

La vocation du philosophe catholique en tant que philosophe

Dans son Encyclique *Fides et Ratio*, Jean-Paul II a présenté deux dimensions de ce que peut être la philosophie chrétienne. Puisque le philosophe est un unique sujet, qui pense comme philosophe et croit comme chrétien, sa personne bénéficie de ces deux aspects. Cette situation ne concerne pas que les philosophes chrétiens : tous les philosophes sont influencés par des facteurs non-philosophiques, consciemment ou non. En tant que chrétien, le philosophe reçoit une paix et une unité intérieures, grâce à son contact avec Dieu, et il est particulièrement bien disposé à recevoir des contenus philosophiques développés dans un contexte chrétien :

Il y a donc deux aspects de la philosophie chrétienne : d'abord un aspect subjectif, qui consiste dans la purification de la raison par la foi. En tant que vertu théologique, la foi libère la raison de la présomption, tentation typique à laquelle les philosophes sont facilement sujets. (...) Par l'humilité, le philosophe acquiert aussi le courage d'affronter certaines questions qu'il pourrait difficilement résoudre sans prendre en considération les données reçues de la Révélation. Il suffit de penser par exemple aux problèmes du mal et de la souffrance, à l'identité personnelle de Dieu et à la question du sens de la vie ou, plus directement, à la question métaphysique radicale : « Pourquoi y a-t-il quelque chose ? » Il y a ensuite l'aspect objectif, concernant le contenu : la Révélation propose clairement certaines vérités qui, bien que n'étant pas naturellement inaccessibles à la raison, n'auraient peut-être jamais été découvertes par cette dernière, si elle avait été laissée à elle-même. Dans cette perspective, se trouvent des thèmes comme celui d'un Dieu personnel, libre et créateur, qui a eu une grande importance pour le développement de la pensée philosophique et, en particulier, pour la philosophie de l'être. À ce domaine appartient aussi la réalité du péché, telle qu'elle apparaît à la lumière de la foi qui aide à poser philosophiquement de manière adéquate le problème du mal. La conception de la personne comme être spirituel est aussi une originalité particulière de la foi : l'annonce chrétienne de la dignité, de l'égalité et de la liberté des hommes a certainement exercé une influence sur la réflexion philosophique que les modernes ont menée¹.

Un philosophe catholique est aidé par sa foi, même en termes de contenus, mais il doit argumenter sur la base de la raison. Autrement il ne

1. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio* (14 septembre 1998), § 76.

ferait pas de la philosophie, et ce serait regrettable pour l'Église elle-même, qui attend des philosophes catholiques qu'ils soient philosophes :

La philosophie, même quand elle entre en relation avec la théologie, doit procéder selon ses méthodes et ses règles; autrement, il n'y aurait pas de garantie qu'elle reste tournée vers la vérité et qu'elle y tende grâce à une démarche rationnellement vérifiable. Une philosophie qui ne procéderait pas à la lumière de la raison selon ses principes propres et ses méthodes spécifiques ne serait pas d'un grand secours².

Je vais maintenant essayer de décrire la nature et quelque contribution d'une philosophie faite par des catholiques.

Foi et raison

L'un des aspects les plus distinctifs du catholicisme est la conviction de la rationalité de la foi chrétienne. Plus précisément, bien que le contenu spécifique de la foi ne puisse être pleinement saisi par la raison humaine, il est au-dessus de celle-ci et non pas contre elle :

Si la vérité de la foi chrétienne dépasse les capacités de la raison humaine, les principes innés naturellement à la raison ne peuvent contredire cependant cette vérité³.

Cette convergence n'est pas due à nous, mais à Dieu qui ne se contredit pas lui-même et ne nous trompe pas :

La connaissance des principes qui nous sont naturellement connus nous est donnée par Dieu, puisque Dieu est l'auteur de notre nature. Ces principes sont donc inclus également dans la sagesse divine. Donc, tout ce qui contredit ces principes contredit la sagesse divine. Or cela ne peut pas se réaliser en Dieu. Tout ce que la révélation divine nous demande de croire ne peut donc être contraire à la connaissance naturelle. Des arguments contraires lient notre intelligence, l'empêchent d'arriver à la connaissance du vrai. Si donc Dieu infusait en nous des connaissances contraires, notre intelligence serait empêchée par là de connaître la vérité. Cela, Dieu ne peut pas le faire⁴.

Ces vues de S. Thomas sont déjà présentes chez les Pères de l'Église (à commencer par S. Justin) et ont été confirmées par l'Église: au premier Concile du Vatican (Constitution *Dei Filius*, 24 avril 1870), plus récemment par l'Encyclique *Fides et ratio* de Jean-Paul II (14 septembre 1998) et le

2. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio*, § 49.

3. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa Contra Gentiles* [SCG], Livre 1, Chapitre 7.

4. S. THOMAS D'AQUIN, SCG, Livre 1, Chapitre 7.

discours de Ratisbonne de Benoît XVI (12 septembre 2006). Un philosophe doit évidemment tenir compte de cette tradition catholique, mais en tant que philosophe il doit aussi savoir pourquoi l'affirmation d'une non-contradiction entre foi et raison est raisonnable. Il ne s'agit pas seulement d'une vue croyante, mais bien d'une nécessité rationnelle.

La première étape d'un argument philosophique en faveur de l'harmonie entre foi et raison n'est autre que l'étonnante harmonie entre l'univers et notre raison.

Lorsque nous regardons le monde, l'un de ses traits les plus frappants est sa cohérence interne, qui impressionnait déjà Aristote⁵. S. Thomas voit dans la coordination des choses – en particulier de celles qui ne peuvent comprendre leur situation – comme un signe de l'intelligence d'un divin organisateur :

Nous voyons que les choses qui sont dans la nature agissent en vue d'une fin, et obtiennent des fins utiles et certaines ; et comme elles n'ont pas d'intelligence, elles ne peuvent se diriger elles-mêmes, mais doivent être dirigées et mues par quelque dirigeant usant de son intellect⁶.

Non seulement les choses de la nature sont organisées, mais leur organisation est bien coordonnée. Cette coordination des réalités de différentes natures est ce que le mouvement écologique contemporain pense avoir découvert, alors qu'il a seulement redécouvert un aspect de la philosophie de la nature d'Aristote (ce qui ne saurait surprendre : en observant la même nature, on peut arriver aux mêmes conclusions). S. Thomas était aussi impressionné par l'affinité mutuelle des choses dans la nature, et l'attribuait au moteur premier⁷.

Les implications de cet ordre de l'univers sont découvertes après une certaine recherche philosophique, mais elles sont aussi présupposées et

5. Cf. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VIII.1, 588b (traduction Tricot, Vrin, Paris, 1987, p. 492-493) : « La nature passe graduellement des êtres inanimés aux animaux, de telle façon que, en raison de la continuité, la ligne de démarcation qui sépare les uns des autres est insaisissable, et qu'on ne peut déterminer auquel des deux groupes appartient la forme intermédiaire. Ainsi, après la classe des êtres inanimés vient immédiatement celle des plantes, et, parmi les plantes, une espèce différera de l'autre en ce qu'elle semble participer davantage des caractères de la vie, et le règne végétal tout entier, si on le compare aux autres corps inorganiques, apparaît en quelque sorte comme doué de vie, tandis que, comparé aux espèces animales, il apparaît inanimé. Le passage des végétaux aux animaux est continu. »

6. « Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines ; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. » (S. THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Prooemium 1)

7. Cf. S. THOMAS, *Sententia Metaphysicae*, Livre 12, lectio 12, n. 6 et 8.

parfois découvertes par une recherche scientifique. La découverte de lois physiques aide à comprendre mieux et plus rapidement notre monde. Ces lois manifestent donc une intelligibilité, mais elles ne sont pas l'œuvre d'une intelligence humaine. Le prix Nobel Louis de Broglie⁸ remarque que le scientifique rencontre une pensée qui précède le « découvreur » humain :

Supposons donc (...) que notre théoricien inventeur ait, grâce à un flair particulier, deviné qu'il y avait dans tel domaine un grand progrès à réaliser et qu'il soit ensuite parvenu à trouver les idées essentielles qui vont permettre ce progrès. (...) Il arrive alors une chose fort remarquable : l'inventeur a tout à coup le sentiment très net que les conceptions auxquelles il vient de parvenir, dans la mesure où elles sont exactes, existaient déjà avant d'avoir jamais été pensées par le cerveau humain⁹.

Ce n'est pas seulement l'organisation de l'univers qui nous amène à affirmer que celui-ci a été pensé avant nous, par un esprit assez puissant pour pouvoir le faire... C'est aussi la correspondance entre notre pensée et cet univers. Lorsque nous essayons de comprendre l'univers, d'organiser notre connaissance, nous postulons plus ou moins consciemment que l'univers va correspondre à notre raison. Il serait en effet un peu excessif de croire que c'est nous qui adaptions radicalement l'univers à notre raison (nous pouvons le faire dans une certaine mesure, ce qui montre le rôle de l'intelligence et nous invite à en chercher une supérieure à la nôtre). Le témoignage de la philosophe agnostique espagnole Amelia Varcácel est à cet égard remarquable. Contre son désir, elle doit passer de l'observation de l'intelligence à la reconnaissance de son caractère religieux :

Bien que la religion soit irrationnelle, la raison est religieuse. Elle est anxieuse de totaliser, et nous ne pouvons l'éviter¹⁰.

Le lien entre notre univers organisé et Dieu est tel que les athées ne peuvent fournir une autre réponse à la question posée par l'univers lui-même. Ceux qui, parmi les athées, sont conscients de ce fait tendent à refuser la question. C'est l'un des aspects les plus frappants du dialogue entre le P. Copleston et Bertrand Russell en 1948 :

8. 1892-1987, prix Nobel de physique en 1929.

9. Louis DE BROGLIE, *Continu et discontinu*, En physique moderne, Albin Michel, Paris, 1941, p. 81.

10. Amelia Varcácel in : Victoria CAMPS, Amelia VARCÁCEL, *Hablemos de Dios*, Taurus, Madrid, 2007, p. 172.

Copleston : Mais direz-vous que nous ne pouvons, ou que nous ne devrions même pas poser la question de l'existence de la totalité de ce triste ensemble de choses – de l'univers tout entier ?

Russell : Oui. Je ne pense pas que cela ait quelque sens que ce soit. Je pense que le mot 'univers' est utile dans certains contextes, mais je ne pense pas qu'il désigne quoi que ce soit qui ait un sens¹¹.

L'ancien athée Antony Flew décrit une telle attitude comme de l'« athéisme dogmatique » :

Nous voyons combien il est facile de laisser des théories préconçues façonner notre manière de regarder l'évidence, plutôt que de laisser l'évidence façonner nos théories. (...) C'est en cela, me semble-t-il, que réside le danger spécifique, le mal endémique, de l'athéisme dogmatique. Prenez des affirmations comme : 'Nous ne devrions pas demander une explication de la raison pour laquelle le monde existe ; il est là et c'est tout'¹².

Le refus *a priori* d'entrer en matière dans la recherche d'une raison de la rationalité de l'univers indique la crainte que cette recherche puisse mener à Dieu. Une autre variante de ce refus consiste à admettre simplement l'absurdité du monde¹³, mais ce faisant on met en doute toute entreprise rationnelle, ce qui n'est pas confirmé par les succès – certes partiels – obtenus dans ces entreprises, et mène à un certain désespoir...

L'étonnante harmonie entre notre raison et l'univers ne peut vraiment s'expliquer que s'il y a un Dieu. Cette affirmation est philosophique et non pas théologique. Un philosophe catholique sera plus libre qu'un philosophe non-croyant de tirer certaines conclusions de ce présupposé de toute pensée humaine (et donc de toute philosophie) :

11. « Copleston : Are you going to say that we can't, or we shouldn't even raise the question of the existence of the whole of this sorry scheme of things - of the whole universe? Russell : Yes. I don't think there's any meaning in it at all. » (Bertrand RUSSELL, *Why I am not a Christian, And other essays on religion and related subjects*, Unwin Books, London, 1967, p. 138)

12. « We see how easy it is to let preconceived theories shape the way we view evidence instead of letting the evidence shape our theories. (...) And in this, it seems to me, lies the peculiar danger, the endemic evil, of dogmatic atheism. Take such utterances as 'We should not ask for an explanation of how it is that the world exists ; it is here and that's all' ». (Antony Flew, in : Antony FLEW, With Roy Abraham VARGHESE, *There is a God, How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, Harper One, New York, 2007, p. 86)

13. C'est ce que fait André Comte-Sponville, cf. André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, Introduction à une spiritualité sans Dieu, Albin Michel, Paris, 2006, p. 94 : « Qu'est-ce qui nous prouve qu'il y ait un ordre et que la raison ait raison ? Pourquoi n'y aurait-il pas de l'absolument inexplicable ? Pourquoi la contingence n'aurait-elle pas le dernier mot, ou le dernier silence ? Ce serait absurde ? Et alors ? Pourquoi la vérité ne le serait-elle pas ? »

Notre monde est organisé intelligemment ;
Cette organisation suggère un organisateur ;
Cet organisateur doit être suffisamment puissant et intelligent pour faire l'univers ;
C'est ce que l'on appelle « Dieu » ;
S'il y a un tel Dieu, il n'est pas improbable qu'il se fasse connaître à nous ;
S'il se révèle, étant donnée l'intelligence que laisse déjà deviner son œuvre, il le fera de manière intelligente ;
La vérité que l'on peut découvrir à partir de la création ne devrait donc pas être opposée à celle d'une éventuelle révélation.

Le philosophe peut arriver à cette conclusion en tant que philosophe. Il est ainsi ouvert à une révélation, bien qu'il ne puisse accéder à celle-ci avec les forces de sa raison, et dépende à cet égard d'une initiative divine. Mais lorsqu'une prétendue révélation se présente à lui, il aura toute raison de vérifier si ce qu'on lui propose ne s'oppose pas à la raison. Une religion opposée à la raison, ou qui sous-estime l'importance de la raison, est probablement fausse. Et s'il y a une tradition religieuse qui affirme lucidement sa correspondance avec la raison, c'est bien le christianisme. Cette cohérence entre l'idéal rationnel et la révélation biblique est affirmée par Benoît XVI :

Est-ce seulement grec de penser qu'agir de façon contraire à la raison est en contradiction avec la nature de Dieu, ou cela vaut-il toujours et en soi ? Je pense que, sur ce point, la concordance parfaite, entre ce qui est grec, dans le meilleur sens du terme, et la foi en Dieu, fondée sur la Bible, devient manifeste¹⁴.

Le pape continue en expliquant qu'une telle conviction est la base même de la civilisation chrétienne, mais a été en partie niée par la Réforme. En fait, l'harmonie entre la foi d'une part, les exigences philosophiques et scientifiques de la raison d'autre part, a été affirmée surtout dans la tradition catholique. Ce doit être un motif de fierté pour le philosophe catholique, et pour les philosophes non-catholiques une incitation à connaître l'Église catholique.

Après avoir affirmé qu'un philosophe catholique a de bonnes raisons d'être à la fois catholique et philosophe, je vais suggérer à l'aide de quelques exemples ce qu'un tel philosophe peut apporter à la culture contemporaine.

14. BENOÎT XVI, Discours à l'Université de Ratisbonne, 12 septembre 2006.

En effet, quoi qu'il en soit en théorie de la possibilité pour un philosophe d'être catholique et pour un catholique d'être philosophe, si les philosophes catholiques n'apportent pas leur voix au concert, leur légitimité sera inutile.

Quelques apports possibles des philosophes catholiques

Défense philosophique de la religion contre le fondamentalisme

La contribution la plus évidente des philosophes catholiques concerne la religion, dont l'importance dans le monde contemporain est admise par tous, quoique pas toujours avec joie. La religion effraie souvent, et cette crainte – réactivée au cours de la dernière décennie – n'est pas nouvelle. Les Lumières voyaient déjà la religion comme un danger, du moins une religion qui se prétendrait révélée. La crainte actuelle porte moins sur la révélation que sur le « fondamentalisme ». Certes d'aucuns pensent que toute croyance religieuse porte en elle au moins un germe de fondamentalisme :

Une fois qu'une personne croit - croit *vraiment* - que certaines idées peuvent mener au bonheur éternel, ou à son antithèse, elle ne peut tolérer la possibilité que les personnes qu'elle aime puissent être égarées par les flatteries des incroyants¹⁵.

Un philosophe catholique peut montrer que le remède au fondamentalisme violent n'est pas un rejet de la religion – ce qui mènerait aussi à la violence – mais une bonne religion. Cette solution a en outre l'avantage capital de satisfaire l'exigence religieuse de l'homme, qui n'est pas moins capitale que son exigence sociale¹⁶.

Le fondamentalisme a plusieurs racines, dont certaines sont psychologiques, sociologiques, économiques etc. Mais on ne saisit pas toute la religion dans ces catégories qui s'appliquent à tout phénomène humain. Pour comprendre le fondamentalisme, il faut comprendre ce que l'on entend par « révélation ». Si ce que je trouve dans un livre est littéralement « ce que Dieu a dit », alors la comparaison avec d'autres vues risque de devenir

15. « Once a person believes - really believes - that certain ideas can lead to eternal happiness, or to its antithesis, he cannot tolerate the possibility that the people he loves might be led astray by the blandishments of unbelievers. » (Sam HARRIS, *The End of Faith, Religion, Terror and the Future of Reason*, The Free Press, Simon & Schuster, London, 2006, p. 13)

16. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae* [abrégée ST], Ia IIae, q.94, a.2: « On trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre; ainsi a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. »

complexe. Mais le catholicisme n'a pas à être fondamentaliste, et ce en raison d'une distinction philosophique qui éclaire la nature de la foi en la révélation. Cette distinction porte sur la part qui relève de Dieu et la part qui relève d'une créature dans une même action. Lorsque S. Thomas se demande « comment des effets naturels sont attribués à Dieu et à une cause de la nature¹⁷ », il répond :

Un même effet n'est pas attribué à sa cause naturelle et à Dieu, comme si une partie était de Dieu et l'autre de la cause ; il est tout entier de l'un et de l'autre, mais suivant des modalités diverses, tout comme un même effet ressortit tout entier à l'instrument et tout entier à la cause principale¹⁸.

Cette distinction est proprement philosophique et dépend de l'être des personnes agissantes. Agir – ou être etc. – peut être compris analogiquement. Dieu agit, nous agissons, mais Dieu agit comme Dieu et nous comme des êtres humains. « Agir » a un sens en partie similaire, en partie différent. C'est seulement grâce à une telle distinction, appliquée à la révélation, que l'Église a pu dire, à Vatican II :

Notre sainte Mère l'Église (...) tient pour sacrés et canoniques tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, puisque, rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint (...), ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été transmis comme tels à l'Église elle-même. Pour composer ces livres sacrés, Dieu a choisi des hommes auxquels il a eu recours dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens, pour que, lui-même agissant en eux et par eux, ils missent par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement¹⁹.

Les catholiques peuvent donc en même temps lire la Bible comme Parole de Dieu et comprendre que ses auteurs humains n'avaient pas besoin, pour pouvoir dire que ce monde a été créé par Dieu, de connaître la cosmologie du III^e millénaire... Davantage même : il ne fallait pas qu'ils la connaissent, au sens où cela les aurait sortis de leur condition humaine, qui est historique ; or, en se révélant, Dieu respecte la condition humaine. Une telle distinction entre Auteur divin et auteurs humains est un puissant instrument contre le fondamentalisme. Certes ce n'est pas le seul moyen de lutter contre la violence religieuse : le meilleur atout à cet égard est simplement la charité,

17. S. THOMAS D'AQUIN, SCG, Livre III, Chapitre 70.

18. S. THOMAS D'AQUIN, SCG, Livre III, Chapitre 70.

19. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la révélation divine, *Dei Verbum* (18 novembre 1965), § 11.

l'amour même des ennemis. Il reste qu'une grande partie du problème que représente le fondamentalisme peut être évité grâce à une distinction philosophique qui n'a guère été reçue dans une grande partie du protestantisme, et semble exclue par la conception musulmane de la révélation.

Une compréhension unifiée d'une réalité complexe

Un autre service que peut rendre un philosophe catholique est d'offrir une vision unifiée d'une réalité complexe. Le philosophe ne se limite pas à une approche partielle, mais distingue les approches des différentes sciences, permettant ainsi de les coordonner. Une telle distinction est fondamentale pour éviter un morcellement radical du savoir, et devrait être offerte par n'importe quel philosophe (pas seulement un philosophe catholique). Le catholique sera particulièrement attentif à préciser les relations entre différents modes de connaissance pour éviter des oppositions inutiles entre science et foi, comme celles d'un Richard Dawkins :

Je crois que toute intelligence, toute créativité et tout dessein, partout dans l'univers, est le produit direct ou indirect d'un processus cumulatif équivalent à ce nous appelons ici sélection naturelle darwinienne. Le dessein ne peut précéder l'évolution et ne peut donc être à la base de l'univers²⁰.

Le raisonnement du biologiste Dawkins est simple : un être intelligent doit être le produit d'une longue évolution, donc Dieu ne peut être au commencement. Cette réduction de tout à l'objet de la biologie ne suffit pas à rendre compte de tout l'homme, et n'est nullement adaptée à Dieu... Que peuvent répondre les croyants ? Affirmer leur foi, peut-être de manière fondamentaliste ? En fait ils doivent utiliser leur raison. Quand Jean-Paul II a expliqué (à l'Académie Pontificale des Sciences) que création et évolution ne sont pas incompatibles, il l'a fait grâce à une distinction philosophique entre différentes compréhensions de l'évolution :

Plus que de *la* théorie de l'évolution, il convient de parler *des* théories de l'évolution. Cette pluralité tient, d'une part, à la diversité des explications qui ont été proposées du mécanisme de l'évolution et, d'autre part, aux diverses

20. « I believe that all intelligence, all creativity, and all design, anywhere in the universe, is the direct or indirect product of a cumulative process equivalent to what we here call Darwinian natural selection. It follows that design comes late in the universe, after a period of Darwinian evolution. Design cannot precede evolution and therefore cannot underlie the universe. » (Richard Dawkins, in : John BROCKMAN ed., *What We Believe but Cannot Prove*, Today's Leading Thinkers on Science in the Age of Certainty, London : Pocket Books, Simon & Schuster, 2006, p. 9)

philosophies auxquelles on se réfère. Il existe ainsi des lectures matérialistes et réductionnistes et des lectures spiritualistes. Le jugement ici est de la compétence propre de la philosophie et, au delà, de la théologie²¹.

Il continue avec une distinction philosophique entre différents domaines du savoir, indispensable pour toute compréhension de la dimension spirituelle de ces objets qui relèvent partiellement de la biologie, à savoir des hommes :

La considération de la méthode utilisée dans les divers ordres du savoir permet de mettre en accord deux points de vue qui sembleraient inconciliables. Les sciences de l'observation décrivent et mesurent avec toujours plus de précision les multiples manifestations de la vie et les inscrivent sur la ligne du temps. Le moment du passage au spirituel n'est pas objet d'une observation de ce type, qui peut néanmoins déceler, au niveau expérimental, une série de signes très précieux de la spécificité de l'être humain. Mais l'expérience du savoir métaphysique, de la conscience de soi et de sa réflexivité, celle de la conscience morale, celle de la liberté, ou encore l'expérience esthétique et religieuse, sont du ressort de l'analyse et de la réflexion philosophiques, alors que la théologie en dégage le sens ultime selon les desseins du Créateur²².

La relation entre différents domaines de la connaissance est une distinction philosophique élémentaire. Dans le cas des questions religieuses, elle aide à éviter des oppositions potentiellement dangereuses pour la religion, mais aussi pour les sciences naturelles et leur contribution à la société : des groupes religieux risquent de rejeter tout l'univers scientifique, encourageant pauvreté et violence. Un philosophe peut voir à la fois la complexité et l'unité de l'univers et de notre connaissance de celui-ci. Ce faisant il contribue à la paix : à la paix du philosophe lui-même et de la société. C'est un exemple de libération par la vérité.

La vérité

La postmodernité voit la vérité elle-même comme un danger, car elle tend à s'organiser en système (religieux ou politique) oppresseur²³. Voulant

21. JEAN-PAUL II, Message aux membres de l'Assemblée plénière de l'Académie Pontificale des Sciences, 22 octobre 1996.

22. JEAN-PAUL II, Message aux membres de l'Assemblée plénière de l'Académie Pontificale des Sciences, 22 octobre 1996.

23. Qu'il me soit permis de renvoyer à mon article « Une postmodernité hostile à la religion : Jean-François Lyotard et Richard Rorty », *Nova et Vetera* 2011/2, p. 205-239.

défendre la religion dans un tel contexte, certains philosophes de la religion dissocient de celle-ci les prétentions à la vérité :

Nous ne pouvons appliquer au Réel nouménal aucune des distinctions avec lesquelles nous structurons notre expérience phénoménale, y compris l'expérience religieuse. Nous ne pouvons dire que c'est [c'est-à-dire: que le Réel nouménal est] personnel ou impersonnel, un ou plusieurs, actif ou passif, substance ou processus, bon ou mauvais, juste ou injuste, visant ou non un but²⁴.

Que la crainte face à toute prétention de vérité touche particulièrement la religion n'étonnera personne. Il est un peu plus surprenant que l'on veuille défendre la religion en la vidant de la possibilité d'affirmer quoi que ce soit de significatif à propos de Dieu. Mais comment les croyants vont-ils répondre à une telle situation?²⁵ Une simple réaffirmation de la foi, aussi nécessaire soit-elle, ne suffit pas à répondre au doute sceptique postmoderne, et risque même de le renforcer. Ici encore les philosophes catholiques ont un rôle à jouer, et ils peuvent poser au moins deux questions.

Tout philosophe – pas seulement catholique – peut tout d'abord poser une question traditionnelle aux sceptiques : « Êtes-vous sûrs que vous n'êtes pas sûrs ? » « Est-il vrai que l'on ne peut trouver la vérité ? » Certes il y a longtemps que des sceptiques ont remarqué cette difficulté et ont refusé le scepticisme dogmatique²⁶ pour se contenter de suspendre leur jugement en évitant toute affirmation forte²⁷. Cela montre qu'ils avaient perçu le

24. « We cannot apply to the noumenal Real any of the distinctions with which we structure our phenomenal, including our religious, experience. We cannot say that it is personal or impersonal, one or many, active or passive, substance or process, good or evil, just or unjust, purposive or purposeless. » (John HICK, « The Real and Its Personae and Impersonae », in : Linda TESSIER, ed., *Concepts of the Ultimate*, Macmillan, London, 1989, p. 156)

25. Cf. Richard RORTY, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge – New York..., 1991, p. 187 : « We heirs of the Enlightenment think of enemies of liberal democracy like Nietzsche or Loyola as, to use Rawls's word, 'mad.' We do so because there is no way to see them as fellow citizens of our constitutional democracy, people whose life plans might, given ingenuity and good will, be fitted in with those of other citizens. »

26. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes* I.226 : « Les membres de la nouvelle Académie, bien qu'ils déclarent que tout échappe à la compréhension, diffèrent peut-être justement des sceptiques dans la mesure même où ils disent que tout échappe à la compréhension. C'est en effet une proposition qu'ils affirment avec force, alors que le sceptique considère comme possible qu'il existe un objet de compréhension. » (in : Victor BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, Vrin, Paris, 1923 [2], p. 32)

27. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes* II.245 : « Je pense qu'il suffit de vivre empiriquement et sans opinion dogmatique, selon les prescriptions et les opinions communes, en suspendant le jugement sur les circonlocutions dogmatiques qui ne servent absolument à rien pour la conduite de la vie. » (in : Victor BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, p. 124)

problème posé par le refus de la vérité, mais en percevant ce problème ils l'ont mis en évidence sans le résoudre.

Des philosophes peuvent poser une autre question : « Peut-on penser sans le principe de non-contradiction ? » Cette question concerne tout principe de refus de la vérité. Stephen Davis a ainsi interrogé la solution que propose John Hick à la diversité des religions :

Supposons que x et y soient en désaccord à propos de l'ultime. Comment allons-nous interpréter cette situation ? Clairement, il y a seulement trois possibilités :

1. x est juste et y faux ;
2. y est juste et x faux ;
3. Les deux sont faux.

Il est important de voir que Hick soutient l'option 3. Toutes les religions se trompent dans ce qu'elles disent à propos de l'Ultime²⁸.

Cette question peut être posée plus largement à tout système philosophique qui rejette l'idée de vérité : si toute prétention à la vérité est une illusion, alors tout est faux, y compris le principe de méfiance de la vérité. Et pourquoi même dire que la vérité est une illusion ? Là encore, Sextus Empiricus avait vu le problème et suggérait que le silence puisse être une réponse²⁹, mais c'est justement un silence éloquent, une forme de discours. Le refus de la vérité (au-delà de l'évidence reconnue de la possibilité de l'erreur) ne peut éviter de se contredire lui-même.

De la possibilité de connaître la vérité dépend aussi directement la possibilité même d'une moralité.

La vérité comme fondement de la moralité

Le pape Benoît XVI montre succinctement le lien entre vérité et moralité :

Sans vérité, sans confiance et sans amour du vrai, il n'y a pas de conscience ni de responsabilité sociale, et l'agir social devient la proie d'intérêts privés et de logiques de pouvoir, qui ont pour effets d'entraîner la désagrégation de la

28. « Suppose that x and y disagree about the ultimate. How are we to interpret such a situation? Clearly there are only three possibilities: 1. x is right and y wrong; 2. y is right and x wrong; 3. Both are wrong. It is important to see that Hick advocates option 3. All the religions are mistaken in what they say about the Ultimate. » (Stephen T. DAVIS, « Comment on John Hick », in: Linda TESSIER, ed., *Concepts of the Ultimate*, 164).

29. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes* II.244: « Un philosophe que l'on interrogeait en lui proposant l'argument contre l'existence du mouvement garda le silence et se mit à marcher. » (in: Victor BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, p. 123-124)

société, et cela d'autant plus dans une société en voie de mondialisation et dans les moments difficiles comme ceux que nous connaissons actuellement³⁰.

La relation entre religion et moralité est quelque peu ambiguë. Un texte généralement attribué à Critias (vers 450-403 avant J.-C.) affirme que la première apparition d'une croyance en une divinité était due à un stratagème destiné à convaincre les gens qu'ils devaient se comporter de manière morale même quand personne ne les observait³¹. Si les arguments en faveur de l'existence de Dieu ne se basaient que sur la moralité, le soupçon de Critias serait justifié. Mais en fait la religion ne se réduit pas à la moralité : c'est le simple fait que quelque chose existe qui pousse l'esprit à chercher une cause première, même indépendamment de la question morale. En fait, Critias montre l'importance de la religion pour la moralité.

30. BENOÎT XVI, Encyclique *Caritas in Veritate* (29 juin 2009), § 5.

31. Cf. ce fragment attribué à Critias : « En ce temps-là jadis, l'homme traînait sa vie sans ordre, bestiale et soumise à la force, et jamais aucun prix ne revenait aux bons, ni jamais aux méchants aucune punition. Plus tard les hommes, je le crois, ont pour punir institué des lois, pour que régnât le droit, et que pareillement, [également pour tous], la démesure soit maintenue asservie. Alors on put châtier ceux qui avaient fauté. Mais, puisque par les lois ils étaient empêchés par la force, au grand jour, d'accomplir leurs forfaits, mais qu'ils les commettaient à l'abri de la nuit, alors, je le crois, [pour la première fois], un homme à la pensée astucieuse et sage inventa la crainte [des dieux] pour les mortels, afin que les méchants ne cessassent de craindre d'avoir compte à rendre de ce qu'ils auraient fait, dit, ou encore pensé, même dans le secret : aussi introduit-il la pensée du divin. 'C'était, leur disait-il, comme un démon vivant d'une vie éternelle. Son intellect entend et voit tout en tout lieu. Il dirige les choses de par sa volonté. Sa nature est divine, par elle il entendra toute parole d'homme, et par elle il verra tout ce qui se commet. Et si dans le secret encore tu médites quelque mauvaise action, cela n'échappe point aux dieux, car c'est en eux qu'est logée la pensée.' Et c'est par ces discours qu'il donna son crédit à cet enseignement paré du plus grand charme. Quant à la vérité, ainsi enveloppée, elle se réduisait à un discours menteur. Il racontait ainsi que les dieux habitaient un céleste séjour qui par tous ses aspects ne pouvait qu'effrayer les malheureux mortels. Car il savait fort bien d'où vient pour les humains la crainte, et ce qui peut secourir le malheur. [Maux et biens] provenaient de la céleste sphère, de cette voûte immense où brillent les éclairs, où éclatent les bruits effrayants du tonnerre ; mais où se trouve aussi la figure étoilée de la voûte céleste, et la fresque sublime, le chef-d'œuvre du temps, architecte savant, où l'astre de lumière, incandescent, s'avance. Et d'où tombent les pluies sur la terre assoiffée. Voilà les craintes dont il entourait les hommes, par lesquelles il sut, par l'art de la parole, fonder au mieux l'idée de la Divinité, dans le séjour voulu ; et ainsi abolir avec les lois le temps de l'illégalité. Puis, peu après, il conclut : C'est ainsi, je le crois, que quelqu'un, le premier, persuada les mortels de former la pensée qu'il existe des dieux. » (*Les présocratiques*, Édition établie par Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1988, p. 1145-1146) Pour l'attribution à Critias, cf. Jan N. BREMMER, « Atheism in Antiquity », in : Michael MARTIN ed., *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, New York, 2007, 16-17.

Parmi les athées, cette question est disputée. Si beaucoup considèrent la religion comme une cause potentielle de violence, cela ne dit pas tout à propos de sa relation avec la morale. Le problème apparaît clairement dans des situations radicales, comme le P. Copleston l'a montré dans son dialogue avec Bertrand Russell :

Copleston : Comment justifiez-vous la distinction entre le bien et le mal, ou comment voyez-vous la distinction entre eux ?

Russell : Je n'ai pas plus de justification à cet égard que je n'en ai quand je distingue entre bleu et jaune. Quelle est ma justification pour distinguer entre bleu et jaune ? Je vois qu'ils sont différents.

Copleston : Bien, c'est une excellente justification, je suis d'accord. Vous distinguez le bleu et le jaune en les voyant. Et vous distinguez le bien et le mal avec quelle faculté ?

Russell : Avec mes sentiments.

Copleston : Avec vos sentiments. Bien, c'est ce que je demandais. Vous pensez que le bien et le mal se réfèrent exclusivement au sentiment ?

Russell : Pourquoi un type d'objet apparaît-il comme jaune et un autre comme bleu ? Je peux plus ou moins donner une réponse à cette question grâce aux médecins. Quant à savoir pourquoi une sorte de choses apparaît bonne et une autre mauvaise, il y a probablement une réponse du même type, mais elle ne s'est pas encore manifestée de la même manière et je ne pourrais vous la donner.

Copleston : Bien, prenons le comportement du commandant de Belsen³². Il vous semble indésirable, et à moi aussi. Je suppose qu'à Hitler ce comportement semblait bon et désirable. Je suppose que vous devriez admettre que pour Hitler il était bon et pour vous mauvais.

Russell : Non, je n'irais pas aussi loin. Je veux dire, je pense que les gens peuvent faire des erreurs dans ce domaine comme ils le peuvent en d'autres domaines. Si vous avez la jaunisse vous voyez jaunes des choses qui ne sont pas jaunes. Vous faites une erreur.

Copleston : Certes, on peut faire des erreurs. Mais pouvez-vous faire une erreur s'il est simplement question de sentiment ou d'émotion ? Hitler serait sûrement le seul juge possible de ce qui suscitait ses émotions.

Russell : Il serait tout à fait correct de dire que cela suscitait ses émotions, mais vous pouvez dire différentes choses à ce propos, entre autres que si cette

³². Le camp de concentration de Bergen Belsen, en Basse Saxe, particulièrement familier aux auditeurs de la BBC en 1948, parce que libéré par les troupes britanniques le 15 avril 1945.

sorte de chose suscitait de cette manière les émotions d'Hitler, alors Hitler suscite en moi des émotions différentes.

Copleston : D'accord. Mais y a-t-il un critère objectif – outre le sentiment – pour condamner le comportement du commandant de Belsen, à votre avis ?

Russell : Pas davantage qu'il n'y en a pour un daltonien qui est exactement dans la même situation. Pourquoi condamnons-nous le daltonien ? N'est-ce pas parce qu'il est dans la minorité ?³³

Ici, Copleston est un modèle de philosophe catholique. Et il prend un cas extrême mais réel – après tout, des millions de soldats ont suivi les ordres d'Hitler dans la guerre la plus meurtrière de l'histoire. Le jésuite anglais montre ensuite que la moralité est liée à la vérité, et que cette vérité est au-delà des conventions d'un lieu et d'une époque.

Les athées ne nient pas tous la contribution possible de la religion à la morale, qui peut être abordée sous différents angles. Sans quelque conviction à propos de la vérité, si possible avec un débouché *post mortem*, pourquoi devrais-je partager avec autrui ? L'athée militant italien Paolo Flores

33. « Copleston: What's your justification for distinguishing between good and bad or how do you view the distinction between them? Russell: I don't have any justification any more than I have when I distinguish between blue and yellow. What is my justification for distinguishing between blue and yellow? I can see they are different. Copleston: Well, that is an excellent justification, I agree. You distinguish blue and yellow by seeing them, so you distinguish good and bad by what faculty? Russell: By my feelings. Copleston: By your feelings. Well, that's what I was asking. You think that good and evil have reference simply to feeling? Russell: Well, why does one type of object look yellow and another blue? I can more or less give an answer to that thanks to the physicists, and as to why I think one sort of thing good and another evil, probably there is an answer of the same sort, but it hasn't been gone into in the same way and I couldn't give it you. Copleston: Well, let's take the behaviour of the Commandant of Belsen. That appears to you as undesirable and evil and to me too. To Adolf Hitler we suppose it appeared as something good and desirable. I suppose you'd have to admit that for Hitler it was good and for you it is evil. Russell: No, I shouldn't quite go so far as that. I mean, I think people can make mistakes in that as they can in other things. If you have jaundice you see things yellow that are not yellow. You're making a mistake. Copleston: Yes, one can make mistakes, but can you make a mistake if it's simply a question of reference to a feeling or emotion? Surely Hitler would be the only possible judge of what appealed to his emotions. Russell: It would be quite right to say that it appealed to his emotions, but you can say various things about that, among others that if that sort of thing makes that sort of appeal to Hitler's emotions, then Hitler makes quite a different appeal to my emotions. Copleston: Granted. But there's no objective criterion outside feeling then for condemning the conduct of the Commandant of Belsen, in your view? Russell. No more than there is for the colour-blind person who's in exactly the same state. Why do we intellectually condemn the colour-blind man? Isn't it because he's in the minority? » (Bertrand RUSSELL, *Why I am not a Christian*, p. 146-147)

D'Arcais reconnaît là un inconvénient de l'athéisme, tout en dénonçant ce qu'il considère comme un problème parallèle dans l'Église :

Cet agir en commun - croyants et incroyants - pour l'égalité de dignité et pour la justice (...) exige de l'athée quelque chose de sérieusement plus difficile à affronter : le cercle vicieux de concilier solidarité effective et primat du moi implique un devoir de se sacrifier (pour que l'égalité de dignité ne reste pas rhétorique) qui aboutit en général seulement si on a foi en un Autre (entendu comme Dieu Père). La pierre d'achoppement pour le chrétien est la tentation de dicter la loi (au nom d'une prétendue 'loi naturelle' qui par un heureux hasard coïncide toujours avec la parole *ex cathedra*). La pierre d'achoppement pour l'athée est l'incapacité de la charité³⁴.

L'athée américaine Louise Antony admet un problème semblable pour l'éducation de ses enfants, comparée à l'éducation catholique qu'elle avait elle-même reçue :

Je suis désolée de ne pas être capable de fournir à mes enfants le type de communauté morale structurée que les églises et les synagogues peuvent offrir. (...) Il n'y a simplement pas d'institutions séculières qui peuvent satisfaire la myriade d'objectifs psychologiques, sociaux et moraux que couvrent en fait les institutions religieuses. Je le vois toutefois comme un défi pour les moralistes séculiers, et non pas comme une raison de prétendre croire quelque chose que je ne crois pas³⁵.

Comment pouvons-nous agir moralement si notre horizon n'est pas éternel ? Un Dieu est requis pour que la morale fonctionne bien. La nécessité

34. « Questo agire insieme - credenti e non-credenti - per l'eguale dignità e la giustizia (...) per l'ateo esige qualcosa di assai più difficile da affrontare: il circolo vizioso per cui praticare la solidarietà effettiva e il primato del tu implica un dovere di sacrificarsi (perché l'eguale dignità non resti retorica) che riesce in genere solo se si ha fede in un Altro (inteso proprio come Dio padre). La pietra d'inciampo per il cristiano è la tentazione di dettare legge (in nome di una presunta 'legge naturale' che coincide sempre, guarda caso, con la parola *ex cathedra*). La pietra d'inciampo per l'ateo è l'incapacità della carità. » (Paolo FLORES D'ARCAIS, « Dio esiste? », *MicroMega* 2/2000, p. 40)

35. « I am sorry that I was not able to provide my children with the kind of structured moral community that churches and synagogues can offer. My husband and I have both been active in progressive movements, and we've made sure that our kids logged plenty of time at demonstrations and political meetings ("Yes, you have to come; this is 'church' for us," I'd explain.). But there simply are no secular institutions that can serve the myriad psychological, social, and moral purposes that religious institutions currently do. However, I see this fact as a challenge to secular moralists, not a reason to pretend to believe something I don't. » (Louise M. ANTONY, « For the Love of Reason », in: Louise M. ANTONY ed., *Philosophers without Gods*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2007, p. 56)

d'unifier la morale était pour Kant la seule raison valable d'affirmer l'existence de Dieu :

La foi purement doctrinale a en soi quelque chose de vacillant. (...) Il en est tout autrement de la foi morale. Car là il est absolument nécessaire que quelque chose arrive, c'est-à-dire que j'obéisse en tous points à la loi morale. Le but est ici inévitablement fixé, et il n'y a, suivant toutes mes lumières, qu'une seule condition possible qui permette à ce but de s'accorder avec toutes les fins dans leur ensemble, et lui donne ainsi une valeur pratique: c'est qu'il y ait un Dieu et un monde futur. (...) Alors je croirai inévitablement à l'existence de Dieu et à une vie future, et je suis certain que rien ne peut faire chanceler cette croyance, puisque cela renverserait mes principes moraux mêmes, auxquels je ne saurais renoncer sans être exécration à mes propres yeux³⁶.

Kant enferme la question dans la morale, ce qui est une victoire à la Pyrrhus pour les théistes. « Nous avons besoin d'un Dieu parce que nous avons besoin d'une morale. » Quiconque a peu de goût pour la morale trouvera dans l'approche kantienne une raison de rejeter Dieu, ou à tout le moins une raison faible de l'accepter. Une fois encore la véritable question est celle de la vérité. Le vrai problème de l'argument kantien est son rejet d'arguments théoriques (spéculatifs) à propos de l'existence de Dieu. Or de tels arguments seraient nécessaires pour la morale elle-même. Après tout, Aristote aussi a voulu unifier la moralité, et a estimé que pour ce faire il fallait que nous *connaissons* un Bien suprême qui fût la fin ultime: c'est le point de départ de l'*Éthique à Nicomaque*. S. Thomas ajoute même à Aristote – en raison de sa foi chrétienne en la création – que si nous ne pouvons pas connaître Dieu, nous sommes une créature vaine, une impossible erreur du Créateur...³⁷

Il est particulièrement clair dans le cas de désaccords à propos de sentiments et d'intérêts que les choix moraux ne peuvent être effectués sans référence à ce qui est vrai. Et cela implique une référence à quelque chose d'extérieur à notre esprit. Mais la vérité des choses hors de notre esprit ne dépend pas seulement de leur relation à notre esprit. Au bout du compte, elle est due au fait que Dieu les connaît et les fait ce qu'elles sont :

La vérité de notre intellect est mesurée par les choses extérieures à l'âme, puisque cet intellect est dit vrai en tant qu'il est en accord avec les choses.

36. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, B 855-856 (traduction: Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Gallimard, Paris, 1980, p. 687-688).

37. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1; *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 2.

Quant à la vérité des choses, elle est mesurée par l'intellect divin, qui est la cause des choses³⁸.

Le philosophe catholique a ici une contribution en or à apporter à tout dialogue philosophique. Il peut pousser les arguments à propos de la moralité vers la question inévitable de la vérité, et les arguments à propos de la vérité vers l'inévitable question de Dieu.

Poussés à la limite à propos des fondements de la moralité, les non-croyants nient simplement que Dieu puisse être une réponse, ou mentionnent la question du mal. Cela est bien compréhensible, mais est-ce suffisant pour éviter le problème? En effet, le jugement moral sur le mal ramène à la raison pour laquelle quelque chose existe et pour laquelle nous pouvons reconnaître quelque chose comme bien ou mal:

Boèce présente un certain philosophe qui demande: 'Si Dieu existe d'où vient le mal?' Il faut retourner l'argumentation: 'Puisqu'il y a du mal, Dieu existe'. Supprimez l'ordre du bien, le mal n'existera plus puisqu'il est la privation du bien. Or sans Dieu cet ordre ne cesserait pas³⁹.

En d'autres termes, s'il y a du mal, c'est qu'il y a des êtres contingents. Pourquoi existent-ils? Il y a un désordre dans l'univers. Au nom de quoi considérons-nous qu'il s'agit d'un désordre? Pourquoi devrait-il y avoir un ordre? Niez la cause de l'ordre, vous l'affirmerez encore, avec une prétention à la vérité:

Chaque fois que vous trouvez un homme qui vous dit ne pas croire en un réel Juste et Faux, vous trouverez ce même homme faisant marche arrière un instant plus tard. Il peut rompre la promesse qu'il vous a faite, mais si vous essayez de rompre la promesse que vous lui avez faite il se plaindra aussitôt: 'Ce n'est pas juste!' (...) Il semble donc que vous soyez forcé de croire en un véritable Juste et Faux. Les gens peuvent parfois se tromper à leur propos, comme ils peuvent parfois se tromper dans leurs calculs; mais cela n'en fait pas une simple question de goût ou d'opinion, pas davantage que dans le cas des tables de multiplication⁴⁰.

38. S. THOMAS D'AQUIN, SCG, Livre I, Chapitre 62. Cf. aussi S. Thomas d'Aquin, *Super Sent.*, lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1, corpus: « Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens. »

39. S. THOMAS D'AQUIN, SCG, Livre III, Chapitre 71.

40. « Whenever you find a man who says he does not believe in a real Right and Wrong, you will find the same man going back on this a moment later. He may break his promise to you, but if you try breaking one to him he will be complaining 'It's not fair' before you can say Jack Robinson. (...) It seems, then, we are forced to believe in a real Right and Wrong. People may

Autrement dit, la question de la vérité ne peut être évitée. Les philosophes catholiques sont ici en première ligne, et ils ont à offrir un produit en or, qui va même au-delà – et combien! – de la vérité que peut atteindre la philosophie. L'unification déjà impressionnante des domaines de la connaissance par la métaphysique pousse vers une unité plus élevée, qui est mystique :

La métaphysique engendre naturellement dans l'âme une velléité qu'elle-même n'a pas le pouvoir de combler, un désir confus et indéterminé d'une connaissance supérieure, qui de fait n'est réalisée authentiquement que dans l'expérience mystique⁴¹.

Cette unité est donnée aux philosophes catholiques dans leur vie de foi. Ils peuvent ajouter un tel horizon à leur proposition philosophique. Dans la culture contemporaine aussi, « la vérité vous rendra libres » (Jn 8,32).

L'amitié comme milieu philosophique

Aristote avait appris la philosophie parmi les disciples et amis de Platon. Il a maintenu cet aspect de l'expérience philosophique: elle se déroule dans un contexte d'amitié. Plus généralement: « L'amitié est une certaine vertu, ou ne va pas sans vertu; de plus, elle est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre. Car sans amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens⁴². » L'impact social d'une telle vision est évident. Aristote peut même dire que « l'amitié semble constituer le bien des cités, et les législateurs semblent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même⁴³ ». Cela est la vraie solution aux désordres sociaux: « L'amitié est le plus grand des biens pour les cités (car c'est par elle que les risques de discorde sont réduits au minimum)⁴⁴. »

Si l'amitié est nécessaire à l'homme et que la philosophie est humaine, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'amitié ait été depuis longtemps conçue comme l'ambiance naturelle de la philosophie. En fait elle est particulièrement bienvenue dans cette tâche difficile qu'est la recherche de la vérité. Jean-Paul II estime l'amitié plus fructueuse que le soupçon pour la recherche philosophique :

be sometimes mistaken about them, just as people sometimes get their sums wrong; but they are not a matter of mere taste and opinion any more than the multiplication table. » (C. S. LEWIS, *Mere Christianity*, Fount, An Imprint of Harper Collings Publishers, London, 1977, p. 18)

41. Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, in: *Œuvres Complètes*, t. IV, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1983, p. 772.

42. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* VIII.1, 1155a (traduction Tricot, Vrin, Paris, 1990, p. 381-382).

43. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* VIII.1, 1155a, p. 383.

44. ARISTOTE, *Politique* II.4, 1262b (traduction Tricot, Vrin, Paris, 1989, p. 94).

Il ne faut pas oublier que la raison elle-même a besoin d'être soutenue dans sa recherche par un dialogue confiant et par une amitié sincère. Le climat de soupçon et de méfiance, qui parfois entoure la recherche spéculative, oublie l'enseignement des philosophes antiques, qui considéraient l'amitié comme l'un des contextes les plus adéquats pour bien philosopher⁴⁵.

Un climat de confiance amicale est nécessaire parmi les philosophes comme il l'est parmi les citoyens (une ville ne peut vivre avec un policier derrière chaque citoyen, ce d'autant que les policiers sont des citoyens...). Le christianisme a quelque chose à offrir ici aussi, et bien au-delà de ce qu'Aristote pouvait espérer : pour lui, l'amitié avec les dieux ou les rois était rendue difficile par leur supériorité⁴⁶. Le christianisme nous annonce que nous pouvons devenir amis du Dieu unique – un Dieu bien plus transcendant que ce que pouvait imaginer Aristote – parce que Dieu vient à nous :

L'amitié consiste dans une certaine identité : plus des êtres diffèrent, moins il semble qu'ils puissent s'unir d'amitié. Pour favoriser une amitié plus intime entre l'homme et Dieu, il était donc à propos que Dieu se fît homme, puisque l'homme est pour l'homme un ami naturel. Ainsi, *en connaissant Dieu sous une forme visible, nous serions entraînés à l'amour des réalités invisibles*⁴⁷.

Il y a différentes manières de regarder l'homme. *Homo homini lupus* n'est pas dépourvu de tout réalisme. Le contexte normal et naturel de notre vie n'est pas toujours amical, à tel point que S. Thomas a pu parler de probabilité philosophique du péché originel⁴⁸. Mais, tout en reconnaissant la chute, le

45. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio*, § 33.

46. Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* VIII.9, 1158b – 1159a, p. 402-403.

47. S. THOMAS D'AQUIN, SCG, Livre IV, Chapitre 54. La fin du texte est une citation de la Messe de Noël.

48. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, SCG, Livre IV, Chapitre 52 : « Le genre humain, d'une façon générale, subit un certain nombre de peines, tant corporelles que spirituelles. (...) Peut-être dira-t-on que de telles déficiences, aussi bien corporelles que spirituelles, n'ont pas un caractère pénal, que ce sont des déficiences de nature, conséquences inéluctables de la matière. Il est inévitable que le corps humain, composé d'éléments contraires, soit corruptible; il est inévitable, aussi, que l'appétit sensible se porte vers ce qui est délectable au sens, tout en étant parfois contraire à la raison. Étant donné d'autre part que l'intellect possible est ouvert en puissance à tous les intelligibles, qu'il n'en possède en acte aucun, obligé qu'il est de les acquérir par les sens, il est inévitable qu'il atteigne avec difficulté la science de la vérité, inévitable qu'en raison de la présence des images, il dévie facilement hors du vrai. À considérer droitement les choses, on pourra estimer cependant comme assez probable, – supposé la providence divine qui ajuste à chaque perfection les objets qui lui conviennent – que Dieu a uni une nature supérieure à une nature inférieure pour que la première dominât sur la seconde. (...) De telles déficiences, naturelles à l'homme, semble-t-il, à considérer dans l'absolu la nature humaine en ce qu'elle a d'inférieur, témoignent cependant avec assez de probabilité de leur caractère pénal, si l'on considère la providence de Dieu et la dignité de la partie supérieure de la nature humaine. On peut ainsi conclure à l'existence d'un péché qui, dès l'origine, souille le genre humain. »

christianisme offre un remède tel que les fidèles peuvent chanter *felix culpa*. L'union de Dieu avec l'homme en Jésus-Christ, puis l'envoi de l'Esprit Saint en nos cœurs créent une communauté avec Dieu! Cette communauté n'est pas seulement synchronique, elle est aussi diachronique: les philosophes du passé peuvent être nos amis. Ils peuvent être membres du même Corps qu'est l'Église, voire du même Ordre religieux, et aider activement les nouveaux-venus à être membres de leur communauté. Telle est la situation du philosophe qui est dans l'Église. S'il reconnaît cette joie, sa philosophie pourra devenir lumineuse.

Conclusion

Nous sommes des animaux rationnels. Un respect élémentaire pour les êtres humains implique le respect de leur raison, et de leurs questions. Sans un tel respect, l'Église ne sera pas respectée car plus rien ne le sera...

Louise Antony explique que l'impossibilité de recevoir des réponses à ses questions d'enfant et d'adolescente l'avait éloignée de l'Église⁴⁹. L'athée Paolo Flores D'Arcais se plaint de la difficulté à trouver des croyants prêts à dialoguer avec lui à propos de la vérité et non pas simplement du sens de la vie⁵⁰. Le refus d'une argumentation rationnelle rend le dialogue impossible, estime le même Flores D'Arcais :

... à moins que l'on ne choisisse la voie rigoureuse de la foi comme pure foi, de la foi qui se soustrait radicalement à l'argumentation rationnelle. Mais qui renonce par là à tout savoir et à toute communication discursive⁵¹.

Dans un débat sur l'existence de Dieu à la cathédrale de Rouen, en 2004, l'athée André Comte-Sponville se plaignait lui aussi que son interlocuteur, le prêtre philosophe Philippe Capelle, n'ait pas daigné offrir le moindre argument en faveur de l'existence de Dieu...⁵²

49. Cf. Louise M. ANTONY, « For the Love of Reason », in: Louise M. ANTONY ed., *Philosophers without Gods*, p. 42-45.

50. Cf. Paolo FLORES D'ARCAIS, « Dio esiste? », in: *MicroMega* 2/2000, p. 17-19: « La Chiesa cattolica è ancora interessata al contenuto di verità della religione che pur proclama vera?... nel valore oggi sempre riaffermato del confronto con i non-credenti, Chiesa e cultura cattolica eludono ormai sistematicamente le obiezioni scettiche o atee elaborate dalla modernità. (...) Cultura credente e non-credente si confrontano e scontrano, così, esclusivamente sul senso (quando non addirittura sulla funzione) della religione, sui simboli e sulla ermeneutica della fede. »

51. « A meno che non si scelga la strada rigorosa della fede come pura fede, della fede che si sottrae radicalmente all'argomentazione razionale. Ma che rinuncia, con ciò, ad ogni sapere e anzi ad ogni comunicazione discorsiva. » (*ibid.*, 31)

52. Cf. Philippe CAPELLE, André COMTE-SPONVILLE, *Dieu existe-t-il encore?* Paris: Cerf, 2006, p. 43.

Que d'occasions manquées, alors que nous avons tant à donner! Les philosophes catholiques sont une forme de sel de la terre... Dans le monde contemporain, ils peuvent témoigner de l'unité et de la raison, à cause de l'unité de Dieu lui-même. Ils ont les moyens philosophiques d'éviter le fondamentalisme et sa violence sans pour autant perdre la foi. Ils peuvent montrer que tout ceci appartient à une vision d'ensemble de la réalité (saisie à partir de ses causes), sans laquelle une vie morale est à tout le moins difficile et hors de laquelle les hommes assoiffés de vérité risquent le désespoir. Ils peuvent affirmer rationnellement que sans Dieu il n'y a pas de vérité, et que dès lors toute œuvre rationnelle est impossible. Cette entreprise philosophique est soutenue par les moyens de salut de l'Église: par la présence du Christ dans l'Eucharistie, par la présence de l'Esprit Saint en nos cœurs, ou encore par l'aide active des saints Docteurs du passé...

La philosophie n'est pas sans danger. Le vice de curiosité (opposé à la vertu de studiosité) peut transformer la juste soif de vérité en occasion d'orgueil, se perdre dans des objets marginaux ou détourner son regard de la juste considération de la fin ultime etc.⁵³ Mais la foi et la grâce rectifient sans le détruire l'usage de la raison. Ainsi la philosophie peut aller au-delà de ce qu'auraient osé espérer les grands philosophes antiques, dont S. Augustin imagine la réaction, s'ils pouvaient revenir et voir l'œuvre du christianisme:

Si les grands hommes dont ils [les païens] se réclament revenaient à la vie pour trouver les églises pleines, les temples vides, le genre humain convié, non plus à convoiter d'éphémères biens temporels, mais, dans l'espérance d'une vie éternelle, à rechercher les biens spirituels et intellectuels et répondant avec empressement, ils diraient peut-être, s'ils étaient tels que le rapporte leur histoire: 'Voilà l'idéal que nous n'avons pas osé prêcher aux foules. Nous avons cédé au courant qui les entraînait au lieu de les amener à notre foi et à notre résolution.'⁵⁴

Fr. Charles MOREROD, OP

53. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *ST*, IIa IIae, q.167, a.1.

54. S. AUGUSTIN, *De vera religione* V.7 (traduction de la Bibliothèque Augustinienne, volume 8, p. 35).