ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XVI, zeszyt 1 — 1968

Biblioteka Uniwersytecka KUL
1000743016

GEORGES KALINOWSKI

LE CHRÉTIEN ET LA PHILOSOPHIE

UNE CONTRIBUTION A LA THEORIE DE LA PHILOSOPHIE CHRETIENNE

INTRODUCTION

La philosophie chrétienne ne cesse de susciter débats et controverses [1]. Son nom serait-il une simple *contradictio in adiecto*? Que signifie-t-il ou que doit-il signifier? Et que désigne-t-il ou que doit-il désigner s'il n'est pas un nom vide? Autrement dit, la philosophie chrétienne existe-t-elle? Est-elle une réalité historique? [2] Peut-être y a-t-il même plusieurs philosophies chrétiennes... [3] Alors qu'est-elle ou que sont-elles? En quoi diffère(nt)-t-elle(s) de la philosophie non-chrétienne? D'autre part, qu'est-ce qui différencie, le cas échéant, ses diverses formes? Mais est-elle seulement possible? De nombreux philosophes de toute enseigne,

---

1 L'on sait bien comment le célèbre débat des années trente, ouvert par E. Bréhier (*Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, „Revue de Métaphysique et de Morale", (1931) 133—162) et E. Gilson (*La notion de philosophie chrétienne*, „Bulletin de la Société Française de Philosophie", (1931) 37—93) a rebondi vingt ans plus tard en passant du singulier au pluriel (le cahier n-o 10 de „Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français" porte le titre significatif de Philosophies Chrétiennes). Il n'est point clos. Le dossier de la philosophie chrétienne s'enrichit sans relâche de nouvelles pièces. Citons à titre d'exemple: André Naud, *Le problème de la philosophie chrétienne*, Montréal 1960; Bernard Montagnes, *Le philosophe en condition chrétienne*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", (1961) 714—720; id., *La philosophie et le christianisme*, o. c. (1963) 401—419; François Masai, *Les controverses sur la philosophie chrétienne. Remarques historiques et critiques*, „Logique et Analyse", n. s., 6 (1963) 491—539.

2 C'est surtout E. Gilson qui s'est chargé de donner une réponse affirmative à cette question. Outre sa communication à la Société Française de Philosophie (voir supra note 1), il importe de citer *Autour de la philosophie chrétienne*, „La vie intellectuelle", 5 (1933) 404—424 et surtout *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932[1] et 1944[2]. Ses histoires de la philosophie chrétienne (E. Gilson u. Ph. Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie, von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Wien—Zürich, 1937 et E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1954) ont cependant eu un précurseur que l'auteur de *L'Esprit de la philosophie médiévale* cite lui-même (o. c., 2-e éd., p. 14, note 2), à savoir H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, Paris, Ladrange, 1848.

3 Voir „Recherches et Débats", n-o 10 „Philosophies Chrétiennes", cités plus haut, note 1.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA K.U.L.
50862 III

parfois aussi éloignés les unes des autres que Léon Noël et Martin Heidegger [4], le contestent.

Toutes ces questions ont déjà été maintes fois discutées. Partant, si quelqu'un ambitionnait aujourd'hui une étude exhaustive de la philosophie chrétienne, il serait obligé de tenir compte d'une bibliographie toujours plus abondante [5] et le résultat de son travail ne serait pas un article mais assurément un gros volume. Par bonheur l'intention de l'auteur d'une contribution à des mélanges doit être nécessairement plus modeste. Aussi ne chercherons-nous ni l'érudition ni la complétude, mais nous limiterons-nous à esquisser à grands traits une réponse aux trois questions suivantes s'insérant dans l'ensemble de la problématique de la philosophie chrétienne: (I) le chrétien doit-il toujours croire à l'existence de Dieu? (II) peut-il jamais être philosophe? et, dans l'affirmative, (III) que lui apporte la philosophie, à lui en tant que chrétien bien entendu?

Ces trois questions ne sont pas choisies au hasard: elles s'enchaînent et se complètent de manière à conférer à leur examen conjoint l'unité indispensable à tout discours cohérent. La première est une interrogation sur le caractère, naturel ou surnaturel, de la connaissance de l'existence de Dieu par le chrétien. Or, le problème de Dieu — abstraction faite de sa solution rationnelle objectivement justifiée — étant un problème par excellence philosophique, si le chrétien était forcé de croire, par un acte de foi surnaturelle, à l'existence de Dieu, il ne pourrait pas être philosophe. En vérité, la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique (car depuis la séparation des sciences d'avec la philosophie antique et médiévale ce qui reste de celle-ci et continue à porter son nom n'est que métaphysique), en vérité, dis-je, la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique — n'en déplaise à Kant et ses partisans — est savoir et non croyance, savoir naturel, rationnel. Même si la réponse à la première question se révèlait négative, il resterait encore à vérifier si l'at-

---

[4] En reprenant pour son compte la conclusion d'Emile Bréhier (*Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, voir plus haut note 1), Mgr Noël proteste: „[...] en ce sens 'il n'y a pas plus de philosophie chrétienne qu'il n'y a, comme on l'a dit, de physique ou de chimie ou de géométrie chrétienne' " (L. Noël, *La notion de philosophie chrétienne*, „Revue néoscolastique de philosophie", 37 (1934) 337—344). De son côté Martin Heidegger affirme: „'Une philosophie chrétienne' est un cercle carré ou un malentendu" (M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967², traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn (collection „Classique de la philosophie")).

[5] On la trouve principalement dans E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (voir supra note 2), A. Naud, *Le problème de la philosophie chrétienne* (voir supra note 1) et F. Masai, *Les controverses sur la philosophie chrétienne* (voir supra note 1).

titude générale du chrétien envers les dogmes de sa religion, attitude qui est celle d'un croyant par un acte de foi surnaturelle, ne l'empêche pas radicalement d'être philosophe. La troisième question ne surgit que si le chrétien apparaît capable de philosopher. En effet, on peut alors se demander ce qu'il en retire en tant que chrétien pour sa vie religieuse. Cette question est en réalité plus complexe qu'elle n'en a l'air à prime abord. Car la pluralité historique des philosophies est un fait. Il importe donc de savoir si toute philosophie est capable d'aider à la vie religieuse chrétienne et, dans le cas où plusieurs types de philosophie s'avéraient susceptibles d'enrichir la vie spirituelle du chrétien, lequel s'y prête le mieux. Car alors on serait parfaitement en droit de qualifier la philosophie en question de chrétienne, par métonymie seulement bien entendu et sans exclure tous les autres sens attribués en fait — ou simplement attribuables — à ce terme.

I. LE CHRETIEN DOIT-IL CROIRE, EXPLICITEMENT ET A TOUT MOMENT, A L'EXISTENCE DE DIEU?

Nous aborderons cette question par le biais d'une discussion avec Etienne Gilson qui se prononce pour la nécessité de la foi surnaturelle en l'existence de Dieu chez tout chrétien que celui-ci soit ou non philosophe. L'éminent historien de la philosophie y insiste tout particulièrement dans les deux ouvrages parus en 1960: *Introduction à la philosophie chrétienne* et *Le philosophe et la théologie* [6]. Comme le reste de l'immense oeuvre gilsonienne — surprenante par ses dimensions, sa richesse et son importance tant philosophique qu'historique — les deux volumes évoqués plus haut sont d'une profondeur et d'une exactitude remarquables. Par ailleurs, l'auteur du présent article n'a jamais caché ni son admiration pour le Philosophe de la Chrétienté ni ce qu'il doit personnellement à la fréquentation des nombreux écrits gilsoniens. Il se trouve néanmoins amené à se demander si le plus grand (avec Jacques Maritain) connaisseur actuel de saint Thomas d'Aquin — et son meilleur interprète jusqu'ici, semble-t-il — ne prend pas trop à la lettre le texte de *De veritate* où l'Aquinate paraît donner raison à la thèse gilsonienne.

Relisons donc ce texte. Il figure dans le corps de l'article 11 de la question XIV de *De veritate*. Saint Thomas cherche à répondre dans cet article à la question de savoir s'il est nécessaire de croire en certaines vérités de manière explicite. Sa réponse est affirmative. Mais il n'y a que deux vérités qui doivent être crues explicitement par tout le

[6] E. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960; id., *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960 (collection „Le Signe").

UNIWERSYTECKA

monde. Elles sont indiquées par saint Paul: „Car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait rémunérateur de ceux qui le cherchent". Et le Docteur Commun de conclure: „Par conséquent chacun est tenu de croire explicitement, et en tout temps, que Dieu existe et qu'il exerce sa providence sur les choses humaines" [7]. Etienne Gilson reproduit ce texte dans *Introduction à la philosophie chrétienne* et soutient à son tour: „Toute notre connaissance théologique de Dieu commence donc par un acte de foi en la révélation, faite par Dieu lui-même, de sa propre existence" [8]. Ajoutons que la révélation en question fut faite à l'humanité en la personne de Moïse, du moins de l'avis d'Etienne Gilson qui écrit à ce propos: „[...] il [sc. Moïse] a vu l'essence même de Dieu [...] C'est dans cette vue face à face de l'essence divine que Moïse a vu que Dieu existe [...]" [9].

Que doit-on penser de l'argumentation de saint Thomas et de l'argumentation d'Etienne Gilson? Afin de se faire une opinion sur elles, il faut se rappeler ce qu'est la foi au sens propre du terme. La foi est l'acte conjoint de l'intellect et de la volonté par lequel nous tenons pour vrai ce que quelqu'un nous dit. Lorsque c'est Dieu qui nous parle ou quelqu'un qui s'adresse à nous au nom de Dieu et mandaté justement par lui, notre foi est surnaturelle: une grâce divine spéciale, personnelle quoique en réalité offerte à tout homme se trouvant en face de la parole de Dieu, est indispensable pour que notre intellect et notre volonté puissent opérer leur adhésion au message divin, direct ou indirect, et reconnaître son contenu pour un jugement vrai. Lorsque c'est un homme qui nous parle, sans être en la circonstance un messager de Dieu, notre foi est simplement naturelle. Naturelle ou surnaturelle, la foi en tant que l'acte d'un homme, animal raisonnable, doit être rationnelle et non irrationnelle. Elle est rationnelle, lorsque nous avons une raison suffisante pour admettre la véridicité de celui qui nous parle. Dans le cas d'un homme sa véridicité est garantie par sa compétence d'une part, par sa valeur morale de l'autre. La véridicité de Dieu est impliquée par sa perfection absolue. Mais pour accomplir un acte rationnel de foi surnaturelle il faut savoir que Dieu existe et qu'en raison de sa perfection il est capable de parler aux hommes et incapable de se tromper et de les tromper. C'est la thèse bien connue de la théorie des *praeambula fidei*. Si Moïse n'avait pas eu une connaissance rationnelle, naturelle de l'existence de Dieu et de son essence, de sa perfection, il n'aurait pu croire de manière à la fois rationnelle et surnaturelle la parole entendu

---

[7] S. Paul, *Epître aux Hébreux*, 11, 6; S. Thomas d'Aquin, *De veritate*, 14, 11.

[8] E. Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 17.

[9] Id., o. c., p. 15 ss.

à l'Horeb. La même chose vaut pour tout homme, après comme avant Moïse, à qui un message divin, direct ou indirect, est adressé. On a l'impression qu'Etienne Gilson n'en tient pas suffisamment compte.

Il est vrai que l'éminent thomiste voit dans l'acte de foi en la révélation, faite par Dieu lui-même, de sa propre existence, le commencement de la connaissance théologique de Dieu alors qu'il s'agit pour nous de savoir si la connaissance philosophique de Dieu est conditionnée par la foi en l'existence de Dieu révélée à l'humanité par Dieu lui-même. Néanmoins l'objection que nous nous permettons d'adresser à la thèse gilsonienne serait réellement une simple *ignoratio elenchi,* si le Philosophe de la Chrétienté ne répétait pas inlassablement que le chrétien ne peut pas être un philosophe comme les autres, qu'il ne lui est possible de philosopher autrement que dans la foi, que chez lui la foi précède dans le temps et conditionne sur le plan noétique la philosophie, que lorsqu'il se met à démontrer en philosophe l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme ou une autre vérité de ce genre, il y a longtemps que les jeux sont faits [10].

Le Maître a parfaitement raison: le chrétien ne peut pas être un philosophe comme les autres; très certainement il philosophe, en un certain sens, dans la foi; sa philosophie subit l'influence de sa foi. Mais à notre avis cette influence est extérieure et ne supprime pas l'autonomie de la philosophie en tant que savoir rationnel naturel. Qui plus est, bien que, dans la très grosse majorité des cas, le chrétien soit croyant avant de devenir philosophe, en soi, sur le plan noétique, c'est la philosophie, par ses *praeambula fidei,* qui précède et conditionne cognitivement la foi et non pas l'inverse. On le verra mieux à l'examen de la deuxième question.

Mais avant il reste à interpréter le texte de saint Thomas invoqué par Etienne Gilson à l'appui de sa thèse. Dit-il vraiment ce que l'éminent thomiste lui prête? Il est difficile, pour ne pas dire franchement impossible, de l'admettre. Car la thèse des *praeambula fidei* est une thèse de l'Aquinate, mise au point par sa définition des rapports entre la raison et la foi, évoquée plus d'une fois dans la même *Quaestio disputata de veritate* [11]. Il y aurait, pensons-nous, une contradiction entre le

---

10 Id., *Le philosophe et la théologie*, p. 16.

11 Voici quelques textes de *De veritate* pris presque au hasard: „[...] de Deo non est fides quantum ad id quod naturaliter de Deo est cognitum, sed quantum ad id quod naturalem excedit cognitionem" (14, 9, ad 5); „[...] Deum esse unum prout est demonstrativum, non dicitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem sicut et gratia naturam" (14, 9, ad 8); „[...] Deum esse non est articulus fidei, sed praecedens articulum fidei; [...]" (10, 12, ad 5). Cet enseignement se trouve résumé dans la *Somme de Théologie:* „[...] Deum esse, et alia huiusmodi, quae per rationem naturalem

texte en question dans son interprétation gilsonienne et le rôle de préambule de foi attribué sans hésitation par le Docteur Commun à cette connaissance rationnelle (naturelle) de l'existence et (dans une certaine mesure) de l'essence (perfection) de Dieu dont la possibilité est affirmée par le célèbre passage de *l'Epître aux Romains* (1, 19-20). L'auteur d'*Introduction à la philosophie chrétienne* essaie d'esquiver l'objection en invoquant la distinction, parfaitement justifiée lorsque réduite aux dimensions convenables, entre le Dieu des Philosophes et le Dieu des Patriarches et des Prophètes. Cependant son argumentation ne paraît pas convaincante. Car nous avons affaire en fin de compte au même Dieu dans les deux cas. Saint Paul n'écrit-il pas: „Ou alors Dieu est-il le Dieu des Juifs seulement, et non point des païens? Certes, également des païens, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu [...]?" [12] La distinction est pertinente parce qu'on peut connaître divers aspects de l'essence divine: le philosophe la connaît — plutôt négativement que positivement d'ailleurs [13] — comme l'essence de la cause première de tout être donné dans notre expérience (pour employer, en la circonstance, la formule par laquelle E. Gilson définit très adéquatement la métaphysique [14]); le croyant voit par contre la sainte Trinité désireuse de partager, par amour, sa vie divine avec tous les hommes. Mais il n'y a pas d'aspects à distinguer dans le simple fait de l'existence divine. Dieu existe. On le sait — par la raison ou par la foi, peu importe — ou on l'ignore. Que la très grosse majorité des hommes admettent l'existence de Dieu par un acte de foi naturelle ou surnaturelle est hors de question. L'essentiel — du point de vue qui est le nôtre dans cette discussion — est que l'homme, à qui sa raison apprend l'existence de Dieu, connaît l'existence de celui qu'on appelle par ailleurs tantôt le Dieu des Philosophes tantôt

---

nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom., I, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos: sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile" (I pars, II, 2, ad 1). Rappelons aussi, à toutes fins utiles, le texte suivant. „[...] impossibile est quod de eodem sit fides et scientia. [...] Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicuius; quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quae de Deo demonstrativi sciri possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum, et huiusmodi; et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes, et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt; sed *impossibile est quod sint ab eodem scita et credita*" (*De veritate*, 14, 9, corpus articuli in fine; c'est nous qui soulignons).

12 S. Paul, *Epître aux Romains*, 3, 29.

13 Voir à ce sujet l'admirable article de Jacques Maritain, *Sur la doctrine de l'Aséité divine*, „Nova et vetera", XLII (1967) 189—206 (paru d'abord dans „Medieval Studies" (Toronto), V (1943) 39—50).

14 E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Charles Scribner's Sons, 1937, p. 308.

le Dieu des Patriarches et des Prophètes pour exprimer par ces vocables ce qu'on en sait et l'attitude qu'on prend — ou qu'on doit prendre — envers lui, savoir et attitude qui ne sont point les mêmes chez le philosophe en tant que philosophe et chez le croyant en tant que croyant.

Impossible, semble-t-il, de suivre la thèse d'Etienne Gilson. Mais impossible aussi d'attribuer à saint Thomas une contradiction manifeste. Sommes-nous donc dans une impasse? On n'en a pas l'impression. Car pour sortir de l'embarras ne suffit-il pas de ne pas prendre à la lettre le texte en question et d'en adopter une interprétation inspirée par l'esprit de la philosophie thomiste? En effet, tout malaise se dissipe si l'on lit: „Par conséquent chacun est tenu de croire, explicitement et en tout temps, que Dieu existe [...]" en sous-entendant: „s'il n'est pas parvenu à connaître l'existence de Dieu par la raison naturelle".

II. LE CHRETIEN PEUT-IL ETRE PHILOSOPHE?

La recherche d'une réponse à cette question prendra également la forme d'une discussion, discussion avec François Masai, auteur d'un intéressant article *Les controverses sur la philosophie chrétienne* [15].

Après avoir évoqué, d'une part, la mémorable polémique au sujet de la philosophie chrétienne, déclenchée en 1931 par Emile Bréhier et Etienne Gilson [16], et, de l'autre, l'histoire du vocable „philosophie chrétienne" chargé au cours des siècles des significations les plus diverses [17], François Masai s'écrie: „Or là est toute la question: un fidèle peut-il réellement philosopher?" [18]. Sa réponse est nette: le chrétien ne peut pas être philosophe sans se renier et s'exclure en fait de la communauté des croyants. Car la philosophie exige d'après l'éminent rationaliste belge une pensée libre s'exprimant par la critique, le doute et la mise en question non feints mais réels, vécus par le chercheur dans l'intimité de son activité intellectuelle créatrice, le faisant passer effectivement par l'angoisse du doute authentique. Aussi la seule philosophie méritant l'épithète de chrétienne pourrait être la philosophie des non-croyants qui utiliseraient, comme hypothèses philosophiques à vérifier, des dogmes chrétiens. La prétendue philosophie chrétienne des croyants n'est par contre qu'une partie de la théologie, notamment l'apologétique chré-

---

15 Voir supra note 1.

16 Voir supra note 1.

17 Voir par exemple J. Leclercq OSB, *Pour l'histoire de l'expression 'Philosophie chrétienne'*, „Mélanges de science religieuse", IX (1952) 221—226; id., *Maria christianorum philosophia*, o. c., XIII (1956) 103—106. Voir également F. Masai, *Les controverses sur la philosophie chrétienne.*

18 F. Masai, o. c., p. 513.

tienne ou la critique théologique de la philosophie, sinon une partie de la théologie proprement dite, qui — pour une raison ou pour une autre — ignore son vrai nom ou n'ose le dire.

L'argumentation de François Masai semble logique et pertinente. Mais résiste-t-elle à la réflexion? A méditer sa définition de la philosophie ne la trouve-t-on pas trop personnelle, pour une part subjective, voire arbitraire? Ainsi lorsque notre auteur écrit vers la fin de son article: „Si Aristote a eu raison de placer le commencement de la science dans le fait de s'étonner, c'est dans celui de douter, de critiquer, en un mot de penser librement, qu'il faut mettre le principe de la philosophie" [19], ne sacrifie-t-il pas trop à Descartes, à Kant et aux encyclopédistes? Ne faut-il pas placer au commencement de la philosophie l'étonnement et l'éblouissement d'une intuition initiale plutôt que le doute et la critique? Entre parenthèses, l' ἐπιστήμη d'Aristote, prise au sens large, étant, *in nuce,* aussi bien philosophie que science dans l'acception moderne de ces termes, l'étonnement est d'après le Stagirite à l'origine tant de l'un que de l'autre savoir. Et lorsque F. Masai exige du philosophe un doute authentique — et non pas seulement méthodologique — réellement vécu et allant jusqu'à l'angoisse, n'introduit-il pas dans la définition de la philosophie un élément qui lui est étranger, un facteur psychologique qui la dénature? Car enfin, comme l'a excellemment dit Mgr Noël en utilisant la distinction husserlienne entre les objets connus, les actes cognitifs et les idées constituant la connaissance (le savoir), la philosophie est un enchaînement objectif d'idées et non un enchaînement d'actes du philosophe [20]. Une autre remarque du rationaliste belge est par contre parfaitement juste: ne peuvent être tenues pour philosophiques que les thèses rationnellement justifiées de manière purement naturelle. Mais M. Masai n'en reste pas là. Il prétend qu'il est impossible d'apprécier la force contraignante de l'argumentation employée en vue de la justification rationnelle d'une thèse philosophique lorsqu'on connaît la vérité de cette dernière par la Révélation. Rien de plus gratuit et de moins convaincant que cette affirmation. En outre elle se trouve rattachée à une notion de dogme inopportunément large Car quelles sont en fin de compte les vérités révélées susceptibles d'être prises en considération par le chrétien qui se met à philosopher? Dieu existe, l'âme humaine est spirituelle et partant immortelle, l'homme est libre, il doit respecter la vie et les biens d'autrui etc. Or ces vérités sont bien révélées, mais ne sont pas des dogmes à proprement parler. Tout dogme est une vérité révélée, mais toute vérité révélée n'est pas un dogme. Seules les vérités révélées dépassant la raison humaine incapa-

19 Id., o. c., p. 538.

20 L. Noël, *La notion de philosophie chrétienne,* p. 340.

ble de découvrir et justifier sont des dogmes au sens propre du terme. Encore faut-il qu'ils soient formulés par le pape avec ou sans la collaboration du concile. Or est-on vraiment dans l'impossibilité de sentir la force contraignante d'une argumentation prétendant justifier rationnellement l'une de ses vérités qui sont à la portée de la raison humaine — l'histoire de la philosophie non-chrétienne le prouve — mais que Dieu a tout de même révélées aux hommes, guidé par son amour vers eux, pour les aider de cette manière à atteindre leur but, parce qu'on sait, en tant que chrétien, que ces vérités sont justement révélées? La réponse négative n'est point prouvée par M. Masai et elle paraît à tout le moins fort improbable. Qui plus est, comme nous avons essayé de le montrer dans le paragraphe précédent, la connaissance rationnelle naturelle de l'existence de Dieu, l'un des préambules de la foi — nous allons y revenir — est l'une des conditions de l'adhésion à la Révélation et non l'inverse. Ce fait est d'une importance capitale pour notre problème. Car il prouve que le chrétien qui philosophe connaît au cours de son existence ce doute réellement vécu allant jusqu'à l'angoisse dont parle François Masai et dont celui-ci fait le critère de l'authentique philosophie, doute qui se manifeste chez le chrétien précisément à propos de la thèse philosophiquement la plus importante, à savoir la thèse de l'existence de Dieu. C'est l'évidence même chez ceux qui se font baptiser à l'âge adulte. Mais cela est vrai également pour tous les autres chrétiens, baptisés à leur naissance et qui tiennent leur foi de leur milieu, lorsqu'ils cherchent à vivre leur religion sciemment, sérieusement et rationnellement. Et c'est parmi eux que se recrutent les chrétiens-philosophes. En vérité, ils traversent tous, tôt ou tard, une crise de croissance spirituelle qui est précisément une crise de foi. Ils se retrouvent alors dans la situation des adultes non-croyants sur le point de se convertir au christianisme. Ils critiquent la foi reçue, comme le veut François Masai, réellement, à fond; ils en doutent jusqu'à l'angoisse. Ils mettent en cause l'existence même de Dieu. Et s'ils finissent par remplacer leur foi enfantine rejetée à jamais par une foi nouvelle, la foi adulte, c'est parce qu'ils ont rationnellement justifié, de manière naturelle bien entendu, les préambules de cette foi, en premier lieu l'existence de Dieu et sa perfection rendant possible le fait de la Révélation et véridique la parole de Dieu. Les exigences de notre rationaliste envers le philosophe chrétien, en dépit de ce que nous avons cru devoir en dire plus haut, se trouvent donc ainsi satisfaites. Mais pour s'en rendre compte il ne faut pas considérer le chrétien de manière statique, comme un être hors du temps ou qui n'évolue pas, mais de façon dynamique, le voyant changer dans le temps et tenant compte de ce fait fondamental. Certes, ce doute dont nous parlons, aussi sincère, profond et réellement vécu qu'il

soit, ne dure qu'un laps de temps si l'homme en question parvient à le surmonter. Néanmoins il suffit, à notre avis, pour garantir l'authenticité de la philosophie du chrétien. M. Masai devrait l'admettre à moins qu'il n'exige du philosophe le doute perpétuel, parce que déséspéré, de l'agnostique enfermé sans issue dans son *ignoramus et ignorabimus.* Mais notre auteur ne va pas jusque là, si nous l'avons bien compris: il se veut rationaliste mais non agnostique. Et comme le chrétien-philosophe est aussi bien rationaliste que croyant, on doit dire — nonobstant une certaine influence de ses croyances religieuses sur sa philosophie, influence dont il sera encore question et qui n'est pas de nature à enlever à la philosophie du chrétien son caractère proprement philosophique — que les choses se présentent en pratique inversement que ne l'affirme M. Masai: ce n'est pas la foi aux dogmes qui conditionne la reconnaissance des thèses philosophiques, mais la justification rationnelle de celles-ci l'adhésion par la foi à la Révélation.

Ainsi, n'en déplaise à François Masai, le chrétien peut-il philosopher sans que sa philosophie soit nécessairement une apologétique chrétienne, une critique théologique de la philosophie ou franchement de la théologie au sens strict du terme. Une seule chose lui est formellement interdite, cela va de soi: un recours conscient ou inconscient, ouvert ou subreptice, aux arguments *ex auctoritate sanctae scripturae* et *ex auctoritate patrum.* A part cela, sa foi peut être une inspiration de sa philosophie, et même un critère externe de la vérité l'amenant à vérifier ses intuitions ou ses raisonnements, voire les deux, dans le cas d'un désaccord entre ses conclusions et les vérités révélées. La Révélation est le garde-fou de la philosophie du chrétien, mais un garde-fou qui ne supprime l'autonomie ni de la philosophie en tant que savoir indépendant ayant son statut épistémologique bien défini ni de la conscience humaine. Si Dieu permettait à un philosophe chrétien de verser dans une erreur l'opposant à la Révélation et d'y demeurer irrémédiablement, la seule chose que ce chrétien aurait à faire pour sauvegarder sa bonté morale serait de cesser de croire. L'unique guide de l'homme, en dernière instance, est sa conscience fût-elle fausse. Il faut cependant ajouter que l'homme reste responsable de l'égarement de sa conscience si celui-ci est dû à une faute morale, faute telle qu'une négligeance d'information par paresse, par orgueil etc.

Qui plus est, la philosophie peut recevoir chez le chrétien une coloration spécifique, sans perdre pour autant cette autonomie de savoir rationnel naturel dont il a été question plus haut. Cela ne doit pas surprendre. Etienne Gilson a pleinement raison lorsqu'il affirme, comme nous l'avons déjà rappelé, que le chrétien ne peut pas être un philosophe comme les autres, que, dans une certaine mesure, il philosophe toujours

dans la foi, que, pour la réflexion philosophique, le fait de côtoyer en lui la foi et la Révélation ne peut pas être normalement sans quelque conséquence, que la grâce sanctifiante, laquelle parfait la nature sans la détruire, accroît les forces naturelles de la raison en lui apportant ces „confortations subjectives" dont parle Jacques Maritain [21]. Mais cette aide de la foi et de la grâce au chrétien-philosophe conditionne, comme nous allons le voir, l'apport de la philosophie à la vie religieuse du chrétien. Aussi en parlerons-nous dans les cadres de l'examen de notre troisième et dernière question.

III. QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE APPORTE AU CHRETIEN?

S. Pierre Damiani (cité par F. Masai) affirme — au XI-e s. — que „choisir entre la théologie et la philosophie c'est choisir entre Dieu et le diable" et — à notre époque — un auteur protestant, Paul Arbousse-Bastide (également mentionné par F. Masai) demande: „Le chrétien ne peut admettre de philosopher qu'en tant que chrétien; mais est-ce encore philosopher et pourquoi donc philosopher même comme chrétien?" [22]. Comme on le voit, certains auteurs, anciens et modernes, pensent que le chrétien ne peut pas philosopher et que d'ailleurs cela ne lui servirait à rien (si même cela ne lui était pas franchement nuisible). Cette vue pessimiste est inexacte. Nous avons établi plus haut que le chrétien tout en restant chrétien pouvait être par ailleurs philosophe au sens propre du mot. Reste à voir s'il en retire quelque avantage pour sa vie religieuse et quelle en est, le cas échéant, l'importance quantitative (si celle-ci peut-être mesurée) et qualitative.

Or il est impossible de répondre à cette question sans tenir compte de la pluralité historique des philosophies. En fait, le terme „philosophie" a servi au cours des siècles — et sert encore de nos jours — à désigner des choses très diverses. Il existe actuellement — pour ne parler que du présent — plusieurs types de philosophie correspondant aux différentes conceptions que s'en font les hommes de notre temps.

Il y en a tout d'abord pour qui la philosophie n'est pas un savoir, mais,

---

21 J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, *Confortations subjectives*, pp. 48—54. On y lit entre autres cette remarque très profonde et très exacte: „Et dans la lumière de la théologie les vérités métaphysiques apparaissent avec un éclat si prompt et si décisif que le travail du philosophe en est rendu plus facile et plus fécond et que de fait la métaphysique ne peut pas sans subir l'attraction de la théologie prendre ses parfaites dimensions dans les têtes humaines pas plus que la théologie n'y peut prendre les siennes sans l'attraction de la sagesse infuse" (o. c., p. 51).

22 Cité par F. Masai, o. c., p. 524.

comme jadis la métaphysique pour Kant, une croyance. Ainsi Jean Piaget la tient-il pour une sagesse au sens de foi raisonnée, prise de position à l'égard de la totalité du réel naissant du besoin éprouvé par l'homme de coordonner connaissances et valeurs de manière à pouvoir agir [23]. Le fondateur de l'épistémologie génétique cite la phrase suivante de Karl Jaspers qu'il fait sienne: „Dès qu'une connaissance s'impose à chacun pour des raisons apodictiques, elle devient aussitôt scientifique, elle cesse d'être philosophie et appartient à un domaine particulier du connaissable" [24]. Que la vérité philosophique ne fasse pas l'unanimité — nous n'en pouvons pas chercher ici le pourquoi [25] — n'est pas une raison pour lui refuser le caractère de savoir et la faire retomber au niveau d'une simple croyance. Il est évident que si la philosophie n'était que croyance, le chrétien n'aurait aucune raison de philosopher. En matière de foi, il en a une qui l'emporte — et de beaucoup — sur n'importe quelle croyance philosophique. Ajoutons que le terme „croyance", employé par Kant et, à sa suite, par Jean Piaget et tant d'autres est mal choisi. Car „croire", avons-nous rappelé plus haut, signifie, à proprement parler, „admettre pour vrai ce que quelqu'un nous dit" alors qu'en philosophie ou en métaphysique telles que les entendent respectivement Piaget et Kant, il ne s'agit point de tenir pour vrai un message d'autrui, mais de nourrir une conviction qui n'est pas une connaissance au sens propre, partant sans valeur scientifique bien qu'ayant une certaine justification raisonnée.

Il existe aussi des auteurs pour qui la philosophie est une étude de la possibilité d'une connaissance subjectivement certaine et objectivement fondée ou bien une recherche des *apriori* de la science sinon tout simplement une analyse du langage scientifique. Nous ne nous arrêtons pas à ces philosophies, car il est manifeste que si elles peuvent enrichir la vie religieuse du chrétien c'est plutôt indirectement et *per accidens*, que directement et *secundum se*.

Mais nous avons de nos jours comme par le passé des partisans de la philosophie — „science" de l'être. Il n'est pas totalement sans intérêt pour notre sujet de remarquer que diverses tendances se dessinent au milieu d'eux, notamment en ce qui concerne la conception de la métaphysique. Ainsi Etienne Gilson — pour nommer en premier lieu celui

---

23 J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P. U. F., 1965, passim, surtout pp. 4, 63 et 281.

24 K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Union Générale d'Editions, s. d., (collection „Le monde en 10. 18"), p. 6; repris par J. Piaget, o. c., p. 283.

25 L'auteur du présent article a essayé de le faire pour une part dans *La pluralité des philosophies et l'actualité de St. Thomas d'Aquin*, p. 157 s. („Sapienza", XX (1967), n-o 2, pp. 155—163).

qui, avec Jacques Maritain, est le plus grand thomiste contemporain, écrit-il: „La métaphysique est la connaissance acquise par la raison naturellement transcendante cherchant les premiers principes ou les premières causes de ce qui est donné dans l'expérience sensible" [26]. La formule semble être textuellement reproduite, à quelques mots près, par le R. P. Krąpiec O. P., le plus éminent métaphysicien thomiste polonais d'aujourd'hui: „La métaphysique est la connaissance acquise par la raison naturellement transcendante (c'est-à-dire raison en tant qu'elle se sert des principes universels de l'être et de la pensée) cherchant les facteurs premiers et uniques de ce qui est originairement (*zaczątkowo*) donné dans l'intuition empirique du monde matériel et qu'ils rendent non-contradictoire" [27]. A prime abord, on a l'impression que les deux formules ne diffèrent que verbalement, l'expression „les facteurs premiers et uniques de ce qui est originairement donné dans l'intuition empirique du monde matériel et qu'ils rendent non-contradictoire" étant mise à la place de „les premiers principes ou les premières causes de ce qui est donné dans l'expérience sensible". Cependant le thomiste polonais admet par ailleurs la division de la métaphysique en générale et spéciale. La métaphysique générale comprend l'élaboration du concept de l'être, l'induction des premiers principes de l'être et de la pensée ainsi que des propriétés transcendentales de l'être et l'analyse de celui-ci aboutissant à la distinction de ses éléments: l'acte et la puissance, l'existence et l'essence, la forme et la matière. La recherche et l'étude de la cause première efficiente de l'être donné dans notre expérience est laissée à la métaphysique spéciale, notamment à la théologie philosophique (naturelle), la métaphysique générale analysant seulement — de manière précisément générale — divers types de causes sans entreprendre la découverte et l'examen concret des causes premières externes (efficiente et finale). Cela confère à la métaphysique générale du R. P. Krąpiec le caractère d'une ontologie séparée de l'aïtiologie alors que la métaphysique d'Etienne Gilson comme celle de saint Thomas d'Aquin n'accuse pas la division en générale et spéciale ce qui l'investit du caractère de l'aïtiologie (comportant naturellement l'ontologie sans laquelle elle ne saurait ni se constituer ni se parachever). Nous mentionnons cette divergence des conceptions de la métaphysique parce qu'elle n'est pas sans importance pour notre sujet. Nous ne la discuterons pourtant pas plus en détail l'ayant déjà fait pour une part ailleurs et comptant en outre y revenir dans une étude à part [28]. Il importe néanmoins de souligner

---

26 Voir supra note 14.

27 Mieczysław A. Krąpiec OP, *Metafizyka*, Poznań, Pallottinum, 1966, p. 45.

28 Voir nos comptes rendus des ouvrages du R. P. Krąpiec dans „Bulletin

qu'elle se rattache à l'opposition des deux tendances fondamentales de la métaphysique: l'essentialisme et l'existentialisme [29]. Selon la première le métaphysicien concentre son attention sur *ce qui* est afin de découvrir les propriétés transcendentales et les éléments ontiques de l'être en tant qu'être alors que selon la seconde il met l'accent en premier lieu sur ce qui *est* et, ayant constaté l'existence des êtres dont l'essence n'explique pas celle-ci, cherche leur explication ultime et la trouve dans l'existence de l'être dont l'essence s'identifie à l'existence, qui de ce fait est la cause suffisante tant de l'essence que de l'existence de tout être en dehors de lui, et qu'on appelle couramment „Dieu". Il va de soi que la philosophie aide le plus à la vie religieuse du chrétien lorsqu'elle prend la forme d'une philosophie de l'être pleinement réaliste et existentielle.

Que lui apporte-t-elle alors?

Elle apporte d'abord, avons-nous déjà vu, ce préambule de la foi, qu'est la connaissance de l'existence et de la perfection de Dieu rendant plausible le fait de la Révélation divine. Le rôle de la connaissance philosophique de Dieu, aussi imparfaite, limitée et vague, voire inadéquate qu'elle soit, est primordial. Celle-ci sert en effet d'assise à toute la vie religieuse du chrétien non seulement en vertu de la fonction accomplie au moment où un incroyant adulte se convertit au christianisme ou au cours de cette crise de croissance du chrétien de naissance dont il a été question plus haut, mais encore à cause des services qu'elle rend tout au long de la vie chrétienne. Car cette vie, bien que marche vers la lumière éternelle, est une traversée des ténèbres qui vont s'épaississant au fur et à mesure qu'on progresse. Il n'y a pas que les contemplatifs

Thomiste", XI (1960—1962), fasc. 3, pp. 533—544 ainsi que nos deux articles *Ontologia czy aitiologia?* („Znak", XV (1963) 1069—1076) i *W związku z tzw. metafizyką egzystencjalną* (o. c., XVIII (1966) 452—467).

29 Il est évident que le terme „existentialisme" ne sert pas ici à désigner les philosophies de Jean-Paul Sartre ou de Gabriel Marcel, mais l'interprétation existentielle de la philosophie de saint Thomas d'Aquin, interprétation représentée par exemple par Thomas Sutton ou Silvestre de Ferrare et innovée aujourd'hui par Etienne Gilson; elle semble correspondre parfaitement à la pensée authentique de l'Aquinate. L'essentialisme caractérise par contre la philosophie scotiste et suarézienne. Mais il a déteint aussi, plus ou moins fortement, sur de nombreux thomistes, y compris Cajetan, comme l'a montré E. Gilson. — En affirmant que la différence que nous croyons voir entre les conceptions de la métaphysique de E. Gilson et de M. A. Krąpiec se rattache, d'une certaine manière, à l'opposition de l'existentialisme et de l'essentialisme (au sens indiqué plus haut), nous ne voulons nullement dire que la métaphysique du R. P. Krąpiec soit essentialiste. Elle est, à bien des égards, foncièrement existentielle. Mais elle le serait, à notre avis, davantage, elle le serait pleinement, si elle ne séparait pas la théologie philosophique de la métaphysique générale, cette séparation conférant à la métaphysique générale le caractère d'une ontologie, comme nous l'avons dit dans le texte.

au sens le plus fort du terme qui connaissent la nuit mystique et ses diverses formes. Chaque chrétien y participe d'une manière personnelle. Et il n'y a pas à s'en étonner. Car les dogmes proprement dits, la trinité des personnes divines, l'incarnation du Fils de Dieu, l'eucharistie etc., sont des „énormités" dont seul n'est pas ébranlé l'homme qui ne les médite pas suffisamment. Or pour ne pas succomber au vertige dont on peut être saisi à certains moments, il est bon, nonobstant la grâce divine, de s'appuyer sur l'acquis de la raison humaine laquelle, en dépit de sa faiblesse et de son imperfection, nous apprend tout de même l'existence de Dieu et son inaccessible, incompréhensible et ineffable transcendance, connaissance qui désamorce l'incroyable du contenu de la Révélation.

Par moments, chez certains sinon chez tous, le doute initial sur l'existence même de Dieu revient. Et de quelles atroces souffrances il peut alors être la cause, l'*Histoire d'une âme* en témoigne. Ne cherche-t--on pas dans ce cas un refuge dans le bon sens fondant la philosophie qui ne s'égare pas et dictant à Voltaire son célèbre distique:

> L'univers m'embarrasse et je ne puis songer
> Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger?

Omnis comparatio claudicat. Pour celui qui s'est familiarisé avec le créationisme il va de soi qu'il s'agit de Dieu créant *ex nihilo* et non d'un démiurge grec façonnant uniquement quelque matière préexistante. Cette dernière remarque permet de saisir sur le vif l'apport inverse à celui que nous examinons, à savoir celui de la Révélation à la philosophie. Il est dû au fait que Dieu a appris aux hommes, comme nous l'avons déjà dit, non seulement des vérités inaccessibles à la raison humaine mais encore certaines vérités se trouvant à sa portée, en théorie sinon en pratique. Je dis bien „en théorie sinon en pratique" parce que nous savons tous qu'en ce qui concerne les philosophes non-chrétiens certaines vérités naturelles n'ont été découvertes que par quelques-uns seulement d'entre eux et encore avec beaucoup de peine, voire d'erreur. D'autres, telle la création *ex nihilo* précisément, sont même demeurées ignorées en dehors de la Révélation. Mais la grâce, avons-nous vu, accroît les forces cognitives de la raison naturelle de sorte qu'informée de l'état réel des choses non seulement elle admet les jugements donnés comme vrais mais encore voit nettement leur justification rationnelle, sans que cela enlève à la philosophie son indépendance intrinsèque. Nous l'avons déjà constaté. Fermons donc cette parenthèse et revenons à l'apport de la philosophie à la vie chrétienne.

Celle-ci est essentiellement une vie d'amour et d'union avec Dieu. Celui-ci veut bien être en nous et à nous de différentes manières. Il

demeure en nous par la grâce sanctifiante que donne, restitue ou accroît chaque sacrement selon sa nature propre. Il s'unit aussi à nous d'une façon inconcevable dans l'eucharistie: le Fils de Dieu fait homme, caché sous les espèces du pain et du vin, devient notre aliment et notre breuvage, se laisse consommer et assimiler comme une nourriture. Mais avant tout Dieu est présent en nous par le fait qu'il est notre créateur: à tout instant, parce qu'il nous connaît et nous aime, il nous tire du néant, il nous pose et maintient dans l'être dans la totalité de notre réalité. Rien que cette dépendance ontique, absolue, fondamentale justifie le mot bien connu de saint Augustin: *„Deus intimo meo intimior"*. Il me connaît à fond, mieux que je ne me connais moi-même. Car il me voit du dedans assistant par sa force créatrice au moindre acte de ma vie quelle qu'en soit la nature.

Cette vérité, quoique révélée, reste une vérité essentiellement philosophique. Or y a-t-il une autre prise de conscience plus fondamentale que celle-ci de l'union de Dieu avec l'homme? Il est vrai que Dieu en tant que Créateur est présent de cette manière à toute créature. Mais l'homme seul — pour ne pas évoquer les anges ignorés du philosophe en tant que tel — est capable d'en prendre conscience. Et lorsqu'on s'est familiarisé avec cette union naturelle de la créature avec son Créateur, union dont on ne comprend jamais suffisamment l'intimité, l'étendue et l'étroitesse, union qui, à elle seule, est déjà la source d'une joie indicible, il n'y a qu'un pas à faire — la grâce divine aidant cette fois-ci — pour se rendre compte que non seulement nous sommes tenus par Dieu dans ses mains créatrices, mais encore serrés par lui sur son coeur comme ses enfants bien-aimés (car c'est cela l'état de la grâce sanctifiante)...

Je suis une personne. C'est de nouveau la philosophie qui me l'apprend sans prétention à une explication suffisante de cet aspect de l'être humain. Mais aussi schématique et fragmentaire que soit cette vérité, comme toutes les autres vérités philosophiques d'ailleurs, elle permet néanmoins d'inférer correctement tout en me laissant en plein mystère, que Dieu — ce Dieu que je porte en moi parce qu'il supporte la totalité de mon être — est aussi personne, qu'il l'est même infiniment plus — quantitativement et qualitativement, si l'on peut dire — que moi (Que la Révélation me fasse connaître l'existence de trois personnes dans l'unique Dieu est une affaire qui peut, et doit même, être laissée de côté parce qu'elle appartient au domaine surnaturel, partant extraphilosophique). Grâce à elle j'entrevois que Dieu est — bien que je ne puisse nullement même en soupçonner le comment — non seulement l'Etre mais encore l'Intellect (et l'Intellection) ainsi que la Volonté (et la

Volition)[30]. Si je suis, si je connais, si j'aime, je ne fais que participer à l'Etre, à la Vérité, à l'Amour. Aussi mystérieuse que soit cette constatation, est-ce que je ne commence pas à deviner à cause d'elle (et elle est bel et bien une constatation philosophique), dans quel sens il faut s'orienter pour chercher à comprendre, dans la mesure où la chose est possible, que je suis créé à l'image de Dieu et appelé à partager sa vie?

Si la philosophie m'aide à suivre sur ce point la Révélation, elle me met aussi sur le chemin conduisant vers le premier sens du „Dieu est amour" de l'Ecriture. Car c'est de nouveau la philosophie qui nous dit — elle le fait comme elle le peut — ce qu'est l'amour. Selon son enseignement l'amour c'est le désir du bien, c'est-à-dire de l'être en tant qu'il est désirable, qu'il s'offre autrement dit au désir et l'appelle. Or puisque la philosophie m'apprend par ailleurs, d'un côté, que Dieu est Existence, *ipsum esse subsistens* selon l'expression de saint Thomas d'Aquin, et, de l'autre, qu'il s'aime (parce qu'il est *et* l'Etre *et* la Volonté), je commence à deviner ce que peut bien vouloir dire — dans une première approche — que Dieu est amour. Il est tout entier Etre et Désir de l'être. Il désire son être et le nôtre. Par conséquent aimer, pour nous, c'est participer à l'amour divin, en d'autres termes c'est participer à ce que Dieu est puisqu'il est amour. Aimer Dieu, soi-même et les autres consiste donc à désirer que Dieu soit (on exprime ainsi sa joie de le savoir être), que nous soyons, que les autres soient, que Dieu soit avec nous et nous avec lui, l'union de l'homme avec Dieu étant l'unique moyen de parvenir à la plénitude de l'être humain.

CONCLUSION

L'examen des deux premières questions nous a été nécessaire pour poser la troisième. La réponse à celle-ci que nous venons d'esquisser ne prétend nullement à épuiser le sujet. La liste des avantages retirés par le chrétien de la philosophie conçue et pratiquée comme la philosophie réaliste et existentielle de l'être pourrait être facilement allongée. Mais les quelques exemples auxquels nous nous limitons montrent, pensons-nous, suffisamment dans quel sens et pour quelle raison la philosophie de l'être dont nous parlons est de par son essence *naturaliter christiana*. Au terme de notre recherche cette philosophie apparaît en effet non seulement comme la servante — au sens le plus noble du mot — traditionnelle de la théologie mais encore comme le point de

30 Voir J. Maritain, *Sur la doctrine de l'Aséité divine*, p. 202.

départ et une aide précieuse de la vie d'oraison et d'union avec Dieu sinon de tous les chrétiens, du moins d'un grand nombre d'entre eux.

CHRZEŚCIJANIN I FILOZOFIA

W związku z filozofią chrześcijańską i dyskusjami, które wokół niej się toczą, nasuwają się między innymi następujące trzy pytania: (I) czy chrześcijanin powinien zawsze wierzyć *explicite*, że Bóg istnieje?, (II) czy może on być filozofem?, a w wypadku odpowiedzi twierdzącej na to pytanie, (III) co jemu jako chrześcijaninowi daje filozofia?

Powołując się na św. Tomasza z Akwinu (*De veritate*, XIV, 11) E. Gilson twierdzi w *Introduction à la philosophie chrétienne* (s. 17), iż każdy chrześcijanin powinien zawsze wierzyć *explicite* w istnienie Boga objawione przez niego samego Mojżeszowi na górze Horeb. Wydaje się, że jest to zbyt literalne tłumaczenie odnośnego tekstu św. Tomasza i prowadzące skutkiem tego do sprzeczności z Tomaszową teorią tzw. *praeambula fidei* i stosunku rozumu do wiary. Sprzeczność znika, gdy, zgodnie z duchem filozofii św. Tomasza, przyjąć, iż konieczność uznawania istnienia Boga aktem wiary zachodzi tylko w wypadku ludzi, którzy z tych czy innych względów nie doszli do poznania tego istnienia rozumem przyrodzonym. Tak więc nie każdy chrześcijanin musi wierzyć w istnienie Boga.

Ale czy mimo to może być filozofem? Przeczy temu F. Masai w artykule *Les controverses sur la philosophie chrétienne*. Uzasadnienie swego stanowiska widzi w tym, że, by być filozofem, trzeba faktycznie przeżywać krytykę, wątpienie i stawianie pod znakiem zapytania zastanych twierdzeń. Tego zaś zobowiązany do wiary w dogmaty chrześcijanin uczynić nie może bez zaparcia się i wyłączenia faktycznie ze społeczności wierzących. Wydaje się, iż Masai niesłusznie wprowadza do definicji filozofii, leżącej u podstaw jego argumentacji, czynnik psychologiczny wątpienia rzeczywistego. Filozofia, jak to bardzo trafnie powiedział L. Noël, jest powiązaniem idei, a nie stanów i aktów psychicznych filozofa. Nadto F. Masai pojmuje chrześcijanina czysto statycznie. Gdy tymczasem patrzeć nań jako na osobę rozwijającą się w czasie, stwierdza się, że człowiek dochodzi do życia religijnego świadomego i pogłębionego przez kryzys przekonań sprzed chrztu w wypadku przyjmującego wiarę w wieku dorosłym, a przez kryzys wiary „dziecinnej" w wypadku chrześcijanina „z urodzenia". W obu sytuacjach przeżywane jest autentycznie i dogłębnie wątpienie nie tylko o dogmatach w ścisłym słowa znaczeniu, lecz nawet o samym istnieniu Boga. W związku z tym należy podkreślić, iż błędny pogląd F. Masai'go jest również wynikiem tego, że operuje zbyt szerokim pojęciem dogmatu. O bezpośrednim, filozoficznym znaczeniu są prawdy objawione mówiące o istnieniu Boga, o nieśmiertelności duszy, o wolności woli itd. Otóż prawdy te nie są w ścisłym słowa znaczeniu dogmatami: są one dostępne rozumowi przyrodzonemu — świadczy o tym historia filozofii niechrześcijańskiej — choć zostały również objawione. By chrześcijanin znający je jako takie nie był skutkiem tego w stanie ocenić siły przekonującej argumentacji rozumowej wysuwanej na ich udowodnienie w płaszczyźnie filozoficznej, bynajmniej nie jest uzasadnione. Może więc chrześcijanin być filozofem.

Lecz jaką z tego ma korzyść? Zależy to od typu filozofii, jaką uprawia. Jeśli pojmuje filozofię jako jakąś „foi raisonnée" bez naukowej wartości lub jako poszukiwanie *a priori* nauki czy też jako analizę języka naukowego, niewiele może spodziewać się od niej pomocy dla swego życia religijnego. Gdy natomiast widzi

w filozofii poszukiwanie przyczyny ostatecznej bytu danego w naszym doświadczeniu, znaleźć w niej może punkt wyjścia i cenną pomoc w życiu modlitwy i łączności z Bogiem. Tak bowiem pojęta filozofia poucza go o istnieniu i doskonałości Boga, co nie tylko stanowi jeden z tzw. *praeambula fidei*, lecz jest również pomocą w chwilach wątpliwości, których każdy doznaje. Ujawniając istnienie pierwszej przyczyny sprawczej, innymi słowy Stworzyciela, filozofia dostarcza chrześcijaninowi prawdy, której rozważanie przepaja go poczuciem obecności Boga. Mówiąc człowiekowi, iż jest osobą, stwarza filozofia podstawę do zrozumienia, co znaczy, iż stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże. Widząc w miłości pożądanie dobra, a w dobru byt jako przedmiot pożądania, otwiera filozofia perspektywy na treść słów św. Jana: „Bóg jest miłością". Jest to tylko kilka przykładów. Wystarczają jednak, by zrozumieć, że filozofia bytu w pełni realistyczna i egzystencjalna jest bez żadnej przesady *naturaliter christiana*.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA K.U.L.