Document generated on 04/18/2025 6:53 p.m.

Laval théologique et philosophique

Le nouvel humanisme et l'autonomie de la philosophie dans une perspective chrétienne

Venant Cauchy

Volume 43, Number 2, juin 1987

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400297ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400297ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Cauchy, V. (1987). Le nouvel humanisme et l'autonomie de la philosophie dans une perspective chrétienne. *Laval théologique et philosophique*, *43*(2), 131–140. https://doi.org/10.7202/400297ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1987

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 43, 2 (juin 1987)

LE NOUVEL HUMANISME ET L'AUTONOMIE DE LA PHILOSOPHIE DANS UNE PERSPECTIVE CHRÉTIENNE *

Venant CAUCHY

RÉSUMÉ. — Dans le contexte d'un nouvel humanisme marqué par une métaphysique chrétienne, l'interrogation porte sur ce que peut être une philosophie chrétienne. Après avoir revu brièvement la controverse suscitée par les conférences d'Émile Bréhier en 1928, et diverses solutions proposées par Étienne Gilson, Blondel, Berdiaeff et d'autres, nous essayons d'indiquer à quelles conditions une philosophie reste une philosophie tout en étant chrétienne. Nous tentons de marquer plus particulièrement en quoi une philosophie qui conserve sa pleine autonomie peut s'approfondir au contact de la foi tout en permettant à l'élaboration théologique de cette dernière d'éviter les écueils du fondamentalisme et du primitivisme. Nous parlons à ce propos d'une dialectique de complémentarité qui « se déploie dans un va-et-vient où ni la raison philosophique, ni la foi ne perdent quoi que ce soit de leur qualité distinctive, où chacune trouve au contraire dans le commerce de l'autre de quoi stimuler sa progression vers son état optimal dans le respect de ce qui lui est propre. »

LE TERME d'humanisme connote un ensemble de qualités centrées sur la valeur et la dignité de l'existence humaine. L'humaniste axe sa pensée, sa conduite, ses aspirations sur ce qui confère la plénitude à la réalité humaine, c'est-à-dire l'expansion incessante de la conscience, sa pénétration, sa lucidité, la juste part du cœur et de la sensibilité qui marquent l'incarnation de la raison, l'ouverture de la liberté, fondement d'un agir responsable et de la créativité qui fait advenir un monde proprement humain. Envisagé sous cet angle radical, l'humanisme exprime à la fois la conviction profonde de la possibilité d'un cheminement dont est garante la nature

* Texte d'une conférence prononcée dans le cadre du deuxième congrès mondial de philosophie chrétienne, qui s'est tenu à Monterry, Mexique, du 20 au 25 octobre 1987.

humaine et l'immensité d'une tâche dont l'accomplissement ultime consisterait dans une intensification des activités humaines les plus hautes et les plus exaltantes. Dans cette optique de transformation obligée, l'humanisme ne peut que tendre notre être vers ce qu'il peut devenir ; il ne peut être que nouveau par rapport à l'humanisme antérieur.

Pour un philosophe, la métaphysique consiste en une saisie radicale de l'être dans sa diversité et dans son unité, de l'Être principiel, de son être propre et de l'être du cosmos dont il fait partie. Si de surcroît le métaphysicien se réclame du christianisme, c'est qu'il a reconnu dans l'enseignement du Christ une vérité qui s'insère dans la continuité de ce que son intelligence perçoit, sans que d'aucune façon la capacité native ou l'autonomie de sa raison et de son vouloir en soient diminuées.

Je reviendrai plus tard sur la diversité des sens attribuables aux expressions qui font l'objet de notre réflexion. Dans la pratique elles se définissent souvent par des formules contradictoires ou incompatibles. Elles recouvrent parfois des attitudes qui vont à contre-courant des orientations fondamentales dont je viens de parler. Les lacunes à combler, la précarité de notre progression, les échecs et régressions nous amènent à douter de nos capacités, et même à considérer comme absurdes les aspirations que nous jugeons sans espoir. Sartre ne parlait-il pas de vaine passion en comparant l'aspiration de la conscience humaine à l'Être aux flux et reflux des marées qui épanchent en un vain mouvement horizontal l'attirance verticale qui s'exerce sur la mer ? Il en résulte un désespoir profond, doublé de scepticisme ou de cynisme. Cette perte de nerf peut tout aussi bien déboucher sur l'incroyance que sur la foi. La foi devient alors un refuge contre l'absurdité et la malédiction des ténèbres extérieures, une position de repli marquée par la méfiance et la crainte de l'autre...

Voilà posé, en un sens, le problème de la philosophie chrétienne. Nous possédons de par notre nature une intelligence, une volonté, une sensibilité et des moyens d'action qui se développent avec le temps aux plans tant individuel que collectif et historique. Nos façons de vivre et de communiquer, nos techniques, nos lois et institutions, au travers de multiples tâtonnements, incertitudes ou échecs et en dépit de déviances stupéfiantes, progressent somme toute en direction d'un accroissement de conscience et d'autonomie. Certes l'efficacité des moyens que nous créons et la puissance qu'ils confèrent peuvent toujours servir aux fins de consciences dépravées ; les techniques mises en œuvre dans les « camps de la mort », l'ordre politique et militaire dont elles incarnent la perversion signalent en gros plan l'horreur d'effets dont on peut comprendre qu'ils suscitent chez ceux qui les ont vécus des doutes légitimes sur la rectitude de la conscience humaine et sur ses aspirations à la perfection. Mais doit-on rappeler également que pendant ces deux millénaires qui nous séparent du Christ on a humilié, affamé, mutilé et mis à mort d'horribles façons en son nom ? Point n'est besoin d'insister sur les croisades, sur ce qu'on a appelé la sainte Inquisition, sur les guerres de religion, sur les aspects proprement « génocidaires » de la colonisation européenne sur nos deux continents d'Amérique, toutes opérations menées par des baptisés et plus souvent qu'autrement sous l'égide de la hiérarchie chrétienne. Sans appuyer sur des bassesses plus ordinaires ou moins voyantes, la lucidité nous oblige à reconnaître qu'à moins de céder au désespoir et au scepticisme, la réalité humaine naturelle de même que la réalité de la vie chrétienne sont en quelque

sorte purement potentielles à leurs débuts et qu'elles n'atteignent à leur pleine actualisation que par l'agir libre et responsable.

C'est dans ce contexte d'interaction des niveaux naturel et surnaturel à l'intérieur de la personne que je me propose de m'interroger sur l'autonomie de la philosophie dans une perspective chrétienne. Est-il besoin de rappeler que la philosophie trouve son achèvement dans la métaphysique et que j'emploierai donc indifféremment l'un ou l'autre de ces termes pour les besoins de cette recherche ?

Le grand historien français de la philosophie, Émile Bréhier avait soulevé la question de la *philosophie chrétienne* dans une série de trois conférences faites à Bruxelles en 1928 [1]. Il avait tenté de montrer que, dans aucun des cas étudiés, Augustin, Thomas d'Aquin et les penseurs médiévaux, Descartes et les cartésiens, Hegel, Blondel, on ne trouve un système de pensée qu'on puisse proprement qualifier de « philosophie chrétienne ». Sans doute pourrait-on parler de « philosophie » à propos de toute interrogation ou de toute théorie radicale portant sur l'Être, la réalité humaine, le monde, sans trop distinguer ce qu'on comprend aujourd'hui sous les appellations de théologie et de philosophie. C'est vraisemblablement ce sens que prend le mot « philosophie » dans certains écrits des Pères de l'Église. Là n'est pas le problème. Cependant dans le cadre d'une controverse qui met aux prises des conceptions si différentes de la philosophie et du christianisme, on voit mal comment la question de la « philosophie chrétienne » peut recevoir une réponse satisfaisante sans qu'on ait au préalable précisé ce qu'on entend par l'un et l'autre des termes de l'expression. C'est pourtant ce que néglige de faire Bréhier. « Gardons-nous donc, écrit-il au tout début du chapitre II, de définir d'abord philosophie et christianisme pour chercher d'après ces concepts, s'il y a une philosophie chrétienne ; nous risquerions trop de ne trouver dans nos conclusions que ce que nos préjugés auraient mis dans nos définitions » [2]. N'insistons pas outre mesure sur ce que ce scrupule apparent recèle de préjugé inavoué sur la nature de la philosophie, son caractère systématique, son rationalisme etc. Gilson a amplement montré, croyons-nous, les influences chrétiennes à la source des philosophies de Descartes, de Malebranche, de Leibniz [3]. Il nous semble abusif de conclure comme Bréhier, en identifiant plus ou moins philosophie et rationalisme, que « le thomisme et le cartésianisme nous

1. Émile Bréhier résume l'essentiel de ces trois conférences dans le chapitre II intitulé « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? » de *Études de philosophie moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 18-39.

2. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 18.

3. Étienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944 (2e éd. revue), p. 15 : « S'il y a eu des idées philosophiques introduites dans la philosophie pure par la révélation chrétienne ; si quelque chose de la Bible et de l'Évangile a passé dans la métaphysique ; d'un mot, si l'on ne peut concevoir que les systèmes de Descartes, de Malebranche ou de Leibniz eussent pu se constituer tels qu'ils sont si l'influence de la religion chrétienne ne s'était exercée sur eux, il devient infiniment probable que la notion de philosophie chrétienne a un sens, parce que l'influence du Christianisme sur la philosophie est une réalité. » On pourrait faire remarquer ici qu'il y a dans la conscience et l'expérience chrétiennes une composante naturelle qui s'allie à ce qui est proprement surnaturel. C'est ainsi par exemple que le message révélé emprunte une langue, une symbolique particulières et qu'il prend corps dans un contexte culturel et historique dont on peut penser qu'il eût pu être tout autre qu'il n'a été.

montrent en somme les deux voies que pouvait prendre le rationalisme chrétien, voies sans issue... »[4], l'une conduisant au rejet de la raison, l'autre au refus de la foi.

Une philosophie qui puise en tout ou en partie son inspiration dans le christianisme risque de n'être en définitive qu'une théologie dont la démarche se fonde sur la révélation chrétienne. Une théologie par contre ne peut se réclamer de la philosophie qu'en un sens large. Effectivement la pensée de Thomas d'Aquin se présente d'abord et avant tout comme *science sacrée* ou théologie. Elle n'en intègre pas moins toute une structure philosophique, héritée en partie d'Aristote, à un système théologique qui ne s'en trouve d'aucune manière contrarié ou rendu incohérent. Bien au contraire la puissance de la raison conforte le prolongement de la pensée dans l'ordre de la foi, à telle enseigne que la saisie due en propre à la raison même peut se constituer indépendamment de la foi. Thomas d'Aquin ne l'a pas fait, mais il me semble aller de soi qu'il n'en excluait pas la possibilité.

Une certaine manière de concevoir la philosophie chrétienne amène à définir trop unilatéralement les interactions entre raison et foi, philosophie et théologie. Vue dans une optique de foi chrétienne toute connaissance émane du Verbe de Dieu. Une telle vision caractérise l'humanisme chrétien dont Gilson reconnaît l'expression parfaite chez saint Justin au deuxième siècle après Jésus-Christ : « puisque (...) tout ce qui s'est fait de bien s'est fait par le Verbe, qui est le Christ, toute vérité est chrétienne comme par définition. Tout ce qui s'est dit de bien est nôtre : ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν χριστιανῶν ἔστιν. Voilà formulée dès le II^e^ siècle en termes définitifs, déclare Gilson, la charte éternelle de l'humanisme chrétien. »[5] Encore faut-il alors reconnaître comme chrétienne toute proposition vraie qu'elle soit mathématique, ou physique, et même ces propositions philosophiques qui côtoient dans certains systèmes une multitude d'autres jugées fausses par la foi. Ce n'est manifestement pas le sens qu'on souhaite donner à une philosophie dite chrétienne. Cette appropriation chrétienne de la vérité dans son ensemble ne prend un sens et ne peut se comprendre que d'un point de vue théologique chrétien, comme dans un autre contexte de foi on pourrait soutenir que toute vérité est islamique dans son fond.

Il existe évidemment des formes de pensée dont on ne met généralement pas en doute la valeur philosophique, et qui dépendent beaucoup plus étroitement et essentiellement de la révolution judéo-chrétienne. La philosophie religieuse de Nicolas Berdiaeff s'appuie sur « un esprit en communion avec [la révélation], et non fait d'une raison qui lui est étrangère » dans sa recherche de la vérité[6]. Pour Maurice Blondel, s'opposant à Gilson qui croit pouvoir repérer la philosophie chrétienne dans l'histoire, « la philosophie véritable est, dans les mots de Nédoncelle, la découverte autonome par l'esprit du caractère inachevé et inachevable de toute entreprise naturelle et spécialement de toute systématisation philosophique. Le vide, continue Nédoncelle en citant directement Blondel, « n'est pas une fiction chimérique,

4. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 33.

5. GILSON, *op. cit.*, pp. 24-25.

6. N. BERDIAEFF, *Vérité et révélation*, trad. A. Constantin, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1954, p. 5. Cité par Robert CLAVET, dans une thèse inédite intitulée *La Vision théandrique du monde chez N. Berdiaeff et la fin de la crise du monde moderne.*

projection de l'inquiétude, maladie de l'âme », mais un creux que découvre la raison et que la foi seule peut combler [7]. Tout en clamant son besoin d'autonomie, Karl Jaspers n'en insiste pas moins pour sa part sur la précarité de l'existence humaine, sur les doutes qui assaillent la raison, sur l'incomplétude de la philosophie [8]. Sa description de la situation humaine correspond à celle qui chez Blondel aboutit à la révélation chrétienne. Pour Kierkegaard, devenir et être soi-même au sens le plus profond du terme, c'est être chrétien et vivre dans la grâce. Parlant de Socrate, un des pseudonymes de Kierkegaard, Climacus affirme qu'il lui manquait la conscience du péché. En d'autres termes, pour se connaître soi-même, et donc pour philosopher, c'est-à-dire pour être pleinement humain, il faut être chrétien [9].

À la controverse sur l'existence et la nature de la philosophie chrétienne, dont je viens de tracer quelques aspects, a succédé dans les années quarante et cinquante une controverse non moins virulente et sans issue sur le désir naturel, la nature et la grâce, la possibilité d'une fin ultime naturelle et la légitimité de prendre une telle fin comme point de référence de la détermination morale du bien et du mal dans un contexte de foi. J'ai cru avoir établi ailleurs, en regard des exigences à la fois de la raison et de la révélation, la légitimité d'un usage proprement philosophique de la raison [10]. Bien entendu un tel usage se démarque sans équivoque des démarches de penseurs comme Berdiaeff, Kierkegaard, Blondel ou Jaspers. Il reste qu'il peut leur emprunter des intuitions concrètes, des vues profondes qui s'intègrent à une autre perspective où la raison apparaît comme apte à saisir par degrés la réalité et la vérité des choses.

La raison ne débouche pas d'elle-même sur le surnaturel, elle n'a même pas à le postuler. Si la grâce fait irruption dans le monde, la raison n'a pas à la récuser et ce n'est pas d'elle que surgit l'accueil positif de ce qui la dépasse. Face aux faux appels qui réclament de toute part son adhésion, au nom de forces occultes ou de divinités énigmatiques, il appartient à la raison de se méfier, de jouer de prudence afin d'éviter ces funestes envoûtements qui menacent notre humanité en promettant de l'exalter. Le caractère insondable, miraculeux, unique, imprévisible que revêt une authentique révélation au regard de la seule raison commande une prudence infinie, ce respect sans borne que les Évangiles nous décrivent dans la vie et la mort du Christ.

---

7. Cf. Maurice NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?* Paris, Fayard, 1956, p. 74 : « L'aveu d'insuffisance équivaut à découvrir un besoin réflexivement inévitable et inefficace de vie surnaturelle, c'est-à-dire d'un état non seulement transcendant mais supérieur à toutes les capacités d'une créature, quelle qu'elle soit. » et p. 75 : « La philosophie chrétienne dessine en creux ce que la révélation pourra combler. » Une telle façon de voir se retrouve en partie dans la « subalternation » de l'éthique à la philosophie morale que prône J. MARITAIN dans *Science et sagesse*, (Paris, Labergerie, 1935, pp. 357-358). J'ai tâché jadis de réfuter cette thèse dans *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* (1955) : « A Defense of Natural Ethics », pp. 206–218.

8. Karl JASPERS, *Way to Wisdom*, trad. anglaise par Ralph Manheim, New Haven and London, Yale University Press, 1954. Cf. pp. 22, 51, 95. P. 23 : « Even despair, by the very fact that it is possible in the world, points beyond the world. Or, differently formulated, man seeks redemption. Redemption is offered by the great, universal religions of redemption. They are characterized by an objective guarantee of the truth and reality of redemption. Their road leads to an act of individual conversion. This philosophy cannot provide. And yet all philosophy is a transcending of the world, analogous to redemption. »

9. Cf. Roy MARTINEZ, thèse inédite sur *le Dasein de Heidegger et den Enkelte de Kierkegaard*, soutenue en septembre 1986 à l'Université de Montréal.

10. Cf. mon ouvrage intitulé *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas.* Montréal, Éd. Fides, 1958.

Je ne dirai rien de bien nouveau en soutenant que la grâce ne fait aucune violence à la nature, ni la foi à la raison. La nature ne cesse de fonctionner comme nature dans l'état de grâce ; la raison ne perd pas ses capacités naturelles de recherche, de découverte et de systématisation par l'adhésion de la personne à la révélation chrétienne. La même Divinité étant source à la fois de la raison et de la révélation, l'unicité de la source garantit la cohérence éventuelle de ce qu'élabore la raison avec ce que révèle la foi. Dans le processus d'élaboration cependant, la foi se conceptualise comme théologie en empruntant à la philosophie et aux autres disciplines. La philosophie peut trouver pour sa part dans la révélation des éléments de consolidation de sa propre réflexion, qu'elle est en mesure d'intégrer à sa synthèse sans référence nécessaire à leur source surnaturelle.

Il existe bien sûr, comme nous l'avons vu, diverses conceptions de la philosophie dont certaines sont indissociables de la foi. Ces dernières se fondent sur une prétendue faiblesse de la raison qui rend indispensable l'intervention de la foi dans l'opération propre de la raison. La philosophie telle que nous la concevons n'a rien en elle-même de cette précarité ou de cette incomplétude. Elle ne surgit sans doute pas toute faite de la raison naturelle. Elle exige un développement graduel des connaissances, un affinement de la conscience qui prend du temps et des efforts soutenus, de même que des conditions culturelles et historiques propices à son surgissement. Cependant l'avènement de la philosophie s'inscrit pour ainsi dire comme un appel dans les profondeurs de la conscience primordiale, comme le rappelait le recteur Paul Lacoste, dans son allocution d'ouverture du XVII[e] Congrès mondial de philosophie [11]. Car l'idéal philosophique d'interrogation autonome, ouverte et méthodique, de réflexivité parfaitement déliée et critique constitue le sommet de la conscience naturelle, sa pleine affirmation et du même coup la réalisation de l'humain. L'avènement de la conscience philosophique, en dépit de ses réalisations glorieuses mais partielles depuis l'Antiquité, reste un idéal dont nous tentons de nous rapprocher, péniblement parfois, par la pluralité de nos perspectives. En un sens, nos différences nous opposent mais d'une manière plus profonde elles représentent chacune un fragment de ce tout de la conscience humaine réalisée, à la fois théorie et praxis, auquel, dès l'émergence du premier cerveau capable de penser, l'humanité a aspiré. Pourquoi la révélation, à laquelle la conscience du philosophe voue son adhésion, ne trouverait-elle pas une place privilégiée dans cette pluralité de perspectives où la raison cherche sa complétude ? Ne serait-ce pas là le sens le plus adéquat qu'on puisse donner à une philosophie chrétienne qui tient à rester une philosophie authentique ?

Ce qui marque en effet une visée pleinement philosophique, c'est l'autonomie de la raison dans son élaboration. La philosophie partage avec la théologie des caractéristiques telles que la radicalité de ses interrogations, la rigueur discursive et l'exprimabilité de ses résultats. Mais alors que la théologie proprement dite fonde son discours sur la révélation, la philosophie appuie le sien sur des prémisses qui ne

11. *Actes du XVII[e] Congrès mondial de philosophie. Philosophie et culture*, Montréal, Éd. du Beffroi et Éditions Montmorency, 1986, p. 34.

relèvent d'aucune autorité externe [12]. Elle n'exige donc pas d'adhésion préalable et peut s'ouvrir aux expériences et aux œuvres les plus diverses, y compris celles de la foi, mais sans que son autonomie en soit diminuée.

La vérité, nous l'avons rappelé tout à l'heure, ne saurait contredire la vérité. On peut sans doute invoquer ce truisme pour fonder une tyrannie ecclésiastique dans le domaine de la pensée. Mais on peut aussi, et avec combien plus de légitimité et de profondeur, en partir pour poser la parfaite autonomie du philosophe chrétien dans ses recherches proprement philosophiques. Si l'être humain avec sa raison et sa volonté est créé par Dieu à son image, comme le disent les Écritures, peut-on lui dénier cette autonomie essentielle à la vie de l'intelligence, dont l'une des expressions serait justement la philosophie à un stade donné de l'épanouissement de l'humanité? Lorsque Gabriel Marcel fustige ces « chrétiens surnaturalisés à l'excès et qui ont perdu le sens, ne disons pas de la nature, mais plus exactement de cette grâce naissante qui palpite au cœur de la nature » [13], il emploie certes un langage admirable et fort imagé, mais dit-il autre chose que Thomas d'Aquin sur les rapports entre la raison et la foi, la nature et la grâce, l'éthique naturelle et l'autonomie de la philosophie?

Invoquera-t-on l'indivisibilité de la personne, l'indissociabilité des divers aspects de la pensée, l'unité de la vie, le caractère abstrait d'une approche purement philosophique? Il ne faut pas confondre l'unité avec l'identification ou la confusion des parties ou des aspects d'une même réalité, ni assimiler l'abstraction à la négation du tout ou de certaines de ses composantes. Au contraire le cheminement lucide de la conscience suppose qu'on suive jusqu'au bout et dans le respect de leurs caractéristiques les diverses voies qui s'offrent à l'esprit. La philosophie en est une qu'il serait absurde de s'interdire sous le faux prétexte que d'autres s'y substituent dans une perspective chrétienne. Ce serait en tout cas ne tenir aucun compte de la tradition chrétienne elle-même qui s'est enrichie des apports de la philosophie et des diverses sciences. Où en serait aujourd'hui l'élaboration théologique de la révélation sans les interactions de la foi avec des philosophies comme celles de Platon, d'Aristote, du stoïcisme, de Descartes, de Hegel ou des existentialismes? On n'a peut-être pas suffisamment insisté sur la réciprocité des influences entre philosophie et théologie. Sans doute l'élaboration philosophique de la notion d'analogie, appliquée à l'être, à la causalité et à la vérité, l'approfondissement des idées de substance, de nature, de personne, de créature etc. prennent-ils une importance accrue dans un cadre chrétien.

12. Cf. mon étude intitulée : « Considérations sur la spécificité du langage philosophique » dans *Energia. Études aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone*. Paris, Vrin, 1986, pp. 83-101. Voir pp. 87-92.

13. Cf. *Homo viator*, p. 224 : « à quoi se réduirait la thèse d'un philosophe chrétien qui entendrait nier la spécificité ou l'authenticité des valeurs éthiques, c'est-à-dire en somme à les étrangler entre le révélé d'une part, le sociologique pur de l'autre? » Parlant plus loin du chrétien qui dit « apercevoir les lumières » qui restent cachées au non-chrétien, « vous qui ne savez même pas que vous êtes dans les ténèbres, si parfaite est votre cécité », il porte le jugement suivant, p. 225 : « Il est trop clair qu'une pareille affirmation, qu'une formulation aussi sommaire doivent être regardées comme contraires à la tradition chrétienne, et en particulier catholique, qui a toujours accordé une large place aux vertus naturelles. » Et Gabriel Marcel continue : « Mais précisément l'éclipse de l'idée de morale naturelle est le phénomène qui commande toutes ces réflexions (...) ». Il lie cette éclipse à un autre fait général, « la disparition d'une certaine confiance à la fois spontanée et métaphysique dans l'ordre où s'insère notre existence. »

Trop occupé cependant à faire ressortir ce que la philosophie doit à la révélation, on tend facilement à oublier qu'une interprétation de la foi qui veut se dégager d'un certain primitivisme réclame l'intégration constante de la réflexion philosophique, et même scientifique, à la théologie. L'assimilation par la théologie de préoccupations et de résultats proprement philosophiques ou scientifiques sur la nature de l'histoire, sur la société, la matière, l'évolution des espèces et des individus, la vie psychique, les instincts et pulsions, etc. rend possible une maturation de la pensée théologique, sans laquelle le discours sur la foi tend à dégénérer en obscurantisme fondamentaliste ou en dogmatisme naïf. Encore faut-il que la foi ne diminue pas l'espace d'autonomie sans lequel il ne peut y avoir à mon sens de philosophie véritable.

Quel serait en somme le contenu d'une philosophie chrétienne qui soit autre chose qu'une simple appropriation «justinienne» de la totalité du connaître par le christianisme? Serait-ce un quelconque «révélable»? Dans la mesure où cette expression recouvre tout le domaine de la connaissance, la réponse ne diffère pas significativement de ce qu'on pourrait soutenir dans la perspective précédente. Car la réponse à tout questionnement profond peut être révélée explicitement ou implicitement. Cependant le révélable comme tel consiste en propositions qui, même lorsqu'elles peuvent être saisies autrement que grâce à une révélation, sont envisagées à tout le moins dans un contexte de révélation possible. Cette possibilité même dépasse semble-t-il ce que peut déterminer la raison laissée à elle-même, c'est-à-dire en dehors d'une grâce même inchoative. La philosophie chrétienne apparaît bien plutôt comme la philosophie d'un chrétien développée en pleine autonomie, en pleine liberté, soucieuse de s'interroger sans entraves, dans une optique proprement philosophique, sur des questions qui intéressent aussi le croyant et le théologien, sans éprouver de gêne ou d'obstacle incontournable à harmoniser les résultats de son interrogation à ceux de la foi ou de la théologie.

Dans une même personne, la philosophie entretient ainsi avec la foi et la théologie un rapport de complémentarité, la théologie se confortant des produits de l'exercice autonome de la raison philosophique et la philosophie s'inspirant à son tour des données de la foi comme d'éléments primordiaux du contexte cognitif global où elle s'insère au plan personnel, mais sans que l'autonomie de sa réflexion propre en soit altérée. La philosophie en somme devient chrétienne dans la mesure où, sans renoncer à son autonomie ni à l'ampleur de son objet, elle s'engage dans une dialectique de complémentarité (non de négativité) avec la foi et avec la théologie. Le rapport dialectique ne se joue pas une fois pour toutes, mais se déploie dans un va-et-vient où ni la raison philosophique, ni la foi ne perdent quoi que ce soit de leur qualité distinctive, où chacune trouve au contraire dans le commerce de l'autre de quoi stimuler sa progression vers son état optimal dans le respect de ce qui lui est propre.

Le problème que pose à la philosophie sa coexistence avec la révélation n'est pas sans rapport avec la question éminemment actuelle de l'enracinement culturel et historique de toute philosophie et même de la science et des techniques. Sans doute la raison s'exerce-t-elle dans un contexte défini, inévitable. Nous naissons, vivons et pensons dans une ambiance et au bout d'une histoire qui nous pénètrent et nous déterminent en un sens. La foi fait partie de ce contexte. Mais elle pose quand même à

la pensée et dans la conduite de la vie des normes qui se présentent d'emblée comme étant d'un autre ordre. Il ne suffit pas de montrer comme dans le cas des autres aspects de la culture que son rôle n'est pas de contraindre la liberté ou de la diminuer, mais d'en rendre possible une plus parfaite expression (comme le lexique et la syntaxe d'une langue n'ont pas pour fonction ni pour résultat effectif de limiter la liberté créatrice du poète, mais de servir justement d'instrument à sa créativité). Les exigences d'autonomie de la pensée philosophique entraînent donc dans l'ordre de la foi une disposition à l'ouverture nécessaire à une interrogation philosophique indépendante.

La théologie et la foi participent ainsi dans un contexte chrétien à une vision pluraliste, dont les dimensions verticales autant qu'horizontales reflètent la complémentarité des méthodes et des perspectives en vue d'une pleine actualisation des potentialités de la conscience et de la vie, au-delà des durcissements dogmatiques, des exclusions et des refus. Le christianisme, la foi qui le fonde et la théologie qui se construit sur elle doivent pouvoir discerner dans les critiques les plus négatives qu'on lui a adressées et qu'on lui adresse toujours d'inestimables occasions d'atteindre à sa plénitude. Freud n'a-t-il pas exposé la fausse sécurité de l'infantilisme psychique qui guette la vie religieuse? Marx n'a-t-il pas dénoncé sans ménagement les dangers d'attitudes religieuses solidaires de structures économiques et sociales oublieuses de la pauvreté et de l'injustice? Darwin et l'évolutionnisme ont aidé à discerner au-delà et au travers de la symbolique de la Genèse le sens profond de la création et du péché. Les doctrines de la libération qui surgissent au sein du christianisme même rappellent, à temps et à contretemps, que le christianisme, à l'instar de la philosophie, ne peut être que libération dans la mesure où il vise à éclairer, dilater la conscience, à dégager l'exercice de la liberté, marque suprême de la dignité humaine, des entraves que sont la pauvreté, l'asservissement. Et que dire de Nietzsche, dont on sait à quel point sa pensée séduit la jeunesse de notre temps? La voie de l'humanisme chrétien consiste à mon sens à pouvoir discerner dans quelle mesure ces critiques radicales exposent crûment ce que recèle d'antichrétien et de non-chrétien le christianisme effectif. L'humanisme chrétien vise justement à dégager le christianisme de ces scories qui l'altèrent et le faussent, pour le rapprocher davantage de l'humain et du Christ qui est l'Incarnation humaine de Dieu. Il fait comprendre plus clairement que son avenir et son progrès consistent à discerner à la fois la négativité qui habite ses incarnations historiques et culturelles en même temps que la positivité qui côtoie la négativité dans les critiques même les plus virulentes qui lui sont adressées dans l'ordre religieux comme dans les ordres philosophiques et scientifiques. L'humanisme chrétien ainsi perçu se fonde sur l'infinie complexité, la variété, la profondeur du domaine de l'être et de sa situation vis-à-vis de l'esprit qui cherche à le saisir.

L'expérience et l'histoire nous livrent de l'humanité des impressions paradoxales et quelque peu contradictoires. D'une part l'humain nous apparaît dans sa grandeur, son inviolable et irréductible dignité. On y discerne l'image du parfait, l'autonomie, la créativité du logos à l'œuvre dans la transformation du monde, de la société et de la conscience personnelle. D'autre part, que de misères, de mesquinerie, d'opacité! L'hédonisme, l'utilitarisme, l'ethnocentrisme engendrent la famine, les souffrances, la mort. On en arrive à fonder même le bien sur des motivations égoïstes ou sordides. Le gigantisme des armées et des arsenaux, l'absurdité des stratégies et des tactiques

économico-militaristes des États témoignent *ad nauseam* de l'esprit de guerre qui semble imprégner la quasi-totalité de nos sociétés contemporaines.

Nous nous trouvons devant deux conceptions fondamentales du monde et de la nature humaine, l'une à base d'hostilité et de conflit qu'on trouve formulée par des penseurs comme Hobbes et Freud, et qui conçoit la conscience et la moralité comme se développant à contre-courant de nos tendances profondes, l'autre ouverte à l'expansion de la conscience et à la liberté, dont l'exercice propre est perçu comme débouchant sur la création et la plénitude d'une vie autonome. Il s'agit là de deux *diathèses* dans lesquelles le *logos* ne se meut pas indifféremment. La diathèse ou mentalité de méfiance, d'égocentrisme, de haine et de guerre signale, à mon sens, la faillite de l'humain. Elle mène au néant du cataclysme final annoncé par le vide spirituel qu'elle creuse déjà dans l'être humain. Le nouvel humanisme est marqué au contraire par une *diathèse* de confiance, de dialogue, d'amour et de paix qui anime une pensée théologique fondée sur la foi et une philosophie pleinement autonome, toutes deux attentives à l'humain, à ses capacités et à ses aspirations.