

Edmund Morawiec

L'object et les tâches de la philosophie chrétienne

Collectanea Theologica 50/Fasciculus specialis, 209-238

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDMUND MORAWIEC CSSR, Warszawa

L'OBJECT ET LES TÂCHES DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Les problèmes qui se rattachent à l'objet et aux tâches d'un savoir systématique déterminé appartiennent aux questions qui touchent à la nature de ce savoir. Ils jouent donc un rôle fondamental dans la problématique de la théorie de ce savoir. En effet, ils concernent ce dont traite un savoir donné et ce que celui-ci vise dans le procédé de ses recherches ou ce à quoi sert ce procédé comme tel. Les problèmes de cet ordre, lorsqu'ils se présentent dans le cadre de la philosophie chrétienne, rassortissent aux problèmes fondamentaux de cette dernière, en ce sens que, pareillement à ce qui se passe dans les autres domaines de la connaissance, ici leur solution concrète indique comment déterminer plus avant la philosophie dont il est question, tout en se tenant parfois au niveau des bases préalables à ses différentes versions. Ce sont là, sans aucun doute, des motifs qui nous ont incité à entreprendre l'étude d'un tel sujet. Bien sûr, nous ne voulons pas laisser entendre que nous estimerions que jusqu'ici la littérature philosophique serait restée muette sur la problématique de l'objet et des tâches propres à la philosophie classique. Mais, dans notre article, c'est d'une manière quelque peu différente que nous voudrions parler de son objet et de ses tâches. En effet, nous ne considérerons pas tant l'objet comme tel de la philosophie classique, mais plutôt son objet en relation avec la problématique qui caractérise la philosophie chrétienne. C'est sous un jour semblable que nous présenterons la question des tâches de la philosophie. Ici encore, il s'agira moins d'énumérer et de caractériser ces tâches que de faire voir quel est leur lien avec l'objet de la philosophie chrétienne et, même, avec la nature de celle-ci. Puisque la validité de l'emploi d'une expression comme celle de „philosophie chrétienne" est discutée, nous voudrions consacrer une part non négligeable de notre exposé à l'examen de la signification de cette expression.

1. Le problème de la philosophie chrétienne

Ce qu'exprime la formule linguistique „le problème de la philosophie chrétienne" renvoie à une discussion qui, en son temps, fut menée sur une grande échelle, et qui tournait autour du sens

des termes „philosophie chrétienne”. Les questions qui ont servi à formuler ce problème se laissent finalement ramener aux deux suivantes: d’abord „est-ce qu’aux termes ‘philosophie chrétienne’ répond une certaine réalité historique”, autrement dit „est-ce que la philosophie chrétienne est une réalité historique”, et puis „est-ce que la philosophie chrétienne est possible en général”. La première question permet de formuler le problème de la philosophie chrétienne en se plaçant sur le plan historique, objectif, tandis que la seconde permet de présenter le même problème en se plaçant sur un plan théorique, abstrait. Dans la discussion qui s’engagea sur ce problème, d’abord dans les années 1930¹, puis une vingtaine d’années plus tard², ces deux plans sont nettement signalés. Si on le voulait, il serait même possible de les prendre pour bases de la réalisation d’une classification des opinions qui ont eu cours en cette matière. Néanmoins, pour notre part, il ne s’agit nullement de reproduire ici une classification, surtout si celle-ci avait la prétention de parvenir à une présentation qui épuiserait les vues émises à propos de cette question. La matière de ce paragraphe portera plutôt sur la seule mise en évidence des principales solutions de base qui ont été apportées au problème discuté ainsi que sur un essai pour fixer la signification même des termes „philosophie chré-

¹ A titre d’illustration, rappelons seulement quelques noms d’auteurs qui participèrent à la discussion ouverte en 1930 sur le problème de la philosophie chrétienne: E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I: *L’antiquité et le moyen-âge*, Paris, 1927; E. Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* *Revue de Métaphysique et de Morale* 38/1931; A. Forest, *Autour de la notion de philosophie chrétienne*, *La Vie intellectuelle* 1/1928; R. Jolivet, *Hellénisme et Christianisme. Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1931; P. Wust, *Zum Begriff einer christlichen Philosophie*, *Catholica* 1/1932; A. D. Sertillanges, *L’apport philosophique du christianisme*, *La Vie intellectuelle* 4/1932; R. Fernandez, *Religion et philosophie*, *Nouvelle Revue Française* 20/1932; M. Souriau, *Qu’est-ce qu’une philosophie chrétienne*, *Revue de Métaphysique et de Morale* 34/1932; B. de Solages, *Le problème de la philosophie chrétienne*, *La vie intellectuelle* 5/1933; A. Marc, *La philosophie chrétienne et la théologie*, *ibid.*, pp. 21—27; J. Maritain, *De la notion de philosophie*, *Revue néo-scolastique de Philosophie*, 34/1932.

² A cet égard les ouvrages d’E. Gilson méritent une attention particulière, notamment: *Le thomisme*, Paris 1947 (trad. polonaise: *Tomizm*, Warszawa 1960); *Christianisme et philosophie*, Paris 1948 (trad. polonaise: *Chrystianizm a filozofia*, Warszawa 1958); *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948 (trad. polonaise: *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958); *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nicolaus von Cues*, 1954 (trad. polonaise: *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1962); *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960 (trad. polonaise: *Filozof i teologia*, Warszawa 1960). Parmi les philosophes polonais, c’est P. Chojnacki qui a mis au point une problématique sur ce sujet: P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Poznań, 1947. Actuellement, entre autres, on peut signaler James Collins, in *Crossroads in Philosophy*, Chicago, 1969. Sur les vues de J. Collins: B. Demnowski, *Zadania realizmu teistycznego w propozycji J. D. Collinsa*, *Studia Philosophiae Christianae* 13 (1977) cahier 2, pp. 5—45.

tienne". Lorsqu'on le formule sur le plan historique, le problème de la philosophie chrétienne, considéré dans le cadre de la discussion évoquée plus haut, résout ou bien dans un sens négatif, dans la mesure où l'on s'efforce de justifier que la réalité historique ne comporte rien qui se puisse laisser appeler „philosophie chrétienne", ou bien dans un sens positif, dans la mesure où l'on défend la thèse selon laquelle, dans le domaine de la pensée chrétienne, il se rencontre des doctrines telles qu'on puisse leur accorder pareille dénomination. Dans les deux cas, nous avons affaire à une attitude qui se réfère aux exemples concrets de l'histoire pour leur faire jouer le rôle de raisons justificatrices. Ceux qui revendiquent une position négative quant à l'existence éventuelle de la philosophie chrétienne, méritent d'être partagés en deux groupes. Le premier groupe est fait de ceux qui, d'un côté, estiment que les écrivains chrétiens, envisagés à partir des premiers siècles du christianisme, n'ont en réalité rien composé qui soit de la philosophie chrétienne, mais qui, d'un autre côté, regardent la doctrine de Thomas d'Aquin, et elle seule, comme une philosophie chrétienne. Le second groupe, quant à lui, est fait de ceux qui ne reconnaissent même pas à la philosophie de Thomas d'Aquin le droit de pouvoir s'appeler philosophie chrétienne. Ceux qui représentent le premier groupe considèrent que ce qui est apparu avant Thomas d'Aquin ne relève, dans l'ensemble, pas de l'ordre de la philosophie, mais est plutôt fait de lambeaux de doctrines grecques, accrochés avec plus ou moins d'adresse à certaines vues théologiques déterminées³. C'est alors dans ces esprits que sont évalués les systèmes intellectuels d'écrivains catholiques médiévaux tels qu'Augustin, Anselme ou Bonaventure. Leurs systèmes de pensée sont plutôt regardés comme des systèmes théologiques que comme des systèmes philosophiques. On juge que, dans les systèmes intellectuels qui viennent d'être mentionnés, l'objet de la philosophie est confondu avec l'objet de la théologie. C'est de cette façon que, dans beaucoup de cas, sont évalués tous les systèmes intellectuels qui demeurent sous l'influence des vues de saint Augustin. Et, de plus, on en vient à estimer que ce sont les données de la foi religieuse qui constituent le point de départ de ces systèmes⁴. Par contre, si l'on veut bien réserver au système de Thomas d'Aquin l'appellation de philosophie chrétienne, il apparaît que c'est en considération du fait que le christianisme ne constitue qu'une norme négative pour sa philosophie, tandis que, positivement parlant, il n'apporte rien à celle-ci⁵. On juge également que le système philosophique de Thomas d'Aquin s'est continuelle-

³ Cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 493; E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, p. 10.

⁴ Cf. E. Gilson, *ibid.*, pp. 12—13.

⁵ Cf. P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, p. 52; M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Archives d'Hi-

ment trouvé sous le contrôle de la foi chrétienne, encore que ce contrôle, vu le caractère tout extérieur de son rapport au système philosophique, ne supprime pas la dimension de rationalité des solutions philosophiques contenues en lui. Ceux qui apprécient de la sorte la philosophie de Thomas d'Aquin se réfèrent au fait qu'en elle l'ordre naturel, rationnel se distingue nettement de l'ordre surnaturel, théologique, ce qui a pour conséquence de faire reconnaître que la connaissance philosophique est une connaissance qui est autonome par rapport à la connaissance qui s'appuie sur la Révélation, c'est-à-dire, par rapport à la théologie⁶. Si l'on refuse à la philosophie de Thomas d'Aquin le bénéfice de posséder un caractère chrétien, il en est ainsi tout d'abord parce qu'on estime que la philosophie de Thomas ne constitue pas un système cohérent de vérités philosophiques, et ensuite parce qu'on considère qu'elle est basée sur les principes de la philosophie d'Aristote, et ainsi donc sur ceux d'une philosophie qui s'est formée sans avoir connu la révélation chrétienne. Mais, tel que l'aristotélisme se remarque dans la philosophie de Thomas, sa rigueur même n'y est pas le fruit de la foi, mais tient au fait que c'est d'une manière beaucoup plus régulière et beaucoup plus complète qu'Aristote lui-même que Thomas tire les conclusions impliquées dans les principes aristotéliens. La philosophie de Thomas d'Aquin n'est plus alors qu'un aristotélisme qu'un sens accompli de la rationalité a permis de retoucher et qu'un sens accompli de la justesse a permis de compléter. Gilson fait remarquer que pareille attitude a pour conséquence naturelle la pure et simple négation du concept de philosophie chrétienne.

Le refus d'accorder l'appellation de „philosophie chrétienne” aux systèmes intellectuels dont il vient d'être question, et qui sont ceux de la culture chrétienne, se rattache à deux hypothèses de base. La première des deux est constituée par une thèse en vigueur peut-être depuis Harnack, et qui revient à caractériser le christianisme primitif comme un christianisme privé de tout élément spéculatif, quel qu'il fût⁷. D'après cette thèse, le trait qui définit le mieux le christianisme des premiers temps, c'est l'effort déployé par les communautés chrétiennes pour se porter mutuellement secours tant sur le plan spirituel que sur le plan matériel. Cette thèse, précisément, paraît bien en demeurer à une position qui revient à nier qu'au cours des premiers siècles du christianisme, celui-ci ait pu exercer une influence sur l'élaboration de la pensée philosophique. La seconde hypothèse qui a souvent cours, notamment

stoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age 2 (1927) pp. 31—71; J. Maritain, *De la sagesse augustinienne*, Revue de Philosophie 30 (1930) pp. 739—741.

⁶ Cf. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, p. 15. Cf. aussi P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, pp. 39—40, p. 52.

⁷ Cf. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, p. 15.

parmi ceux dont l'opinion est qu'il faut refuser d'accorder aux systèmes intellectuels établis sur la base de la culture chrétienne la dénomination de „philosophie chrétienne” — eu égard surtout à la confusion entre ordre théologique et ordre philosophique qu'elle recèlerait —, est ancrée dans la conception même de la philosophie en général. Dans ce cas, la philosophie, tant en ce qui regarde son objet propre que sa méthode, est, par rapport à la connaissance théologique, entendue comme une connaissance purement rationnelle et autonome. Dans le laps de temps compris entre la Révélation chrétienne et l'apparition de Thomas d'Aquin, ou bien la philosophie fut confondue avec la théologie, perdant son autonomie et sa pureté méthodologique et cessant d'être „philosophie”, ou bien alors refusa, méthodologiquement parlant, de se soumettre à la théologie pour demeurer „philosophie en général” et non pas „philosophie chrétienne”.

Face au problème de la philosophie chrétienne, quand il est envisagé, sur un plan historique, il ne manque néanmoins pas de personnes qui adoptent une attitude positive et qui déclarent que les termes de „philosophie chrétienne” ont un sens puisqu'en fait, dans la réalité historique, il existe des philosophies qui sont telles qu'on puisse les déterminer à l'aide de pareille appellation. L'un des partisans les plus décidés de cette manière de voir est, comme on le sait, E. Gilson. Dès la première page de son *Histoire de la philosophie chrétienne*, il écrit que l'existence de systèmes philosophiques qui sont redevables de leur caractère propre à la foi chrétienne est un fait historique, et que, pris tous ensemble, ces systèmes forment un groupe nettement compact et se différencient distinctement d'autres groupes de systèmes philosophiques, tels que ceux, par exemple, de la philosophie grecque, latine, chinoise ou musulmane. Gilson dit qu'il est vrai qu'à l'intérieur de notre groupe se présentent souvent des différences considérables, et même des vues contradictoires, mais que, néanmoins, son unité de base reste sauve. Gilson ajoute que ce groupe ou cette classe, qui embrasse des systèmes philosophiques qui se sont succédés depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours, porte le nom de „philosophie chrétienne”⁸. Maurice Blondel, lui aussi, admet que, d'un point de vue historique, on peut parler d'une certaine influence exercée par le christianisme sur la philosophie. A ce propos, il souligne qu'il ne peut être contesté qu'au moyen âge, et même dans les temps modernes, se soient formés des systèmes philosophiques et des courants scientifiques qui, du point de vue de leurs principes et de leur méthode, sont purement rationnels, mais dont l'existence ne peut s'expliquer sans tenir compte de l'existence de la religion chré-

⁸ Cf. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, p. 9.

tienne⁹. En Pologne, la position prise par P. Chojnacki est du même ordre¹⁰. Selon P. Chojnacki, la pénétration mutuelle de la philosophie par le christianisme et du christianisme par la philosophie a été rendue nécessaire à un double égard, et tout d'abord parce que la philosophie doit fournir une interprétation rationnelle du monde, tandis que le christianisme en donne une interprétation suprarationnelle, d'ordre surnaturel. En considérant le besoin de parvenir, dans l'interprétation du monde, à une vue totale unifiée, philosophie et christianisme ne peuvent dès lors s'ignorer réciproquement. D'autres auteurs vont même jusqu'à admettre que, dans l'histoire de la pensée humaine, il n'existe pas de philosophie qui soit tout à fait neutre, religieusement parlant. Même la philosophie grecque, se trouvait sous l'influence de la religion païenne.

De même, diverses manières de voir se rencontrent lorsque le même problème est examiné sur un plan purement théorique, c'est-à-dire indépendamment des données historiques et sans attaches avec les circonstances dans lesquelles telle ou telle philosophie est apparue et s'est développée. Il se pose alors la question suivante: „est-ce la philosophie chrétienne est possible?” ou, autrement dit, „est-ce que la philosophie, de par sa structure interne prise abstraitement, fournit matière à se faire attribuer un caractère chrétien?”. On peut d'abord considérer les réponses négatives qui font écho au problème posé de la sorte. D'une manière générale, ces réponses font valoir que, pour attribuer un caractère chrétien à un système philosophique, il conviendrait d'insérer dans l'ensemble ordonné de ses thèses des thèses que seule la révélation chrétienne pourrait faire connaître tandis que la raison serait dans l'impossibilité de les vérifier et qui, eu égard à cela, portent le nom de mystères de la foi. Or si la structure de la philosophie doit obéir à des normes et satisfaire aux exigences d'une conception rationnelle de la science, on n'est pas autorisé à insérer des thèses qui relèvent de la croyance dans le système constitué par les thèses philosophiques, sous peine d'entraîner une confusion entre le savoir et la foi et entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel¹¹. En posant le problème de cette façon, on en arrive donc à la conviction qu'en raison de sa structure constitutive et qu'en considération de l'objet formel qui lui est propre, la philosophie, en tant qu'il lui faut satisfaire aux exigences d'une conception rationnelle de la science, ne fournit aucun fondement qui justifierait qu'on puisse l'appeler chrétienne. Sans difficulté aucune, il est possible de trouver, chez saint Thomas, bien des textes qui appuient pareille manière de voir. Ainsi donc tenir

⁹ Cf. M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932, p. 172, n. 1.

¹⁰ Cf. P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, pp. 50—51.

¹¹ Cf. P. Chojnacki, *ibid.*, p. 46.

un propos tel que „il n'y a pas de philosophie chrétienne” signifie seulement dans ce cas qu'on entend faire abstraction de tous les caractères qui n'appartiennent pas à la philosophie. Les mots „il n'y a pas” ne concernent ici aucun fait concret, mais uniquement le concept de philosophie. Il ne s'agit pas de l'existence de la philosophie, mais bien de sa définition et, pour établir cette dernière, les éléments extra-essentiels n'entrent pas en ligne de compte, et même au cas où ils existeraient, on devrait les traiter comme s'ils n'existaient pas.

Il n'est pas non plus difficile de remarquer que deux hypothèses se trouvent à la base de cette opinion. L'une, qu'on a déjà mentionnée plus haut, est constituée par une conception de la connaissance philosophique en général, tandis que l'autre est constituée par une conception du critère de „qualité chrétienne” d'un système philosophique déterminé. Pour ce qui a trait à la première hypothèse, il convient de bien noter que la position qui la commande fait grand cas du fait que la philosophie doit être prise dans son aspect objectif, apragmatique, et non pas dans son aspect fonctionnel. Le terme „philosophie” désigne ici un ensemble ordonné d'assertions sur une problématique déterminée, et qui est obtenu en s'appuyant sur une méthode permettant de procéder à des opérations purement rationnelles. D'autre part, ce qui constitue le critère de la „qualité chrétienne” d'une philosophie, c'est, en vue d'obtenir des assertions philosophiques, l'utilisation effective des données de la Révélation, que ces données se présentent sous une forme pure ou qu'elles soient déjà interprétées dans des thèses théologiques. La dépendance de la philosophie à l'égard de la Révélation chrétienne paraît ici prendre nettement les contours d'une dépendance d'ordre méthodologique.

On rencontre cependant aussi des opinions selon lesquelles le problème de la philosophie chrétienne, quand il est posé sur un plan théorique, peut être résolu de façon positive. Autrement dit, les termes „philosophie chrétienne” sont revêtus d'une signification, au sens où l'on peut parler d'une philosophie qui, tout en n'ayant rien perdu de sa nature rationnelle, se trouve être en même temps chrétienne. Et même, par exemple, pour les tenants de cette opinion, toute philosophie vraie sera une philosophie chrétienne¹². Ce sont des points de vue de cet ordre que présentent, entre autres, P. Chojnacki et J. Maritain. Le premier va jusqu'à estimer que c'est la manière de voir de Thomas d'Aquin lui-même. Selon Thomas d'Aquin — dit-il — la philosophie sera chrétienne dès qu'elle sera vraie, mais non inversement. En d'autres mots, il ne faut pas rechercher le critère de la philosophie dans la question de savoir si elle est chrétienne, mais bien dans celle de savoir si elle est vraie,

¹² Cf. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, p. 15.

mais alors, dès qu'elle est vraie, elle ne peut pas ne pas être chrétienne¹³. J. Maritain, lui aussi, a exprimé, avec grande netteté, quelle position était la sienne sur ce problème. La philosophie — affirme-t-il — n'a pas l'obligation d'être „chrétienne”, mais a l'obligation d'être vraie et, à ce moment, elle sera, en vérité, chrétienne. La valeur de la philosophie thomiste — indique encore Maritain — ne réside pas dans le fait qu'elle est chrétienne, mais dans le fait que l'expérience a confirmé sa vérité¹⁴.

L'opinion mentionnée ci-dessus, en tant que critère de la „qualité chrétienne” d'une philosophie, admet la concordance entre les solutions de la philosophie et les solutions spécifiques à la théologie. Il ne s'agit plus ici, comme précédemment, de tirer profit de thèses théologiques pour en déduire des conclusions philosophiques, mais d'obtenir la simple cohérence des solutions fondamentales de la philosophie et de la théologie. Et cette cohérence peut être obtenue ou bien en s'attachant au développement purement rationnel des principes philosophiques premiers et fondamentaux, sans aucune espèce de prise en considération des données de la Révélation, ou bien en accomplissant un effort tout spécial visant à rechercher des solutions qui soient dans la direction indiquée par les données de la Révélation. Il y a là deux situations différentes que les auteurs n'éclaircissent pas plus avant. En admettant le premier cas, on pourrait, à titre de conséquence, se trouver devant la situation paradoxale de voir un non-chrétien s'adonner à la philosophie chrétienne, étant donné que le lien qu'une telle philosophie entretiendrait avec le christianisme serait purement extérieur et quelquefois même purement accidentel. Dans le second cas, par contre, il s'agit de savoir comment il convient d'interpréter le rôle de la Révélation, ou, autrement dit, le rôle de la foi, dans le cadre de ce qui propose une certaine direction à la recherche des solutions philosophiques. En principe, il convient de dire que l'interprétation de la relation du christianisme à la philosophie — en tant que c'est cette relation qui, finalement, décide du caractère chrétien de la philosophie — emprunte une voie où l'on parait pouvoir garantir le caractère rationnel de la philosophie, en dépit de l'influence exercée sur celle-ci par le christianisme. Néanmoins, la terminologie qui sert à exprimer la notion de cette relation est nettement dépourvue d'univocité. Ainsi, par exemple, la relation de dé-

¹³ Cf. P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, p. 53. L'auteur se réfère, pour cette question, aux textes de saint Thomas.

¹⁴ Cf. J. Maritain, *Le thomisme et la civilisation*, Revue de Philosophie 28 (1928) p. 110. Dans cet article l'auteur dit que la valeur de la philosophie thomiste, en tant que philosophie, ne réside pas en ce qu'elle est chrétienne, mais en ce qu'elle est vraie. Il exprime une vue semblable dans: *L'esprit de Descartes*, Lettres, 1 février 1922, p. 182, où il indique que si l'on peut regretter que la philosophie n'ait pas à être chrétienne, elle a néanmoins à être vraie et il ajoute que c'est seulement quand elle sera vraie qu'elle sera vraiment chrétienne.

pendance entre la philosophie et le christianisme ou, si l'on préfère, la foi religieuse, est exprimée par les termes d'„ouverture au surnaturel”¹⁵. Cela veut dire qu'alors on qualifiera une philosophie de chrétienne si elle est ouverte au surnaturel. Pourtant, la signification de ces termes n'est pas éclaircie. Et, qui plus est, rien ne montre que ces termes renferment en eux des intuitions de la dépendance méthodologique de la philosophie à l'égard de la foi ou de la théologie. En soulignant l'idée que la philosophie pure devient chrétienne dès le moment où, témoignant d'une tendance bien nette à développer son propre contenu en toute liberté, elle constate et déclare qu'elle n'a besoin de rejeter aucune faculté, aucune force surnaturelle¹⁶, les termes „ouverture au surnaturel” pourraient être interprétés au sens d'une certaine attitude du sujet, en tant que sujet connaissant en train d'élaborer la philosophie. Une autre expression qui, à son tour, prétend déterminer le concept d'une relation de la Révélation à la philosophie, c'est-à-dire un trait fondamental de la philosophie chrétienne, est faite du terme d'„aide”, en parlant de l'aide apporté par la Révélation à la raison, ou, autrement dit, des termes de „foi qui coexiste avec le sujet connaissant” ou de „sagesse de l'Esprit Saint”. De tels critères concernant la philosophie chrétienne ont été établis par exemple par J. Maritain. En effet, l'avis de Maritain est que, par l'appellation de „philosophie chrétienne”, il convient de déterminer une sagesse conçue au sens d'une oeuvre parfaite de raison, mais qui, eu égard à la faiblesse naturelle de la raison humaine, ne peut pas parvenir à sa pleine réalisation si elle ne reçoit pas l'aide dont on vient de faire mention. C'est bien aussi pourquoi le sujet connaissant qui s'efforce d'atteindre, par sa raison, à la connaissance des vérités suprêmes, et donc de parvenir à la „sagesse”, a besoin de recevoir une aide venue d'en haut, et qui repose sur la coexistence, avec le sujet connaissant, de la foi tout comme de la sagesse du Saint Esprit. En coexistant avec le sujet, la foi et la sagesse du Saint Esprit ne fourniront par conséquent à la philosophie aucun critère positif concernant la valeur cognitive de ses thèses, et elles n'interviendront pas non plus dans la structure même de la connaissance philosophique. Elles n'auront à remplir que le rôle d'un agent régulateur externe, *veluti stella rectrix*¹⁷. Il n'est pas aisé de découvrir jusqu'où portera cette régulation. De ce qui a été dit plus haut, il ressort qu'on ne voit pas comment on pourrait invoquer l'influence de cette ré-

¹⁵ Ce sont les termes dont se sert M. D. CHENU pour définir les relations que peuvent avoir la philosophie de Thomas d'Aquin, de saint Anselme ou de saint Bonaventure avec la foi religieuse. Voir E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, p. 427.

¹⁶ Cf. E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, p. 427.

¹⁷ Cf. J. MARITAIN, *De la sagesse augustinienne*, Revue de Philosophie 30 (1930) pp. 739—741.

gulation sur la rationalité même de la nature de la philosophie, faute de quoi l'on aurait affaire à une confusion méthodologique entre philosophie et théologie. Mais la foi qui a été mentionnée plus haut tout comme la sagesse de l'Esprit Saint, ce sont aussi des éléments structuraux de l'attitude du sujet connaissant. Jusqu'à un certain degré, une position semblable est également adoptée, dans cette question, par E. Gilson. En effet, pour celui-ci, la philosophie chrétienne, c'est une philosophie qui a été établie par des personnes croyantes, par des chrétiens, c'est une philosophie qui sépare l'ordre de la foi du savoir naturel, mais qui, tout en justifiant ses thèses par des arguments naturels, voit dans la Révélation chrétienne un secours qui est de grande valeur pour la raison humaine et qui, dans une certaine mesure, est moralement nécessaire¹⁸. La seule méthode, cependant, qui permettrait de montrer à l'oeuvre le secours dont la Révélation fait bénéficier la raison et établit la philosophie chrétienne, est celle qui compare la philosophie qui a été mise en forme sans la Révélation et la philosophie dont la constitution a fait entrer en ligne de compte la Révélation. Cette méthode comparative est donc une méthode historique. En se servant, justement, de cette méthode, E. Gilson met sur pied un moyen pour comprendre ce qu'est la philosophie chrétienne.

Selon Gilson, les traits essentiels de la philosophie chrétienne sont les suivants: 1° le caractère naturel de ses thèses, c'est-à-dire que la philosophie chrétienne ne peut renfermer que des thèses dont la valeur cognitive est justifiée en recourant à des ressources naturelles; 2° la caractère non-contradictoire de ses thèses aux vérités que l'Eglise chrétienne a clairement énoncées; 3° le rapport génético-psychologique existant entre les thèses de la philosophie chrétienne et la foi chrétienne (sur le plan subjectif s'entend), et qui s'exprime selon les modes suivants: a. mise en garde du sujet connaissant contre des erreurs qu'il pourrait commettre; b. fixation d'objectifs cognitifs déterminés; c. mise en forme de l'attitude cognitive propre au philosophe chrétien¹⁹. De l'avis d'E. Gilson, c'est en comprenant ainsi la philosophie chrétienne qu'on se trouve être fidèle à la réalité historique.

La définition qu'on vient d'indiquer exclut la possibilité de l'existence d'une dépendance méthodologique de la philosophie chrétienne à l'égard du christianisme qui s'exprime dans la foi religieuse. Pareille dépendance aurait existé dès lors que la foi, conçue comme un ensemble déterminé de vérités à croire, aurait procuré à la philosophie dont on discute ou bien des principes de base — tels que prémisses, définitions, règles — qui lui auraient été abso-

¹⁸ Cf. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, p. 9. Voir aussi *Duch filozofii średniowiecznej*, p. 38—39.

¹⁹ Cf. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, p. 9—11.

lument nécessaires, ou bien une indispensable théorie concernant son appareil de recherche. Cependant, la Révélation ne remplit pas pareille fonction par rapport à la philosophie cultivée par les chrétiens. La fonction de la Révélation se limite à imprimer une certaine direction à l'activité philosophique, de façon que celle-ci n'aboutisse pas à l'affirmation de thèses philosophiques qui soient manifestement contradictoires aux vérités de foi, quand ces vérités sont clairement formulées. Pour ce qui est des éventuelles corrections de ce genre, qui sont dictées par la constatation d'un degré plus ou moins grand de non-concordance de certaines solutions philosophiques avec les vérités de la Révélation, conformément à la manière dont a été définie la philosophie chrétienne, l'on est tenu d'y procéder selon des méthodes rationnelles, spécifiques à la philosophie, c'est-à-dire sans faire appel aux données de la Révélation, comme si celles-ci pouvaient servir de point de départ pour effectuer des raisonnements. L'énoncé qui définit la philosophie chrétienne, et que nous avons découvert dans les textes d'E. Gilson, paraît bien attester qu'on ne peut effectuer les corrections mentionnées plus haut qu'en se tenant uniquement et exclusivement sur le terrain du mode purement rationnel par lequel on procède en philosophie. Dans le cas contraire, on ne serait plus en droit de parler de l'indépendance méthodologique de ces deux domaines de connaissance, alors que cette indépendance est très nettement indiquée dans la définition de la philosophie chrétienne.

Outre les deux fonctions mentionnées ci-dessus, la foi chrétienne remplit à l'égard de la philosophie une fonction qui s'exprime dans sa tendance à suggérer un choix dans les problèmes à traiter²⁰. Ce n'est pas que la Révélation chrétienne imposerait tel ou tel problème, mais il s'agit tout simplement du fait que la Révélation peut exercer une influence apte à entraîner un plus grand intérêt pour l'étude des problèmes dont la résolution est d'une certaine importance pour la vie religieuse. A ce propos, viennent avant tout à l'esprit les problèmes de l'existence de Dieu, de la nature de Dieu, de l'origine de l'âme humaine et de la destinée de l'âme humaine. Mais ce n'est pas là une propriété essentielle. Gilson la classe seulement parmi les propriétés caractéristiques. Comme telle, elle n'apporte pas de modification à la philosophie chrétienne considérée au point de vue de son objet, et, dès lors, elle n'en apporte pas non plus à la philosophie chrétienne envisagée dans sa méthode. On peut dire que ce n'est pas tant là un trait caractéristique de la philosophie chrétienne elle-même que d'une attitude de celui qui s'adonne à la philosophie — attitude née du fait que ce dernier appartient à la classe des adaptés du christianisme.

²⁰ C'est, selon E. Gilson, l'un des traits caractéristiques de la philosophie chrétienne. Voir E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, p. 12.

Ainsi donc, pour préciser davantage la relation qu'ont les données de la Révélation ou de la foi à l'égard de la philosophie, il convient de dire qu'en vertu de la définition que nous avons présentée plus haut, la philosophie dont il est question n'est, méthodologiquement parlant, nullement subordonnée aux autres types de connaissance que nous avons mentionnés. Cependant, on peut parler d'une dépendance psychologico-génétique qui s'exprime dans le fait que la Révélation chrétienne, en un certain sens, est devenue le motif qui a permis de voir exister ce qui s'appelle, dans le sens indiqué plus haut, philosophie chrétienne. Si l'on considère cette espèce de liaison, il ne peut s'ensuivre de compréhension du contenu des thèses philosophiques qu'à un niveau abyssal. Néanmoins, en admettant que „la foi met en garde contre l'erreur", dans le sens où la foi assigne à la raison des bornes qu'il ne lui est pas permis de franchir, on en vient à se demander si l'on n'est pas en droit d'admettre ici une dépendance de type épistémologique. La façon d'interpréter cette dépendance fait valoir qu'il existe des thèses que chaque philosophie chrétienne rejette à priori parce qu'elles heurtent les vérités de la foi et que, par cela même, elles sont erronées. La réponse qu'on donne à cette question dépend de la manière dont on comprend la Révélation ou la foi dans leur fonction de „gardiennage". Si on traite Révélation et foi comme porteuses de certains critères externes, alors on pourra parler, en un certain sens, de dépendance épistémologique, tandis que si on les traite comme porteuses de critères internes, alors il risque de s'ensuivre une confusion entre l'ordre philosophique et l'ordre de la Révélation, ce qui aurait pour conséquence de faire aboutir à une dépendance simultanée de caractère méthodologique entre ces deux domaines de connaissance, alors que, dans la définition qui a été donnée de la philosophie chrétienne, pareille dépendance s'était déjà trouvée exclue.

Après cette analyse concernant la détermination de la philosophie chrétienne, il vaut la peine de poser la question de savoir si les systèmes intellectuels qui se sont manifestés dans la culture chrétienne jusqu'à l'époque de l'apparition de Thomas d'Aquin ont, dans leur pratique de la philosophie, quand bien même celle-ci était comprise comme un effort pour résoudre des problèmes tels que ceux du monde, de Dieu et de l'homme, respecté l'exigence de leur non-dépendance méthodologique à l'égard des données de la révélation ou de la théologie. Il apparaît que la pensée d'une pareille indépendance n'est parvenue pleinement à maturité que chez Thomas d'Aquin. Dans le système de Thomas d'Aquin, on peut découvrir des données qui touchent à une théorie de la théologie et qui se basent sur une distinction très nette établie entre l'ordre de la foi et l'ordre du savoir naturel et sur la conviction que la connaissance qui est appuyée sur la foi, loin de réduire à rien la connais-

sance qui est l'oeuvre de la raison, l'achève et la parfait. Quand il s'agit de philosophie, on a affaire à une situation analogue. Sur le plan de l'ordre par lequel elle se trouve concernée, la philosophie se différencie tout à fait de la théologie et du domaine de la foi. Ceci ne signifie néanmoins pas que, d'après Thomas d'Aquin, la foi religieuse n'exerce aucune influence sur la philosophie. Il s'agira toutefois d'une influence plutôt indirecte s'exerçant à travers l'action de la foi sur la raison conçue comme faculté cognitive d'un sujet connaissant qui, dans ces cas, s'adonne à la philosophie. De même que la grâce n'annihile pas la nature, mais la redresse, stimule sa croissance et la parfait, ainsi la foi, par l'influence d'ordre supérieur qu'elle exerce sur la raison, rend celle-ci à même de la plus féconde et de la plus probe des activités intellectuelles. Il n'y a dès lors rien d'étonnant au fait que même Gilson n'ait donné qu'à la philosophie qui apparaît avec Thomas d'Aquin la dénomination de philosophie véritablement chrétienne. En effet, en elle, prennent concrètement forme, tout à la fois, d'un côté, une indépendance méthodologique à l'égard de la Révélation et, d'un autre côté, ce qui doit exercer une influence sur son caractère chrétien, une dépendance psychologique. Et c'est également en les revêtant d'une semblable signification que nous nous servons désormais, dans la suite de notre essai, des termes de „philosophie chrétienne”.

2. La problématique de la philosophie chrétienne et son objet

La philosophie chrétienne, comprise comme on l'a fait plus haut, considérée dans son aspect objectif, a-pragmatique, se présente, ainsi que toute science prise de ce point de vue, comme un ensemble déterminé d'affirmations sur un certain contenu. Le contenu de ces affirmations se trouve rigoureusement lié à une problématique qui concerne des objets tels que le monde des choses matérielles, l'homme et Dieu. Dans la philosophie chrétienne, cette problématique trouve une solution spécifique, au sens où celle-ci, en principe, ne s'écarte pas des solutions ou définitions qui se laissent découvrir dans la Révélation chrétienne ou même lire dans la théologie. C'est précisément cette proximité des solutions qui, comme on l'a déjà remarqué, constitue l'une des propriétés essentielles de la philosophie chrétienne. Si l'on part de l'hypothèse — d'ailleurs généralement admise — que les types de problèmes qu'on peut traiter dans une science donnée, quand on prête attention à l'obtention de réponses aussi bien qu'à la qualité des solutions qu'elles représentent, dépendent, en principe, de l'objet tout comme de la méthode de cette science donnée, on voit alors surgir la question qui porte sur l'objet de la philosophie chrétienne. Il s'agit d'entendre par là un objet tel qu'il pourrait, d'un côté, jouer le rôle d'un

facteur de motivation et de justification à l'égard de la genèse même des problèmes soulevés sur le terrain de la philosophie chrétienne, et, d'un autre côté, décider de la direction à suivre pour parvenir à leurs solutions, qui ne devraient, en principe, pas s'écarter des conceptions et solutions qui ont été découvertes sur le terrain de la Révélation ou sur celui de la théologie. Comme on le sait, il s'agit ici, entre autres, de problèmes comme ceux de l'existence de Dieu, de la nature de Dieu, et, dans le cas de l'homme, de problèmes qui touchent à l'existence et à la nature de l'âme humaine. Ces problèmes se trouvent, en effet, être communs tant à la philosophie chrétienne qu'à la Révélation chrétienne et à la théologie. Ce sont des problèmes dont les objets ne constituent pas l'objet de connaissance de la philosophie chrétienne au sens où, par exemple, les animaux constituent l'objet pris en considération dans les sciences biologiques et l'homme l'objet pris en considération dans la psychologie empirique ou dans n'importe quel autre type d'anthropologie naturelle. La philosophie chrétienne n'a pas non plus recours, à son point de départ, à la compréhension courante ou religieuse de l'Absolu ou de l'âme humaine, aux fins d'y considérer ce que l'on entend viser à travers leurs dénominations. Néanmoins, en un certain sens, Dieu et l'âme humaine constituent l'objet de ce domaine de connaissance. Il apparaît que, pour ce qui est de son objet, la philosophie chrétienne ne se laisse aisément circonscrire qu'en apparence. Il existe, en effet, toute une série d'éléments qui entravent la détermination de son objet. Il sera dès lors utile qu'avant de procéder à cette détermination, l'on s'efforce d'acquérir certains points de repère purement théoriques empruntés à la sphère de la théorie de l'objet de la science en général.

Quand on parle de l'objet d'un savoir scientifique, il importe toujours de bien distinguer l'objet d'une science tel qu'il se présente au point de départ de celle-ci de l'objet de science tel qu'il apparaît dès lors que celle-ci s'est constituée système. L'objet que revendique une science qui en est à son point de départ diffère de l'objet de cette même science prise dans son système constitué. Dans le premier cas, l'objet des recherches se révèle tel un espace pour les observations ou, plus généralement, pour les investigations qu'on se propose de réaliser. Cet objet parvient à être davantage circonscrit par l'indication de l'aspect de la réalité qu'on envisage dans le cadre de l'espace désigné pour les recherches. Dans l'épistémologie traditionnelle, on parle à ce propos d'objet matériel et d'objet formel. Dans le premier cas, on entend un domaine de connaissance pris en général tandis que, dans le second, on fait valoir le point de vue de la réalité qui donne matière à connaissance dans une science donnée. Quand, néanmoins, il va s'agir de l'objet d'un système scientifique, ce qui le constituera, ce sera tout

ce qui se trouvera dénoté par les expressions constantes et, de plus, représenté par les expressions variables qui, les unes et les autres, vont se présenter dans les thèses du système. La connaissance scientifique ne prend pas seulement pour objet le monde donné dans une vision de caractère tout spontané, mais s'intéresse encore aux éléments ou à l'aspect de la réalité grâce auxquels le monde se trouve être tel qu'il est ou tel qu'il nous apparaît dans notre expérience. Voilà justement pourquoi il faut veiller à distinguer l'objet d'une science qui est prise à son point de départ de son objet quand elle est prise à son point d'aboutissement tout comme il faut veiller à distinguer son objet matériel de son objet formel. C'est aussi sur cette base qu'on en arrive, dans la science, à demander raison de la valeur des données empiriques et à rechercher, dans le monde, ce qui explique ces données²¹.

En entreprenant un essai pour déterminer l'objet de la philosophie chrétienne, indépendamment des tâches que celle-ci s'assigne, il faut bien reconnaître qu'on se trouve mis en présence de difficultés assez importantes qui résultent avant tout des conceptions différentes qui touchent à la pratique de cette philosophie — et qui aboutissent à l'hétérogénéité totale ou, au moins, partielle des disciplines philosophiques qui concourent à la philosophie chrétienne —, et aussi qui résultent de l'absence d'homogénéité dans la manière de comprendre les relations que ces disciplines entretiennent entre elles. En rapport avec le premier phénomène évoqué, on s'aperçoit que, dans les temps récents, la philosophie chrétienne a été sujette à certaines modifications. On est en droit d'estimer que les facteurs qui ont provoqué celles-ci sont des phénomènes tels que la tentative pour rattacher la philosophie chrétienne aux sciences de la nature, l'essai pour enrichir ou même pour interpréter d'un bout à l'autre la philosophie chrétienne en empruntant la voie qui prétend tirer profit de ce qui a été acquis par les autres systèmes philosophiques, et aussi la volonté de déchiffrer dans son authenticité la pensée philosophique qui se trouve dans les textes de Thomas d'Aquin. Dans le premier des cas, on aurait affaire à la liaison de la philosophie classique avec les données des sciences particulières. Aux bases de cette tendance, il est plus que probable que, partiellement au moins, figure l'identification de la connaissance rationnelle avec la connaissance scientifique, ce qui va de pair avec le rejet de la possibilité que soient, en principe, élaborées diverses méthodes de connaissance qui, toutes, puissent garantir la rationalité de cette dernière. Dans le second cas, on a affaire à une philosophie chrétienne enrichie de nouvelles approches philosophiques telles, par exemple, que le kantisme,

²¹ Cf. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, pp. 148—149.

la phénoménologie ou l'existentialisme. Particulièrement à la mode, et de factures fort variées, sont, actuellement, les approches phénoménologiques de la philosophie chrétienne. Digne de la plus grande attention est, en outre, la conception de la philosophie chrétienne qui est l'expression d'une volonté de retour à l'authentique science de saint Thomas d'Aquin. Il s'agit ici de ce qu'on appelle la version existentielle du thomisme²².

Dans le cas de la tentative pour tirer profit des sciences particulières dans l'élaboration de la philosophie chrétienne, chacune, presque, peut-on dire, des versions présentées fait apparaître des différences dans la manière de concevoir son objet. Ainsi, par exemple, ceux qui provoquent la „scientisation” de la philosophie chrétienne en lui assignant des méthodes qui, en principe, ne se différencient pas des méthodes scientifiques, et en les lui faisant appliquer aux résultats des sciences particulières, mettent ces résultats en place au point de départ de la philosophie, en tant qu'ils en constituent l'objet. Qu'elles se poursuivent par une extrapolation menée sur une grande échelle ou qu'elles laissent place à une intuition irrationnelle, ce sont là des perspectives dont une grave conséquence est qu'elles renferment des termes dont la signification n'est plus qu'en seule apparence semblable à celle que revêtent les mêmes termes quand ils sont employés par la philosophie chrétienne classique. C'est qu'en effet la langue d'un savoir théorique particulier est à l'ordinaire diversement déterminée, mais, le plus souvent, elle est dépendante de l'épistémologie et de l'ontologie que l'on admet. Il en résulte aussi que l'objet qui se trouve au point d'aboutissement d'une philosophie ainsi „scientisée” sera différent de l'objet qui se trouve au point d'aboutissement de la philosophie chrétienne traditionnelle, „non-scientisée”. Il existe une situation analogue dans le cas où l'on „scientise” la philosophie chrétienne en acceptant encore de faire un certain usage de la méthode traditionnelle aux côtés de l'utilisation simultanée des théories scientifiques ou des faits scientifiques, en tant que donnant lieu à des propositions incontestables²³. Dans l'un et l'autre cas, nous avons affaire à une différenciation de l'objet qui est au point de départ de la philosophie, et, par conséquent, également de l'objet qui est au point d'aboutissement de la philosophie. En prêtant

²² Cf. S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, dans: *Studia z filozofii Boga*, t. I, recueil collectif réalisé par Monseigneur B. Bejze, Warszawa 1968, pp. 394—397; E. Morawiec, *Nauki szczegółowe, filozofia a poznanie istnienia Boga*, dans: *Aby poznać Boga*, dans: *Aby poznać Boga i człowieka*, partie I, recueil collectif réalisé par Monseigneur B. Bejze, Warszawa 1974, p. 23.

²³ Sur la nature des faits scientifiques et la possibilité de leur utilisation aux fins d'élaborer la philosophie, voir S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, pp. 392—393, ainsi que *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, pp. 150—151.

ensuite attention à la genèse des théories scientifiques ou des faits scientifiques, on peut en plus affirmer qu'élaborée de cette façon, la philosophie se différenciera de la philosophie traditionnelle, „non-scientisée”, tant pour ce qui est de son objet matériel que pour ce qui est de son objet formel. En effet, les théories scientifiques, tout comme les faits scientifiques, s'établissent sur des champs d'observation qui diffèrent de ceux qu'on rencontre dans la philosophie chrétienne, et, en outre, théories et faits scientifiques prennent en considération des aspects différents de ceux envisagés en philosophie. C'est que la philosophie chrétienne s'occupe de tout ce qui existe, et s'intéresse à chaque être, tandis que les sciences particulières, desquelles proviennent les faits scientifiques et les théories qu'on a évoqués plus haut, s'intéressent seulement à quelques-uns des êtres, à quelques-unes des espèces d'êtres et, de plus, inversement à ce que fait la philosophie, elles ne s'y intéressent pas en les considérant sous un aspect universel, mais seulement sous un aspect très partiel. Pratiquée de cette façon, la philosophie ne peut plus rien constituer d'autre qu'un prolongement de la connaissance scientifique.

Les choses se présentent quelque peu autrement, encore que d'une façon fort analogue, quand, dans la perspective mentionnée plus haut, on considère la philosophie chrétienne en tant qu'enrichie voire réinterprétée de bout en bout sur la base des résultats acquis par les systèmes philosophiques contemporains. C'est suivant ce qu'on entendra, dans ce cas, par les termes „résultats acquis” comme aussi suivant l'ampleur à laquelle atteindra cet „enrichissement” qu'on pourra observer les changements intervenus dans la sphère de l'objet.

A son tour, intervient le second moment qui entrave la détermination de l'objet de la philosophie chrétienne entendue dans le sens indiqué plus haut. Ce qui le constitue, c'est l'absence d'homogénéité dans les compréhensions qu'on a des relations qu'entretiennent entre elles les disciplines philosophiques particulières qui concourent à la philosophie chrétienne qu'on peut ici appeler théorie chrétienne de l'être ou, en bref, théorie de l'être²⁴. Dans la philosophie chrétienne ainsi conçue, on distingue diverses espèces de domaines de connaissance dont la classification est effectuée de diverses façons, eu égard au fondement adopté²⁵. Parmi ceux qui s'adonnent à la philosophie chrétienne, il ne règne en tout cas pas de manière de voir qui leur soit homogène à tous, pour ce qui a trait

²⁴ Le termes „théorie de l'être” sont utilisés ici dans le sens que leur donne S. Kamiński dans son article: *Dziedziny teorii bytu*, voir *Studia z filozofii Boga*, t. III, recueil collectif réalisé par Monseigneur B. Bejze, Warszawa, 1977, p. 78—100.

²⁵ A la théorie de l'être ainsi comprise en un sens large appartiennent toutes les disciplines philosophiques traditionnellement considérées comme telles.

aux relations réciproques qu'entretiennent entre eux ces domaines de connaissance ainsi que, tout spécialement, pour ce qui a trait à leur relation à la métaphysique entendue comme ce qui est défini par la dénomination „philosophie première" Ainsi, par exemple, examinée par rapport aux domaines qui sont les siens, la théorie de l'être est parfois conçue comme une certaine totalité organique dont on souligne que ce sont seulement des considérations d'ordre didactique ou social qui autorisent à en traiter certaines parties comme si elles étaient autonomes et, en vertu d'une analogie d'attribution, à appeler chacune d'entre elles théorie de l'être, à condition de pourvoir chaque fois à l'addition d'un complément déterminatif. D'autre fois, la théorie de l'être est conçue comme unité indivisible, aussi bien quant à son objet formel que quant à sa méthode d'élucidation. D'autres fois encore, on estime que les termes „théorie de l'être" désignent une série de disciplines autonomes, au moins en ce qui concerne l'objet formel²⁶. De façon analogue, il se rencontre diverses manières de voir dans le cas qui touche à la compréhension des relations qu'entretiennent entre elles toutes ces disciplines. Pour le dire d'une manière générale, on peut distinguer ici deux positions de base: l'une selon laquelle les liens de dépendance qui existent parmi ces disciplines passent de la métaphysique dite spéciale à la métaphysique générale, et l'autre selon laquelle ces liens de dépendance passent de la métaphysique générale à la métaphysique spéciale, et cela envisagé avec, au moins, deux variantes²⁷. Tous ces cas donnent matière à la découverte de différences fondamentales dans les points de vue adoptés vis-à-vis de l'objet de la théorie de l'être. Ainsi, par exemple, lorsqu'on conçoit la théorie de l'être comme une totalité organique composée de diverses disciplines philosophiques ou comme une science une et indivisible, au moins en ce qui regarde son objet formel, on laisse voir qu'on envisage d'une manière fondamentalement différente la question de savoir comment concevoir l'objet, et surtout l'objet formel, que quand on conçoit la théorie de l'être comme une science qui se compose de disciplines philosophiques autonomes. Dans les deux premières conceptions de la théorie de l'être, on accepte, en effet, qu'il y ait unité de l'objet formel dans toutes les disciplines qui appartiennent à cette théorie de l'être. On concède toutefois qu'il est possible qu'il y ait divers objets matériels. Par contre, dans la troisième conception, les disciplines qui composent la théorie de l'être sont justement redevables de leur autonomie propre et de leur indépendance à la diversité des objets formels.

²⁶ Cf. S. Kamiński, *Dziedziny teorii bytu*, dans: *Studia z filozofii Boga*, t. III, p. 84.

²⁷ Cf. S. Kamiński, *ibidem*, p. 85.

Dans le cadre de la tentative menée pour déterminer l'objet de la philosophie chrétienne, on prêtera attention à la philosophie qui, historiquement parlant, se trouve liée aux tendances qui veulent mettre en avant une relecture de la pensée authentique de Thomas d'Aquin. Nous avons à l'esprit la version de la philosophie qu'aujourd'hui l'on définit généralement par les termes „interprétation existentielle du thomisme". Notons ici que l'usage que nous ferons des termes „philosophie chrétienne" les rendra interchangeable avec les termes „théorie de l'être", car les premiers désigneront cela même que les seconds désignaient plus haut. Ainsi comprise, la philosophie chrétienne, en dépit d'une certaine complexité, constitue une science une et indivisible, du point de vue de son objet formel, c'est-à-dire de l'objet qu'elle a en propre, ainsi que du point de vue de sa méthode d'élucidation. A elle, se mêlent, néanmoins, quelques disciplines qui sont caractérisées par une certaine autonomie, seulement partielle, et cela eu égard à leur objet particulier, tel qu'il se trouve à leur point de départ. L'objet de la philosophie ainsi conçue n'est ni un élément qualitatif, ni un élément quantitatif, ni aucun élément purement formel de la réalité, mais est constitué par l'aspect existencialo-global envisagé sous l'angle des raisons ultimes. En usant d'autres mots, on qualifiera cet aspect de „transcendental"²⁸. En effet, la philosophie, dans la compréhension que nous en avons proposée plus haut, entreprend de traiter d'un aspect de la réalité tel qu'il permette d'élucider la réalité tout entière d'une manière qui soit à la fois assurée et informative. Cet aspect embrasse tout ce qui existe, et il est nécessaire d'en tenir compte vu qu'il touche aux liaisons internes à l'existence qui ne peuvent pas se trouver dans les applications proportionnelles saisies dans la notion d'être. En faisant de pareil aspect son objet formel, la philosophie chrétienne se distingue de tous les domaines de connaissance qui font usage de la notion universelle d'être permettant d'exprimer les aspects nécessaires du seul contenu de tel ou tel être et non de l'être en tant qu'être, et, tout au plus, cette notion regarde seulement la classe des êtres desquels et pour lesquels elle a été abstraite. Les liaisons mentionnées plus haut peuvent aussi constituer le fondement des relations nécessaires d'existence à existence, pour autant qu'il se présente une analogie suffisante, comme, par exemple, l'analogie de causalité métaphysique. Toutes les relations de cette espèce appartiennent à l'ordre existentiel. Elles s'appuient, en effet, sur la relation d'essence à existence, telle qu'elle est saisie dans les choses mêmes. Les lois de la philosophie ainsi conçue ont une universalité absolue, car elles s'appuient finalement sur les relations des éléments constitutifs de l'être en tant

²⁸ Cf. S. Kamiński. *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, dans: *Studia z filozofii Boga*, t. I, p. 384; cf. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, pp. 86—100.

qu'être et embrassent, par conséquent, tout ce qui existe. La raison de leur universalité, c'est l'existence, c'est-à-dire l'aspect sous lequel est fondé ce qui existe et ne sont pas simplement décrites des qualifications qui, dans l'ordre de l'essence, sont caractéristiques des objets de l'univers²⁹.

Le choix porté sur cette version-là de la philosophie chrétienne n'est pas accidentel. Il est dicté par la conviction que les problèmes s'y présentent — et qui concernent, dans de nombreux cas, le monde, Dieu et l'homme — se présentent aussi dans le cadre de la révélation chrétienne comme de la théologie (laquelle constitue la rationalisation de celle-là) parce que, précisément, génétiquement parlant, la présence de ces problèmes se trouve uniquement liée à la conception de l'objet de cette philosophie et parce qu'en même temps la direction à emprunter pour résoudre ces problèmes, si l'on veut bien considérer la liaison rigoureuse qu'ils ont avec l'objet, ne s'y écarte en principe pas des caractéristiques qui sont les leurs quand on les appuie sur les données de la Révélation chrétienne³⁰. Il est difficile d'estimer pouvoir s'attendre à retrouver le même état de choses dans les autres conceptions que nous avons relevées au sujet de ce domaine de connaissance. Dans la philosophie chrétienne, interprétée comme nous venons de le faire, l'Absolu ne se manifeste ni comme mystère, ni non plus comme produit mystique ou comme objet issu du contenu de la Révélation, mais comme raison qui rend compte de la réalité donnée dans l'expérience, et, ce qui en rend compte sous un aspect existencialo-global. C'est précisément cet aspect qui indique quelle direction doivent prendre les analyses philosophiques et qui amène à la formulation d'une série de questions fondamentales. Pour répondre à certaines d'entre elles, on met au point des analyses qui conduisent finalement à affirmer l'existence de l'Absolu. Dans cette conception de la philosophie chrétienne, le problème de Dieu apparaît donc au cours du travail d'élucidation philosophique de la réalité, et constitue dès lors un problème intérieur à cette élucidation.

Dans le cadre de la philosophie chrétienne ainsi comprise, apparaît aussi le problème de l'existence de l'âme humaine. Il est explicitement mis au jour dans l'une des disciplines qui appartient à la théorie de l'être, et qui est appelée psychologie philosophique. Dans les domaines extra-philosophiques de connaissance, il est vrai, on parle de quelque chose d'analogue au concept d'âme.

²⁹ Au sujet de cette orientation de la philosophie chrétienne, voir A. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, pp. 38—50.

³⁰ Je l'ai montré sur l'exemple de la notion de Dieu, en confrontant la notion de Dieu qu'on trouve dans cette interprétation de la philosophie avec la notion de Dieu qu'on trouve dans la religion chrétienne. Voir mon article: *Możliwość teologii naturalnej*, *Studia Philosophiae Christianae* 13 (1977) cahier 2, pp. 238—253.

On ne peut pourtant parler en un sens propre de l'âme humaine que sur le terrain de la philosophie classique de l'homme. Tout comme pour le problème de l'absolu, quand il s'agit du problème de l'âme humaine, le domaine de connaissance qui convient à ce problème n'est pas indifférent. Il existe beaucoup de sciences qui traitent de l'homme. Celui-ci, en effet, comme tel, est un objet de considérations dans les sciences naturelles, humaines, philosophiques et même théologiques, mais le problème de l'âme n'apparaît qu'à partir du moment où sont remplies certaines conditions. Dans le cadre d'une analyse de l'homme, telle qu'elle se déroule, par exemple, sur le terrain de la psychologie qui répond aux types des sciences naturelles ou humaines, le problème de l'âme humaine n'intervient pas. Dans ces sciences, il n'est pas question de l'âme humaine, prise au sens propre, pour la bonne et simple raison que leur objet lui-même n'y autorise pas. La première de ces sciences, à l'issue des analyses qui y ont été menées sur l'homme, aboutit seulement à discerner dans l'homme des structures constantes ou, aussi, des composants biologiques qui entretiennent son équilibre dynamique. La seconde de ces sciences, au lieu de parler de l'âme, parle de la personnalité ou de l'objet des phénomènes psychiques. Dans l'une comme l'autre de ces sciences, les solutions sont en principe dictées par l'objet qui leur est spécifique, et, comme telles, ces solutions suffisent à résoudre la problématique qui s'enracine rigoureusement dans leur champ de recherches. En théologie, par contre, le problème de l'âme se présente dans les analyses qui y sont faites de l'homme, pour autant qu'on tire profit de la philosophie classique dans l'explication des textes révélés ou dans l'établissement d'une anthropologie théologique³¹.

Dans la psychologie philosophique, entendue comme discipline qui est partiellement autonome tout en appartenant à la théorie de l'être, le problème de l'existence de l'âme humaine apparaît à l'issue d'une analyse de la vie psychique de l'homme. La philosophie de ce type s'assigne pour objet l'élucidation finale de la structure intra-existentielle de l'homme. Le problème de l'âme apparaît ici comme le problème de la raison qui rend compte de ce qui est donné dans notre expérience, à savoir des actes qui concourent au tout de la vie psychique. Pour éclairer l'unité essentielle et la multiplicité des actes, on admet, à titre d'objet, l'âme humaine comme unique forme substantielle du corps, existant en soi d'une façon non parfaite³². Nous pouvons dire, en gros, que l'âme humaine se révèle ici comme une raison rendant compte de la structure intra-existentielle de l'homme.

³¹ Cf. S. Kamiński, *Metodologiczna problematyka poznania duszy ludzkiej*, dans: *Chrześcijaństwo żywych*, recueil collectif réalisé par Monseigneur B. Bejze, Warszawa 1976, -p. 143.

³² Cf. S. Kamiński, *ibidem*, p. 150.

Ainsi conçue, la philosophie de l'homme, prise à son point de départ, a pour objet, parmi les données de l'expérience, celles qui regardent la vie psychique de l'homme. Aucun point d'accès à cette discipline n'est fourni par la question de l'existence de l'âme humaine et l'âme humaine ne constitue pas l'objet des recherches de cette discipline, quand celle-ci en est au point de départ de ses analyses. C'est par une certaine spécification de l'objet qui est le sien à son point de départ que la philosophie se différencie de la métaphysique. Elle ne s'en distingue pourtant pas par l'objet formel qui, pour l'une comme pour l'autre, est un aspect existentiel, avec, néanmoins, cette différence qu'en psychologie il est traité de l'aspect existentiel de l'être humain tandis qu'en métaphysique il est traité de ce même aspect, mais tel qu'il est présent dans tout ce qui existe. C'est justement cet aspect existencialo-global de l'être humain qui permet que, d'un côté, l'on pose le problème de l'existence de l'âme humaine d'une façon naturelle, non artificielle, et que d'un autre côté, on le résolve d'une façon telle que la signification de l'appellation „âme humaine" puisse être regardée comme le répondant philosophique de la notion religieuse d'âme humaine.

Les données examinées plus haut paraissent attester qu'à la problématique de la philosophie chrétienne viennent concourir, entre autres, des questions fondamentales ayant trait à la vie religieuse de l'homme — notamment le problème de l'existence de l'Absolu-Dieu, le problème de l'homme et particulièrement de son âme — et que ces questions constituent des problèmes pleinement intérieurs à cette philosophie. Si ces questions peuvent revêtir pareil caractère, elles le doivent précisément à l'objet de la philosophie, tel que nous l'avons décrit plus haut, et surtout à son objet formel que constitue l'aspect existentiel de la réalité. Cet aspect décide aussi du fait que les solutions données à ces problèmes ne s'écartent pas, en principe, des données de la Révélation chrétienne, encore qu'il fassent partie d'un ordre entièrement différent du sien.

3. Les tâches de la philosophie chrétienne

L'expression „tâche d'une science" n'appartient pas à la classe des expressions univoques. C'est aussi bien pourquoi, avant de passer à la discussion directe des tâches de la philosophie chrétienne, il vaut la peine de consacrer quelques remarques aux termes mêmes de „tâches d'une science".

La connaissance scientifique, prise sous son aspect fonctionnel ou sous son aspect objectif, est de l'ordre d'un produit culturel constitué par l'homme, et, comme tout produit culturel, elle revêt un caractère de finalité. De cette propriété, elle est redevable à son producteur — l'homme. C'est, en effet, l'homme, qui, en produisant la connaissance scientifique, lui confère sa fin spécifique. C'est, en

un certain sens, cette fin qui est la cause de la formation, du développement et de la pratique de la science. A cet égard, on est encore en droit d'ajouter que les tâches que peut accomplir une connaissance scientifique lui sont transcendantes. En effet, en tant qu'oeuvre de l'homme, la science dépend, dans ses fins, des aspirations de l'homme. Dans beaucoup de cas, ces fins exercent une influence sur la nature même de la science, surtout sur son objet et sur sa méthode. On peut dès lors encore dire que, en tant qu'ensemble systématisé d'assertions, et donc en tant qu'elle est prise sous son aspect objectif, une science n'est pas toujours en mesure d'accomplir les fins que l'homme aurait voulu lui assigner. Les possibilités de voir se réaliser les tâches qui conviennent à une science prise comme système constitué, sont, en principe, dictées par la nature de cette science, et, au niveau de cette nature, outre les tâches, ce sont aussi l'objet et la méthode qui entrent en ligne de jeu.

A propos du sens des termes „fin de la connaissance scientifique”, il convient de remarquer que ce qui est désigné par ces termes peut être différemment saisi, et notamment selon les manières suivantes: 1° les motifs ou mobiles de s'adonner à la science, 2° la science elle-même comme résultat objectif auquel vise la procédure de production du savoir, 3° les fonctions que la science se doit d'assumer dans la vie humaine entendue au sens large³³. Dans chacun de ces trois cas, les termes „connaissance scientifique” sont pris dans le sens où ils désignent la science sous son aspect fonctionnel, et donc comme un certain ensemble d'opérations qui produisent le savoir, et non pas comme un système déjà constitué de propositions se rapportant à un domaine déterminé d'objets. En liaison avec la première distinction, il faut dire que les motifs pour s'adonner à la science peuvent être de nature très diverse. Ces motifs, quand on procède à une certaine généralisation, se laissent en principe grouper selon deux types: les motifs théoriques et les motifs pratiques. Il conviendrait de mettre au nombre des premiers l'intérêt porté à la connaissance pure, théorique et au nombre des seconds les intérêts et tendances d'ordre pratique. L'objet des intérêts intellectuels, théoriques, est la connaissance de la réalité, et sa compréhension à laquelle on parvient sans spécialement souligner quels sont, du côté du sujet s'adonnant à la science, les éléments pratiques, les éléments où, pour ainsi dire, est tiré de la connaissance et de la compréhension mêmes de la réalité ce qui en peut résulter pour la vie humaine. Quant à l'objet des intérêts pratiques, il devient une aspiration consciente à maîtriser la réalité et à l'infléchir de telle manière qu'elle se rende accessible à la réalisation de fins préalablement projetées et, pour le dire d'une façon générale,

³³ Cf. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, p. 154.

dictées par les situations concrètes liées aux besoins de la vie pratique. L'exercice de la science est alors directement guidé par les indications et directives pratiques. Dans l'un et l'autre cas, nous avons affaire à la satisfaction de besoins, avec cette seule différence que, dans le premier cas, il s'agit de besoins intellectuels et, dans le second, de besoins pratiques. Et c'est justement cette satisfaction bidirectionnelle des besoins de l'homme qui peut constituer l'une des sortes de tâches de la connaissance scientifique. Dans la seconde des significations que nous avons mentionnées à propos des termes „fin de la connaissance scientifique", la fin de la science constitue un ensemble ordonné d'assertions, et donc le résultat objectif des opérations de production du savoir, telles qu'elles sont conduites par l'homme. Lorsque quelqu'un projette de construire une théorie scientifique, on peut alors dire qu'il envisage la connaissance scientifique pour elle-même, et donc de manière désintéressée. Cela ne signifie pas qu'une telle connaissance scientifique ne puisse renfermer en elle des données devant servir à en tirer profit dans l'un ou l'autre domaine. Cela signifie seulement que le moment de faire usage de cette théorie est repoussé jusqu'à un plan ultérieur, dans le sens où il peut entrer en jeu à une étape postérieure, par exemple après que cette théorie sera construite. Lors des premières phases de sa construction, celle-ci ne se propose aucune fin pratique, et, en principe, se désintéresse de cet aspect des choses. La construction d'une théorie scientifique est libre, c'est-à-dire n'est directement orientée vers aucune autre fin que celle de l'enrichissement et de la mise en ordre du savoir. Enfin, revêtus d'une troisième signification, les termes „fin de la connaissance scientifique" sont employés pour désigner ce à quoi doit servir la connaissance scientifique ou pour désigner les fonctions qu'elle se doit d'assumer. Dans ce sens, il importe que le terme „fin" soit pris de façon très large. En effet, la connaissance scientifique peut servir à satisfaire les intérêts d'ordre intellectuel qui sont partagés par l'ensemble des hommes — ce sera là sa fonction purement théorique — et, en outre, peut jouer le rôle d'instrument permettant d'assurer la reconstruction de l'un ou l'autre domaine de la réalité ou, encore, peut aider à construire une manière rationnelle de voir le monde. Ces tâches se peuvent aussi laisser considérer comme des motifs, particulièrement à partir du moment où le terme „science" est compris dans sa dimension fonctionnelle.

Il faut cependant soigneusement souligner que les fonctions théoriques et pratiques de la connaissance scientifique ne s'excluent pas et peuvent se présenter simultanément. Si on ne les réduit pas au même dénominateur, c'est parce qu'il se fait qu'elles ne se laissent pas comparer dans les mêmes catégories. Pour avoir, à une première phase de l'élaboration de la science, choisi une première sorte de tâches, on n'en demeure pas moins autorisé, aux phases

suivantes, d'adopter un autre type de tâche³⁴.

Ainsi que chaque connaissance scientifique, la philosophie chrétienne, comprise dans le sens que nous avons indiqué, accomplit tant des tâches cognitives à caractère théorique qu'à caractère pratique. Les premières touchent à la satisfaction des besoins intellectuels et moraux de l'homme, les secondes se laissent ramener aux fonctions que la philosophie chrétienne remplit dans la vie humaine, entendue au sens large, en devenant un facteur qui, en un certain sens, joue un rôle d'organisateur de la vie individuelle et sociale de l'homme. L'une et l'autre de ces tâches, la philosophie chrétienne les accomplit en procurant à l'homme des solutions essentielles suffisamment fondamentales pour le pénétrer profondément. Il existe, en effet, toute une série de questions que l'homme s'est toujours posées et continue de se poser à propos de la réalité qui l'entoure et à propos de lui-même. Les formules qui suivent expriment ces questions tout en les concrétisant: „que signifie le fait que des objets existent?", „de quelle façon les objets existent-ils?", „existe-t-il ou peut-il exister d'autres catégories d'objets que ceux qui nous entourent?", „l'ensemble des objets est-il quelque chose de rationnel?, possède-t-il un sens ou une fin?", „peut-on, et en quel sens, parler d'essence, c'est-à-dire de ce qui est essentiel aux objets?", „trouve-t-on certaines nécessités dans la sphère de ce qui existe?", „la raison ultime, la cause de l'existence des objets, qu'est-ce?", et d'autres questions de ce genre. Pour ce qui est de l'homme, l'on peut également poser une série de questions analogues, par exemple: „quelle est la position de l'homme au milieu des autres êtres?", „constitue-t-il essentiellement une nouvelle catégorie de l'être?", „sa vie et son activité, son art, sa science, sa religion ont-ils un sens, et lequel et lié à quelle fin?", „quel est le terme ultime de ses tendances fondamentales, de sa poursuite du bonheur, de ses aspirations à posséder les biens assurés, qu'est-ce que la raison ultime de son existence?"³⁵.

Le fait de poser et d'entreprendre d'examiner cette sorte de questions est universellement reconnu comme quelque chose de tout à fait caractéristique de l'homme. Beaucoup de ces questions, en effet, ainsi posées tant à l'adresse de l'homme que du monde qui l'entoure, selon des modalités diverses, se laissent découvrir dans l'histoire du développement de l'esprit humain. Quand, dans le passé, il se les posait, l'homme cherchait à y répondre en appelant, suivant l'époque historique, ou bien à la connaissance courante, ou bien aussi, dans beaucoup de cas, à la connaissance scientifique. De nos jours, on sait qu'aucune de ces deux connaissances n'est en me-

³⁴ Cf. S. Kamiński, *ibidem*, p. 157.

³⁵ Cf. A. Stępień, *Wprowadzenie do metalizyki*, Kraków, 1964, pp. 26--27.

sure de fournir une réponse à une problématique de cette espèce. La première connaissance ne le fournit pas pour la bonne raison qu'elle sert en principe à des buts pratiques, mais qu'elle se présente comme un conglomérat de conceptions qui se caractérisent par leurs points de vue divers, qu'elle est, en somme, formée d'un mélange d'aspects dont on accentue les uns ou les autres en fonction des besoins, des circonstances et encore des conceptions auxquels donnent leurs caractéristiques des moments extracognitifs. La seconde connaissance ne le fournit pourtant pas non plus parce que, bien qu'elle soit, il est vrai, consciente, systématisée, méthodique et qu'elle élimine les moments extracognitifs, émotionnels, elle envisage des objets et des aspects de recherche tels que, dans leur sphère, il n'est pas possible de résoudre les problèmes que nous avons évoqués plus haut. En effet, les sciences particulières effectuent leurs recherches sur diverses classes d'objets qu'elles envisagent d'un côté soi-disant quantitatif, ne prenant en considération, à l'égard du qualitatif, que ce qui s'appelle, dans un sens large, trait caractéristique, qualification, structure ou relation. Il en résulte donc que les problèmes indiqués plus haut ne trouvent pas non plus place dans le cadre de ces sciences, dans le sens où ils ne se laissent même pas formuler à l'aide de l'appareil conceptuel en vigueur dans ces sciences ainsi que des méthodes propres à ces sciences. Les problèmes dont il est question, pour être conçus et résolus, exigent des domaines de connaissance qui soient à part des sciences particulières. Il doit s'agir alors d'une connaissance telle qu'elle se porte vers ce qui est fondamental et ultime dans ce qui fait l'objet des recherches et pour ce qui fait l'objet des recherches. En effet, les questions que l'homme vient à poser pour l'une ou l'autre raison et qui ne se laissent pas résoudre dans le cadre des sciences particulières, sont justement, si l'on considère leur contenu spécifique, de cette dimension-là. Or la connaissance dans laquelle pareille dimension de questions trouve sa place, c'est la philosophie dont la conception a été, du moins dans ses grandes lignes, formulée dès l'antiquité par Aristote et pleinement réalisée dans le courant de la philosophie de Thomas d'Aquin et de celle qui, par la suite, la continue, et que nous avons appelée ici philosophie chrétienne. La possibilité qu'elle a de donner une réponse aux questions ainsi posées se trouve rigoureusement liée à son objet, en tant qu'aspect dont nous avons déjà dit qu'il forme l'aspect existentiel de ce qui existe, et non pas, comme c'était le cas dans l'antiquité, l'aspect essentiel³⁶. Si l'on reconnaît que les réponses aux questions mentionnées plus haut et à d'autres qui leur sont analogues concourent

³⁶ C'est là une différence entre les conceptions qu'Aristote et Thomas d'Aquin se font de la philosophie, spécialement en ce qui regarde l'aspect de son objet.

à ce qu'on définit sous le nom de „vision du monde” — et on peut le reconnaître puisqu'elles expriment des convictions, des attitudes, des affirmations, des évaluations et des normes qui circonscrivent un tableau de ce qui existe et qui professent un mode de conduite à l'égard de soi et du milieu environnant³⁷, — on peut dire que la philosophie chrétienne constitue, dans le sens fort de ce mot, le fondement de la rationalité d'une telle vision du monde, et qu'en conséquence elle exerce une influence sur l'organisation de la vie humaine prise tant dans sa dimension individuelle que dans sa dimension sociale. Néanmoins, la dernière des tâches que nous avons mentionnées ici, la philosophie chrétienne l'assume d'une façon entièrement différente de celle des autres systèmes philosophiques. En effet, à l'encontre de l'utilitarisme de la pensée européenne, le rôle joué par la philosophie chrétienne ne se présente pas, dès le point de départ de celle-ci, comme celui de remplir une fonction de soutien et de mise en ordre individuels et sociaux. Si on définit quelquefois la philosophie chrétienne par les termes de *magistra vitae*, ce n'est pas parce qu'elle fournit aux individus et communautés les recettes pratiques de leurs conduites, mais parce qu'on estime que la première et la plus haute de ses tâches est l'acquisition du vrai et que sa mise en œuvre concerne la satisfaction des aspirations de création ou production d'un savoir³⁸. La rationalisation de la vision du monde n'est donc que l'une des fonctions pratiques de la philosophie. Hiérarchiquement parlant, elle est une tâche de second ordre, dans le sens où la philosophie chrétienne n'existe pas pour justifier la vision qu'un homme a du monde et, ensuite, exercer une influence sur la vie individuelle et sociale de cet homme, mais pour atteindre la vérité sur le monde et sur l'homme. La base sur laquelle existe la possibilité d'utiliser les solutions philosophiques pour rationaliser la vision que l'on a du monde, c'est la convergence de la thématique des questions que se pose l'homme qui est à la recherche d'une image totale de soi et du monde avec la thématique des questions de la philosophie chrétienne. Ce qui rapproche l'une de l'autre la vision du monde et la philosophie dont il est question, c'est précisément la similitude thématique de leurs questions. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là de deux domaines différents. Autre chose est de penser à une vision du monde, et autre chose est d'élaborer scientifiquement la philosophie. L'homme se trouve intéressé par les questions ultimes qui regardent l'existence, la sienne propre et celle du monde qui l'entoure. La philo-

³⁷ Cf. A. Stępień, *Filozofia jako ostateczna płaszczyzna dyskusji światopoglądowych*, Znak 19 (1967) p. 898.

³⁸ Sur le thème des tâches de la philosophie, voir aussi: S. Swieżawski, *Rola filozofii w poglądzie na świat*, Znak 10 (1958) pp. 619—621; S. Swieżawski, *O roli filozofii i niektórych jej typach*, Znak 9 (1957) pp. 2—18; A. Stępień, *Racjonalność katolicyzmu*. Wiąż 3 (1960) n° 7—8, pp. 27—28.

sophie fait l'analyse de l'être sous l'aspect de l'existence et s'engage dans une problématique qui, pour receler quelque analogie avec ce qui se fait lorsque l'on pense en vue d'acquérir une vision du monde, ne s'en appuie pas moins sur des considérants totalement différents. La source fondamentale de la problématique qui vise à constituer une vision du monde se trouve être l'homme lui-même, et ses centres d'intérêt que justifient des motifs parfois fort divers, mais toujours de nature psychologique. Par contre, la problématique de la philosophie chrétienne voit sa source et sa genèse fixées dans son objet lui-même et dans les aspects de cet objet. Ce sont là les deux éléments qui finalement décident de ce que des problèmes tels que ceux examinés plus haut puissent être posés au niveau des principes.

Dans un sens analogue, on peut parler d'une autre tâche pratique de la philosophie chrétienne: sa mise à profit dans le processus de rationalisation de la foi religieuse. C'est là une fonction qui se trouve reconnue à la philosophie depuis les temps les plus reculés. Au cours des premiers siècles du christianisme, le terme „théologie" désignait l'interprétation rationnelle — comprise dans un sens large — de la Révélation. De là vient que la philosophie s'est aussi vue assigner une tâche telle que celle décrite par la dénomination d'*ancilla*. Comme on le sait, des interprétations de cette sorte ont été réalisées à cette époque-là en appliquant à la Révélation des éléments empruntés à la philosophie ou bien platonicienne ou bien néoplatonicienne. Les emprunts faits à ce type de philosophie ont été motivés en faisant valoir que la langue de cette philosophie se trouvait être la langue la plus proche qui soit du contenu de la Révélation. C'est ainsi que procédèrent les premiers apologistes et saint Augustin, lesquels, dans bien des cas, mêlèrent l'ordre philosophique avec l'ordre théologique. Les théologiens ultérieurs se montrèrent à cet égard, leurs continuateurs. Thomas d'Aquin, lorsqu'il élabore sa théologie, tire pleinement profit de la philosophie, tout en veillant à maintenir l'ordre théologique distinct de l'ordre philosophique. On parle ici d'un „maintien de la distinction des ordres" puisque, pour Thomas d'Aquin, la théologie se trouvait située dans un ordre qui est au-delà de l'ordre scientifique. Bien qu'en considérant la théologie dans son rapport avec les autres sciences Thomas d'Aquin l'ait défini en usant du terme „la plus haute", il entendait néanmoins toujours que cette „supériorité" prenait place dans un ordre différent de celui des sciences. Il en résulte aussi que, d'après Thomas, le rapport que peut avoir la théologie avec les autres sciences, et, parmi celle-ci, avec la philosophie, n'est pas de la même espèce que, par exemple, le rapport que peut avoir l'une de ces sciences avec une autre. Cette tradition qui tire profit de la philosophie en théologie, elle a persisté jusqu'à nos jours. A l'époque contemporaine, tout comme durant les siècles

précédents, la liaison étroite, introduite en théologie, entre savoir naturel et savoir surnaturel entraîne le plus souvent élaboration et reconstruction rationnelles des événements surnaturels. Au moyen-âge, ce fut la rationalisation philosophique de la Révélation; au cours des siècles suivants, et spécialement au dix-neuvième siècle, on trouve encore une rationalisation, mais de type naturel, selon le modèle des sciences de la nature, et c'est la rationalisation scientifique; et maintenant ce qui se fait dans ce domaine s'appelle rationalisation humaniste ou philosophique. Pour ce qui est de la rationalisation humaniste, on peut distinguer des variétés telles qu'historicisme, sociologisme, et psychologisme, et, pour ce qui est de la rationalisation philosophique, des variétés telles qu'existentialisme, structuralisme, sémiologisme et praxisme³⁹. Dans une telle situation, on est amené à se demander non plus tant s'il convient d'utiliser la philosophie en théologie, mais plutôt quelle philosophie il convient d'y utiliser. Or on propose souvent de prendre comme critère la facilité qu'un langage philosophique peut revêtir pour l'homme contemporain qui en est le destinataire. Mais il ne semble pas qu'un tel critère soit suffisant, surtout en considérant le fait qu'il résulte de l'utilisation de la philosophie en théologie que la philosophie pénètre très profondément au travers de la théologie. La théologie tire profit de la philosophie dans des étapes telles que la formation de son appareil conceptuel, la recherche des conclusions théologiques et même la systématisation des affirmations théologiques. Le critère de convenance ne devra donc pas tant être la facilité du langage, vu en fonction du destinataire, que le point de vue du contenu d'une philosophie, et ce parce que l'utilisation dont il est question n'est, en un certain sens, rien d'autre qu'une adaptation d'une discipline par une autre. Le critère présidant au choix d'une philosophie doit donc être que cette philosophie comporte des solutions s'accordant préalablement avec la Bible, quant à la vision de la réalité, et que cette philosophie ne se heurte pas à la Bible, pour ce qui est du caractère de sa connaissance⁴⁰. La première exigence implique que la philosophie dont doit tirer parti la théologie ne soit ni athéiste ni relativiste. Quant à la seconde, elle implique que la philosophie ne soit pas irrationaliste. Et tel est justement le cas de la philosophie chrétienne.

De même que, dans le cas du rapport de la philosophie chrétienne avec une vision qu'on a du monde, c'était la convergence thématique de la problématique qui justifiait l'exercice d'une fonction de rationalisation, ainsi, dans le cas du rapport de la philo-

³⁹ Cf. S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne uwagi o teologii*, dans: *Teologia nauką o Bogu. Kongres teologów polskich 1976 r.*, Kraków 1977, p. 45.

⁴⁰ Cf. S. Kamiński, *Aparatura pojęciowa teologii a filozofia*, *Znak* 19 (1967) pp. 888—896.

sophie chrétienne avec la foi religieuse ou avec la théologie, le principe qui fonde la possibilité de tirer parti, surtout en théologie, de la philosophie, c'est également l'analogie convergente thématique de la problématique de la philosophie chrétienne avec celle de la foi religieuse et avec celle de la théologie. Comme dans le cas précédent, les sources de ces problématiques sont pourtant tout à fait autonomes et génétiquement indépendantes l'une de l'autre. La problématique de la philosophie chrétienne apparaît dans le cadre d'un effort philosophique pour analyser la réalité en un aspect adéquat et d'une manière adéquate. Génétiquement parlant, il s'agit d'une problématique qui est liée à la seule nature de cette philosophie. Quant à la problématique de la foi religieuse, elle est liée, génétiquement parlant, à la Révélation chrétienne, et la théologie, pour ce qui est de sa genèse, se trouve liée à la nature de la théologie. Dès lors, on voit aussi que le rôle de servante joué par la philosophie chrétienne vis-à-vis de la théologie trouve finalement sa justification dans la nature même de cette philosophie, c'est-à-dire dans l'objet, dans l'aspect et dans la méthode d'analyse qui sont les siens. Le caractère et l'aspect de l'objet décident du caractère non-athéiste et du caractère non-relativiste de cette philosophie, tandis que son type d'analyse la fait ranger parmi les types non-irrationalistes de philosophie. C'est bien pourquoi il peut être fait usage de cette philosophie tant en théologie que dans le processus d'une rationalisation de la foi religieuse. A son tour, tout cela montre, sans équivoque possible, que le rôle de servante joué par la philosophie chrétienne à l'égard de la théologie n'est ni une tâche qui apparaîtrait dès son point de départ, ni une apologétique de la foi, ni une entreprise dont la constitution résulterait de besoins dictés par la foi religieuse ou la théologie. Il ne s'agit pas non plus d'un système philosophique que les chrétiens auraient, pour tel ou tel besoin, choisi parmi les nombreuses orientations philosophiques dont ils auraient disposé. Comme telle, la philosophie chrétienne constitue un type spécifique de connaissance de la réalité et, si elle peut, jusqu'à un certain degré, être utilisée par la théologie chrétienne, c'est en raison de la proximité de ses solutions propres et des solutions présentées par la théologie.

Il apparaît que ce n'est pas seulement la problématique de base de la philosophie chrétienne qui se trouve liée, le plus étroitement qui soit, à l'objet de cette philosophie — laquelle ne renferme pas de problèmes qui, à l'un ou l'autre point de vue, lui soient, dans leur relation avec elle, extérieurs ou imposées de l'extérieur — mais qu'en outre ce sont les tâches — qui revêtent tantôt un caractère théorique et tantôt un caractère pratique — qu'on peut, en principe, assigner à cette philosophie qui se trouvent, elles également, dictées par son objet ou par le type de connaissance qui en dépend à un certain degré.