax Dei* ne suggère pas l'idée d'une capacité de conquête de la connaissance suprême par ses propres forces, elle veut dire ceci: de par son intellectualité même et en tant que créée, l'intelligence humaine est capable de recevoir une participation à la connaissance parfaite qui est le propre de Dieu, participation nouvelle, qui va infiniment au-delà des ressources inscrites dans sa propre nature, dans le degré de participation à l'intellectualité qui la constitue. Elle signifie une disponibilité à une élévation par une intervention directe de Dieu. L'illumination que représente la révélation vient ainsi à la rencontre d'un désir qui tient au caractère transcendantal (le terme n'a pas ici un sens kantien) de l'intellectualité reçue dans les limites d'une nature limitée; aussi bien ce désir ne fonde-t-il pas une exigence.

9. Un autre aspect de la position thomasienne peut éclairer le problème qui nous occupe. Il s'agit de l'analyse de la structure de la foi. La foi dans la divine révélation ouvre à l'esprit l'objet le plus haut, qui est la profondeur du mystère divin, et elle s'appuie sur une illumination, soit du côté de l'objet soit quant à la fermeté de l'adhésion que le sujet donne à cet objet révélé. Mais ce ne sont pas ces coordonnées qui retiennent ici notre attention. Car Thomas considère aussi la foi en tant même que foi et telle qu'elle se vérifie, non pas seulement dans le cas tout à fait spécifique de la foi religieuse, mais aussi dans les situations où nous accordons crédit à autrui. Croire, dans ce sens très large, c'est tenir quelque chose pour vrai sur la parole ou le témoignage d'autrui.

Sans la foi ainsi entendue, de vastes domaines de l'existence humaine et de la vie sociale seraient tout simplement impossibles. Il reste que croire signifie faire confiance au jugement d'autrui là où un accès direct à la vérité ne nous est pas possible. Et en ceci la foi constitue un mode très imparfait de connaissance de la vérité. La raison en est que notre intelligence tend à l'évidence, immédiate ou médiate par voie de démonstration, du vrai. Or ici cette évidence est refusée de par la nature de l'objet envisagé. Celui qui croit recourt à un substitut, qui est l'évidence qu'autrui possède et atteste posséder. On ne peut cependant accorder son crédit aveuglément; c'est pourquoi on devra rechercher un ensemble de signes et d'indices, multiplier, si possible, les témoignages, pour s'assurer de la véracité de la parole sur laquelle on s'appuie. Ainsi fonctionnent nos tribunaux.

Je n'entre pas ici dans la démarche théologique par laquelle Thomas établit que, dans le cas unique de témoignage unique sur lequel repose l'adhésion de foi théologale, l'attestation possède une garantie divine, qui fonde la certitude de cette foi, de sorte qu'en cet unique cas il y a séparation entre certitude et évidence, partout ailleurs la non-évidence ne permettant de parler que de probabilité ou d'opinion. Par la certitude de la foi, l'esprit du croyant participe à une évidence qui est le propre de Dieu, et c'est pourquoi la foi est obscure. Comme, par ailleurs, notre esprit est fait pour l'évidence, coexiste, simultanément à la certitude de foi, dans celui qui croit, un mouvement inapaisé (*inquietus*) de la pensée[3]. Cet inapaisement de la foi, nous le retrouverons à propos de la théologie. Mais il est, plus radicalement, un signe du caractère provisoire de la foi tout orientée vers la vision de Dieu dans la vie bienheureuse.

Ajoutons que, pour Thomas, s'il y a un saut de la foi, en ce sens que la non-évidence de l'objet suppose, pour qu'il y ait acte de foi, l'intervention, sous la motion divine, d'un acte de la volonté, la formule attribuée à Tertullien: *credo quia absurdum*, est profondément inexacte. L'adhésion de foi doit être précédée d'une enquête rationnelle portant sur la crédibilité de l'objet de la foi et de ses témoins. Cependant, quant l'enquête se termine par l'affirmative, elle conduit jusqu'au seuil de la foi, l'adhésion de foi n'en est pas la simple conclusion.

Il y a ainsi un paradoxe de la foi. Certitude portant sur les vérités les plus hautes, les vérités divines: à ce titre pour l'esprit en quête de l'Absolu, rien ne vaut son prix. Mais, par ailleurs, à regarder sa structure pour ainsi dire générique, comparée aux divers types de connaissances, la foi est un mode de

3 Cf. Thomas d'Aquin, Quaest. Disp. de Veritate, q. 14, a. 1.

connaître fort imparfait. La disproportion entre l'objet et le mode selon lequel il est atteint n'est pas fortuite, elle tient à la distance ontologique entre une intelligence créée, en qui l'intellectualité est participée, et la vérité première qui se donne à connaître en elle-même. Il reste que, dans l'acte de foi, si l'esprit atteint l'objet intelligible le plus précieux, il le fait selon un type de connaissance qui, à considérer l'activité cognitive qui lui serait connaturelle, se situe en deçà du mode parfait de connaître dont il est capable. Ainsi peut s'introduire l'alternative: atteindre imparfaitement les plus hautes vérités ou saisir parfaitement, selon le mode parfait de l'évidence, ces seules vérités qui sont proportionnées à un esprit fini comme le nôtre. Dans un cas, l'élan et la passion de l'esprit visent la perfection de l'objet; dans l'autre, se produit une inversion et ce qui passe au premier plan, c'est le comment de la possession; à la limite, on rejettera la connaissance de foi, à cause de son imperfection.

10. Ce débat est sans doute fort ancien, et c'est lui que Paul a perçu. Mais il est devenu plus aigu avec le rationalisme moderne. Ceux qui rattachent ce dernier à Descartes ne se trompent sans doute pas. Car quelle est l'exigence qui commande la logique de *cogito*, sinon celle d'une certitude que l'esprit ne doit qu'à lui-même? Une telle certitude, obtenue au terme de l'opération du doute méthodique comme ce qui lui résiste, possède une propriété dont Descartes se servira ensuite pour reconnaître les idées vraies: la clarté et la distinction; cette propriété fait donc fonction de critère du vrai. Mais la conception que Descartes a de l'idée est présente dès ce stade: nous connaissons directement nos idées et non pas les choses par nos idées. En conséquence, le critère du clair et distinct comporte une inflexion subjective et, du coup, l'évidence tend à être absorbée par la certitude; cette tendance à confondre les deux aspects transparaît parfois jusque dans les formules.

De plus, le *cogito* n'est pas l'unique fondement du savoir, car Descartes envisage encore l'hypothèse, – qui implique l'extension possible du doute –, d'un Dieu trompeur qui pourrait nous égarer même là où nous disposons d'idées claires et distinctes. De là la nécessité d'un second fondement, découvert au terme des preuves de l'existence de Dieu: Dieu en tant qu'il est absolument véridique puisqu'en vertu de sa perfection il ne peut tromper. En conséquence, l'ordre des vérités est suspendu à la véracité divine, de sorte que paradoxalement nous avons là, au plan naturel, comme une réplique de la démarche de foi. Si je tiens pour vrai un objet de pensée, c'est en dernier ressort parce que je m'appuie sur la certitude de la véracité divine, c'est-à-dire sur une garantie extrinsèque au processus de connaissance pris en lui-même. Si Descartes a pu ainsi s'engager dans cette voie, c'est sans doute à

cause de sa conception, ici présupposée, du jugement comme acte de la volonté et du libre-arbitre.

Ainsi chez Descartes l'exigence de saisir par soi-même la vérité dans son évidence va de pair avec l'affirmation d'une dualité dans les fondements de la vérité: le *cogito* et la véracité de Dieu. On pourrait sans doute montrer comment après Descartes on s'est efforcé de réduire à l'unité cette dualité. Je pense surtout à Spinoza et à Hegel. Le chemin de cette réduction a été la fusion du *cogito* et de l'argument ontologique, certes l'un et l'autre profondément métamorphosés. La parfaite connaissance de soi devient alors identique à la connaissance de Dieu, – à la connaissance que Dieu a de soi en nous, dira Hegel. En conséquence, on posera ou supposera une adéquation entre notre capacité de connaître et l'être de Dieu: nous connaissons parfaitement Dieu, ou ce que nous connaissons de Dieu par nos propres moyens, est pleinement suffisant. Si l'on parle encore de révélation, le terme n'a plus la signification que nous avons dite. La révélation devient autorévélation tout ensemble de notre esprit et de Dieu.

Il est clair qu'au fond de ce débat se trouve la question de la nature et du statut de notre raison.

III.

11. Il convient de dire un mot de la théologie. On trouve chez Augustin les deux formules: *intelligo ut credam*, *credo ut intelligam*. La première de ces formules exprime bien la quête, préalable à l'adhésion de foi, portant sur la crédibilité. La seconde exprime l'élan qui est à l'origine de la théologie. La foi, disions-nous, à cause de sa structure psychologique, ne supprime pas dans la pensée un inapaisement, une *inquietudo*, elle tend par elle-même vers un repos, une quiétude, qui ne pourra lui être donnée que par la claire vision béatifiante. Adhésion simple dans l'obscurité du mystère, la foi suscite dans l'intelligence du croyant un désir, qu'elle ne cessera d'envelopper et de nourrir, de pénétrer, autant que faire se peut, dans les profondeurs du mystère pour en saisir quelque rayon d'intelligibilité, car le mystère est obscur, non parce qu'il s'oppose à la raison mais en vertu de sa surintelligibilité, de la transcendance de sa lumière. C'est pourquoi la raison est par lui attirée et fascinée.

Dans la théologie c'est donc la raison, avec ses capacités natives et tout son

acquis culturel, qui est à l'oeuvre. Pour mener sa tâche à bien, la théologie se sert ainsi d'autres disciplines. Elle se sert notamment de la philosophie. C'est l'aspect qui doit nous retenir.

Le contenu de la révélation, objet de la foi, a des implications philosophiques. Il appelle, comme étant en consonance avec lui, certaines positions philosophiques, il en écarte d'autres comme incompatibles. De plus, dans sa propre démarche, par laquelle elle scrute l'intelligibilité de la révélation, la théologie se sert de la philosophie. A cet usage se rattache la formule médiévale: la philosophie *ancilla theologiae*, souvent mal comprise. Chez les grands théologiens médiévaux, elle exprime un grand respect de la philosophie, c'est-à-dire du pouvoir de la raison à atteindre par elle-même un certain nombre de vérités essentielles. En faisant appel à la raison philosophique, ces théologiens reconnaissent la raison comme faculté du vrai. Avant donc de recourir à une philosophie, le théologien doit s'assurer de la validité intrinsèque de ses principes et de ses affirmations. Sans un acte de confiance dans les capacités de la raison, le recours à la philosophie de la part du théologien n'aurait pas de sens. A la racine de cette confiance, il y a la conviction, elle-même fondée en raison, que la vérité reçue par la révélation et la vérité obtenue grâce au *lumen naturale* ne sauraient se contredire.

Ceci dit, il reste que, à regarder le statut de la philosophie dans la culture médiévale, l'usage qui en fut fait quasi exclusivement au service de la *doctrina sacra*, l'a sans doute empêchée de déployer toutes ses virtualités. L'exercice de la philosophie pour elle-même, qui n'implique pas de soi le rejet de la théologie, a donc été un gain, dont devraient bénéficier et la philosophie et la théologie.

La conscience de ce gain culturel ne doit cependant pas conduire à méconnaître ce que la philosophie elle-même a gagné au contact de la théologie. A l'occasion des grands débats dogmatiques et théologiques, les théologiens ont été amenés à créer et à affiner tout un appareil conceptuel, dont ils avaient besoin pour rendre compte et expliciter le donné révélé. Cet appareil conceptuel de soi est philosophique, en ce sens que de droit la raison eût pu par elle-même l'élaborer et, qu'une fois qu'il a été élaboré, il peut être justifié par des arguments intrinsèquement rationnels. Pensons par exemple à la notion de personne, aux questions touchant le langage et l'analogie, à la doctrine de la relation.

12. Le rapport de la philosophie à la foi chrétienne obéit-il exclusivement à celui qui s'instaure par la médiation de la théologie? A ce propos, notons encore ceci: l'usage que le théologien fait de la philosophie est dit un usage instrumental. Le concept d'instrument a été pour ainsi dire accaparé, dans la

civilisation moderne, par le modèle instrumental tel qu'il se vérifie dans l'ordre de la technique. Il a subi de la sorte, à parler du point de vue de la portée des concepts, une restriction qui en obnubile les autres applications. La notion d'instrument appartient précisément à cette espèce de concepts philosophiques qui ont été développés à l'occasion de leur usage par la théologie, notamment dans la doctrine des sacrements. De soi, la notion d'instrument s'inscrit dans la théorie de la causalité. La cause instrumentale est une cause qui, surélevée par la motion d'une cause principale, produit un effet qui certes porte son empreinte, mais qui est d'abord et avant tout l'effet de cette cause principale. Ce qui signifie que la notion d'instrument se vérifie partout où se produit cette motion d'une cause subordonnée par une cause supérieure pour permettre à cette dernière de produire son effet propre. Ce qui n'implique nulle opacité, ni pesanteur aucune, mais le respect de ce qu'est en elle-même la cause instrumentale ainsi utilisée. C'est pourquoi l'«instrument» peut être une réalité spirituelle, comme le concept, par exemple. L'utilisation de la philosophie en théologie implique donc, comme nous l'avons vu, le respect de l'identité philosophique. Elle est de l'ordre de l'usage, elle ne signifie nullement que la philosophie doive se définir par cet usage instrumental qui est fait d'elle. Ce serait, en effet, commettre un contre-sens ruineux.

Ce respect signifie également que le penseur chrétien n'est pas pour ainsi dire contraint d'être un théologien. Ce qui distingue la théologie et la philosophie, ce sont leurs objets réciproques et les chemins spécifiques de la saisie de ces objets. La théologie, *intellectus fidei*, selon la belle définition d'Anselme, est une réflexion qui se déploie à l'intérieur de la foi; la philosophie est oeuvre de la raison, puisant dans ses propres ressources, en quête de l'intelligibilité du réel.

Qu'advient-il si le philosophe est aussi un croyant? Sa tâche propre est de faire oeuvre philosophique, c'est-à-dire de ne tenir pour vrai, dans l'ordre de ce que la raison peut atteindre par elle-même, que ce dont il peut fournir des arguments rationnels. Cela n'implique nullement qu'il rejette *a priori* des lumières qui viennent d'une source plus haute. Il est plutôt invité à s'interroger sur leurs conditions de possibilité: la question de la possibilité de la révélation est une question philosophique. Dans l'élaboration de sa pensée, il commettrait une faute de méthode qui compromettrait la validité de son discours, s'il introduisait dans la trame de sa démonstration un argument proprement théologique. A la limite, dans des domaines comme l'anthropologie ou l'éthique, là où il rencontre des paradoxes et des perplexités, il peut évoquer la réponse qu'apporte la foi en tant que telle, soulignant par là l'ouverture du discours philosophique à la reconnaissance de ce qui le dépasse. Je pense ici à

une notion comme celle de mal radical chez Kant. Kant l'eût-il envisagée s'il n'avait eu derrière lui l'héritage chrétien? On peut considérer le cas où l'ouverture est plus explicite. La théologie n'a pas à entrer dans la trame intrinsèque du discours philosophique. Cela ne signifie pas sa mise entre parenthèses pure et simple par une sorte d'*époché*. Je dirais plutôt que, par rapport à son discours autonome, le philosophe croyant se réfère aux données de la foi comme à des principes régulateurs, au sens kantien. Je ne fais que mentionner ici une série de problèmes qui mériteraient une argumentation plus développée. Je pense, dans la perspective de ce qui précède, que la notion de philosophie chrétienne, qui se rapporte à une pleine reconnaissance de la philosophie, et non à une théologie honteuse et qui ne dit pas son nom, est légitime et valide. Heidegger s'est trompé, et a caricaturé les choses, quand il y dénonçait un concept aussi contradictoire que celui d'un cercle carré.

13. Comment comprendre la philosophie de la religion? De soi, il est requis du philosphe qu'il porte son attention, avec objectivité, sur tous les aspects de la réalité. Le fait religieux, la dimension religieuse de l'homme sont des données qui se présentent ainsi à sa réflexion.

Il est donc légitime que la religion fasse l'objet d'une discipline philosophique. Des ouvrages comme ‹L'essence du christianisme› de Feuerbach ou ‹Les deux sources de la morale et de la religion› de Bergson sont des ouvrages de philosophie de la religion. Ils proposent du fait religieux des interprétaions diamétralement opposées, qui sont tributaires l'une et l'autre des présupposés philosophiques de chacun des auteurs. Cela ne signifie pas qu'une philosophie de la religion doive nécessairement être une apologie, en *pro* ou en *contra*, de la religion. C'est pourquoi il importe de s'interroger sur les bases épistémologiques d'une telle discipline[4]. Tous les débats que j'ai évoqués plus haut réapparaissent à son niveau. Une première approche, qui est celle d'historiens des religions plutôt que de philosophes proprement dits, comme van der Leeuw et Mircea Eliade, se réclame de la phénoménologie au sens large du terme. Elle correspond à une exigence d'objectivité dans la description et la mise en ordre des données. Cette méthode a le grand mérite d'avoir sorti la science des religions du contexte polémique qui était le sien. Sans nous référer explicitement aux savants cités, nous pouvons poser la question: l'approche phénoménologique n'exige-t-elle pas l'*époché*, c'est-à-dire la suspension du jugement sur la signification ultime des données considérées? Si tel est le cas, une telle approche demande à être relayée par une approche plus radicale.

4 Voir mon étude ‹Réflexions sur le statut de la philosophie de la religion›, in: Nova et Vetera, Genève 1982/2, S. 143 – 152.

On retiendra de cette première conception l'exigence de rigueur objective dans la prospection d'un domaine spécialement complexe.

14. On sait que Hegel a consacré à plusieurs reprises son enseignement à la philosophie de la religion. C'était pour lui une occasion de mettre en évidence les fondements mêmes de sa pensée. D'une certaine manière, il semblerait qu'il n'y ait pas lieu de distinguer la philosophie de la religion de la philosophie tout court, car philosophie et religion ont même «contenu». Leur objet commun est «la vérité éternelle», «Dieu et l'explication de Dieu», de sorte qu'en expliquant la religion la philosophie s'explique elle-même et en s'expliquant elle-même, elle explique la religion. «La philosophie est donc la théologie et s'occuper d'elle ou plutôt en elle, est pour soi service de Dieu». Ou encore: «La philosophie est elle-même un service de Dieu»[5]. Si je cite ces quelques phrases qui contredisent ce que j'ai exposé plus haut, c'est qu'elles ont un intérêt épistémologique et méthodologique. Elles montrent à leur manière comment la philosophie de la religion reflète nécessairement le sens d'une philosophie. Les formules retranscrites se comprennent à un double niveau: le niveau polémique, et celui, plus essentiel, de la conception hégélienne de la raison.

Un terme revient fréquemment dans ces cours, celui de réconciliation. Hegel, qui en connaît l'origine chrétienne, désigne par lui tout à la fois le mouvement même de l'esprit qui va de la scission à la réconciliation, et ce qu'il considère sa mission philosophique: réconcilier l'héritage de la foi et celui des Lumières, car l'époque est marquée par leur antagonisme. L'agent de cette réconciliation sera la raison elle-même qui s'affirme en opposition aux théologies du sentiment inspirées de Schleiermacher et aux philosophies de la réflexion, qui ont leur expression achevée chez Kant, et qui enferment la connaissance dans le domaine du fini. De plus, Hegel est sévère à l'égard des théologiens de son temps: il leur reproche leur anti-intellectualisme puisqu'ils réduisent la foi au sentiment, ou encore l'absence de pensée, car, en se consacrant exclusivement à l'histoire, ils s'occupent de ce que d'autres ont pensé, autant dire d'opinions. Or la religion chrétienne est «essentiellement une doctrine».

A cela Hegel oppose d'une manière catégorique sa propre position: la raison humaine a pour objet l'Absolu lui-même, l'infini, Dieu, et son discours n'est pas autre chose que l'auto-édification, dans sa nécessité systématique, du Logos divin. Dans ce Logos divin, est contenu l'essentiel de la dogmatique

5 Cf. G. W. F. Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, 1 P. Notion de la religion, trad. J. Gibelin, Paris 1959, pp. 32–33. Cette traduction suit l'édition Lasson.

chrétienne. Non seulement il n'y a plus lieu de distinguer la philosophie de la théologie, mais la philosophie tend, à la limite, à s'identifier à la connaissance que Dieu a de lui-même. La distinction entre l'esprit du philosophe et l'Esprit divin n'est donc pas une distinction pleinement adéquate. Ainsi vie de Dieu, qui est vie des concepts, religion et philosophie sont une même chose. Il y a cependant une différence entre la religion et la philosophie; si elles ont même contenu, elles diffèrent selon la forme: la philosophie exprime adéquatement le contenu divin sous la forme du concept, la religion exprime ce même contenu sous la forme inadéquate de la représentation (*Vorstellung*). De là, l'ambiguïté foncière de la philosophie hégélienne de la religion: d'un côté, elle pousse à l'extrême l'ambition du rationalisme qui est de tout connaître d'une manière exhaustive, mais, de l'autre côté, et par là-même, elle ramène de fait la réalité divine à la mesure de la raison du philosophe.

15. La philosophie hégélienne de la religion illustre à sa manière, et par ses dérives mêmes, les exigences d'une philosophie de la religion. Elle doit d'abord prendre la mesure de la raison humaine, en tant même qu'humaine, elle s'interrogera sur sa capacité de connaître Dieu: ce qu'elle en peut connaître, comment elle le peut, et comment elle peut exprimer cette connaissance. Elle examinera encore la possibilité de la révélation, puis les signes éventuels de sa présence. Elle devra s'occuper du mystère dans son rapport à la raison, de la démarche de la foi et de sa légitimité. L'apologie de Pascal devait traiter de quelques-uns de ces problèmes; la validité de l'attitude de foi fait l'objet des analyses de la *Grammar of Assent* de J. H. Newman, pour ne citer que des classiques, qui ont leur place dans la philosophie de la religion.

Cette liste de problèmes n'est certes pas exhaustive. Il faudrait y ajouter notamment des thèmes plus spécifiques, comme la signification des symboles, des mythes et des rites, ou l'interprétation des religions comparées.

Derrière ce faisceau de multiples questions, une question première revient constamment: celle de nos voies d'accès à la vérité, qui implique le problème de la raison et celui de la révélation.