

LE THOMISME COMME « PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE » CHEZ ÉTIENNE GILSON ET CLAUDE TRESMONTANT

ALIN TAT

Babes-Bolyai University
Greek-Catholic Faculty of Theology
Str. Motilor 26
40001 Cluj-Napoca
Romania
atat@gct.ubbcluj.ro

Thomism as “Christian philosophy” wishes to provide an answer to the question of the relation between philosophy and theology in St. Thomas Aquinas. The expression itself became famous with Etienne Gilson and the interesting debate that gathered some influential philosophers and theologians in the 1930’s. For him, Aquinas is the main figure of the Christian philosophy. Aquinas comes after a long tradition of “Christian philosophy,” as Claude Tresmontant demonstrated in his works. According to him, the decisive facet of Christian metaphysics and, at the same time, its condition of possibility, is revelation. The questions of Christian philosophy are those of the human intellect that go from revelation to experience and from experience to revelation.

Le thomisme comme « philosophie chrétienne » se veut une réponse à la question du rapport entre philosophie et théologie chez S. Thomas. La formule même a gagné sa notoriété sous la plume d’Etienne Gilson qui s’est retrouvé au centre d’un débat qui a passionné dans les années 1930 plusieurs philosophes et théologiens. Peut-être que cette problématique est due à un contexte historico-philosophique bien particulier, c’est-à-dire le XIII^{ème} siècle de la chrétienté latine.

La nouvelle entrée d’Aristote en Occident au début du XIII^{ème} siècle a conduit à une situation où deux rationalités se disputaient le champ des explications du monde : la théologie, d’abord, comme science sacrée issue de la religion chrétienne et la philosophie, ancien héritage de la Grèce classique.

S. Thomas a laissé une synthèse équilibrée de ces deux rationalités dans son œuvre. Pour lui, la philosophie est le couronnement de la sagesse naturelle tandis que la théologie se fonde sur la Révélation et l'explicite, *fides quaerens intellectum*.

UNE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ?

Étienne Gilson propose dans son livre *L'être et l'essence* une lecture globale de l'histoire de la philosophie, ayant comme critère le fondement « essentiel » ou « existentiel » de chaque philosophie. Ainsi, il classe la vraie pensée de S. Thomas dans la catégorie de philosophie de l'existence, en opposition avec toute la tradition ultérieure, essentialiste.

Un autre schéma d'interprétation totalisante de l'histoire de la philosophie se trouve dans l'œuvre de Cl. Tresmontant. Il distingue deux fils conducteurs dans le développement de la métaphysique occidentale : la métaphysique biblique contre la Gnose. Celle-ci se définit par la méconnaissance de la distinction entre l'être créé et l'être increé, rendue possible par l'idée philosophique de création. On retrouve dans l'œuvre de Tresmontant les thèmes antérieurement abordés par Gilson, avec une terminologie différente : là où Gilson parle de « philosophie de l'existence », Tresmontant préfère l'expression « philosophie judéo-chrétienne » et, opposée à elle, la « gnose », ce qui, pour Gilson, c'était la « philosophie de l'essence ». Mais le schéma d'intelligibilité reste le même.

LE STATUT DE LA PHILOSOPHIE

Par philosophie nous entendons un effort de réflexion systématique et rationnelle sur le sens global de l'existence humaine et du monde. C'est dans le sillage de penseurs comme Justin et Clément que se développera la compréhension catholique de l'adage célèbre *fides quaerens intellectum* : la foi est un don de Dieu, mais, dans son effort pour se comprendre elle-même, elle fait légitimement appel aux lumières de la raison philosophique. Thomas d'Aquin doit être compris dans cette tradition chrétienne à laquelle il appartient.

La relation entre philosophie et théologie s'établit au plan ontologique comme relation entre nature et grâce¹ et au plan noétique comme

¹ Il faut éviter le danger de l'extrincésisme, selon le mot de Blondel.

relation entre les sources de connaissance : révélation et raison. La révélation comporte un aspect noétique. Mais de même que la grâce, pour être reçue comme grâce (gratuite), présuppose une nature humaine consistante, ainsi cette confiance gratuite qu'est la révélation ne peut être reçue comme une confiance indue que si, en dehors d'elle, l'homme est déjà capable, par lui-même de saisir et d'exprimer quelque chose de Dieu et du sens du monde et de sa propre existence.

«Que les relations entre philosophie et théologie chrétienne apparaissent si conflictuelles, au point que chacune des disciplines tend à phagocyter l'autre, cela ne résulte ni de hasards historiques, ni des options personnelles des grands penseurs. L'affaire tient à la nature profonde des deux démarches.»² C'est dans ce contexte que nous situerons notre enquête sur la position de S. Thomas.

«La distinction qui, au niveau du discours réflexif, existe et doit être respectée entre la philosophie et la théologie se comprend et se définit théologiquement à la lumière de ce mystère des deux natures du Christ.»³

La relation systématique entre philosophie et théologie est ainsi significativement, historiquement, par l'incarnation du Verbe. Cette union hypostatique est comme une métaphore de notre étude.

CONTRA GENTILES

Le texte de S. Thomas qui nous sert de base pour l'analyse de la relation entre philosophie et théologie dans son œuvre est le début du *Contra Gentiles*, le livre I, chapitres III–VIII.

«Les vérités que nous professons sur Dieu revêtent une double modalité. Il y a, en effet, sur Dieu des vérités qui dépassent totalement les capacités de l'humaine raison : que Dieu, par exemple, soit trine et un. Il y a, par contre, des vérités auxquelles peut atteindre la raison naturelle : que Dieu, par exemple, existe, qu'il soit un, etc. Ces vérités, même les philosophes les ont prouvées par voie démonstrative, guidés qu'ils étaient par la lumière de la raison naturelle.»⁴

Cette citation esquisse le cadre général dans lequel Thomas va poursuivre ses recherches. La double raison, philosophique et théologique, n'est pas duale dans le sens où les deux vérités seraient juxtaposées

² P.-Ph. Druet : *Pour une philosophie chrétienne*, Paris : Lethielleux, 1983 : 10.

³ *Ibid.* : 26.

⁴ *CG* I, ch. III.

et, éventuellement, opposées, mais elle délimite les domaines propres à la foi et à la raison naturelle. La connaissance humaine part des sens, mais «les objets sensibles ne peuvent amener notre intelligence à voir en eux ce qu'est la substance divine, car il y a décalage entre les effets et la puissance de la cause.»⁵ Thomas donne ici un contre-argument ontologique, si on peut l'appeler ainsi, au sens où, à l'intérieur même de l'*analogia entis*, la dissemblance est plus grande que la ressemblance. L'échelle des intelligences correspond à la hiérarchie des êtres : l'ange connaît Dieu plus parfaitement que l'homme parce que son degré d'intelligence est plus élevé. «Mais combien plus l'intelligence de Dieu l'emporte sur l'intelligence de l'ange que celle-ci sur l'intelligence de l'homme.»⁶ Il ne faut pas donc chercher la connaissance de Dieu du côté des sens, mais plutôt dans la connaissance proprement intellectuelle, quoique toute connaissance humaine ait son origine dans les sens, selon l'Aquinat.

«Les objets intelligibles présentant donc en Dieu deux sortes de vérité, l'une à laquelle peut atteindre l'enquête de la raison, l'autre qui dépasse totalement les capacités de l'humaine raison, c'est à bon droit que Dieu propose à l'homme l'une et l'autre comme objet de foi.»⁷ Le domaine de la raison naturelle est comme enveloppé par la foi, qui préserve ainsi également les «vérités de raison». Ce dépassement de la foi n'endommage aucunement l'autonomie légitime de la quête rationnelle.

Pourquoi est-il besoin d'une autre discipline que de la philosophie pour avoir la connaissance de Dieu ? Thomas trouve trois groupes d'arguments. Cela est nécessaire, sinon :

1. peu de gens jouiraient de la connaissance de Dieu a) à cause «des mauvaises dispositions de leur tempérament», b) parce que «le temps manque pour le loisir de la recherche contemplative» et c) à cause de la paresse, parce que le but «exige au préalable des connaissances nombreuses». Toutes ces citations se trouvent dans le IV^{ème} chapitre du livre I du *Contra Gentiles*

2. même ceux qui ont des chances pour y parvenir, «les hommes qui arriveront à découvrir la vérité divine, le feraient difficilement et après beaucoup de temps» en raison de la profondeur de cette vérité

3. «les recherches de la raison humaine seraient dans la plupart des cas entachées d'erreur, en raison de la faiblesse de notre intelligence à juger, en raison aussi du mélange des images.»

⁵ *CG* I, ch. III.

⁶ *CG* I, ch. III.

⁷ *CG* I, ch. IV.

Ces raisons peuvent paraître assez peu philosophiques au chercheur du XX^{ème} siècle, mais pour le regard du théologien S. Thomas elles s'avèrent suffisantes.

Dans le chapitre V, il renforce encore le rôle de la foi dans la démarche de l'intelligence : « Nous ne connaissons vraiment Dieu que si nous le croyons au-dessus de tout ce que l'homme peut en concevoir. » On voit là aussi l'importance de l'autorité (de Dieu) dans l'obéissance théologale, qui diffère de l'esprit indépendant de l'ami de la sagesse grecque. Il faut ajouter pourtant que le philosophe se soumet lui aussi à la vérité. Tel est l'avis des maîtres de l'ordre religieux auquel Thomas appartenait, parce que leur devise était celle de la *veritas* et donc leur recherche celle de la *Sophia*. L'autorité divine se manifeste d'abord comme Révélation, autrement dit comme automanifestation de soi, et ce n'est pas légèreté que la foi surnaturelle parce qu'elle est basée sur cette Révélation divine. La source complémentaire de la raison est la révélation surnaturelle, fondée sur la liberté de la grâce.

Les preuves traditionnelles de crédibilité de la révélation se retrouvent chez S. Thomas : « guérison merveilleuse des malades, résurrection des morts, changement étonnant des corps célestes [...], inspiration de l'esprit des hommes. »⁸ La présence dans cette énumération du « changement des corps célestes » nous autorise à faire le rapprochement entre la cosmologie de Thomas (et de son temps) et une vision sacralisée du cosmos.

Quel est le rapport entre les deux sources de cette vérité que la théologie fait sienne ? Sont-elles hétérogènes, même opposées, ou y a-t-il hiérarchie et donc priorité entre les deux ?

La réponse donnée dès le début du *Contra Gentiles* est que « si la vérité de la foi chrétienne dépasse les capacités de la raison humaine, les principes innés naturellement à la raison ne peuvent contredire cependant cette vérité. »⁹ En même temps, « il est impossible que la vérité de foi soit contraire aux principes que la raison connaît naturellement. »¹⁰ Les principes surnaturels sont, en quelque sorte, plus profonds que les principes naturels de la raison et il n'y a pas contradiction entre eux, mais seulement différence de degré. Cela nous rappelle l'esprit de finesse pascalien, les raisons du cœur que la raison naturelle elle-même ignore. La connaissance de Dieu comporte des degrés de visibilité et de certitude. Elle se réalise selon une échelle qui conduit du sensible,

⁸ CG I, ch. VI.

⁹ CG I, ch. VII.

¹⁰ CG I, ch. VII.

à travers l'intelligence et par la foi, à la vision béatifique, où Dieu est connu «tel qu'il est», selon le mot de S. Paul que Thomas reprend.

L'Aquinat donne le cadre général du problème dans ce début du *Contra Gentiles*, sous une forme qui est restée comme paradigme. Les commentateurs, eux, procèdent aux distinctions (pas toujours heureuses) et explicitent les thèses du Maître, par souci d'une meilleure compréhension. Ces présupposés, sur lesquels Thomas bâtit son édifice, sont souvent exposés à travers son œuvre, mais non pas analysés en eux-mêmes, si bien qu'il revient aux continuateurs de les clarifier. Les thomistes se sont acquittés de cette tâche dans des commentaires du texte. La relation entre philosophie et théologie est un problème propédeutique pour l'enseignement de la théologie ; elle est son préambule et un de ses fondements. De fait, la philosophie met en évidence les articulations rationnelles des deux types d'intelligibilité. La révélation est «génératrice de raison», selon le mot d'E. Gilson, et le débat entre philosophes et théologiens se joue sur ce plan-là.

Nous retiendrons quelques remarques sur la raison et sa place dans l'économie de la théologie chrétienne (de Thomas) :

1. La raison naturelle est faillible dans les choses de Dieu.
2. Les vérités auxquelles peut atteindre la raison naturelle se prouvent par voie démonstrative.
3. En Dieu se trouvent des vérités intelligibles accessibles à la raison humaine, d'autres qui en dépassent totalement ses forces.
4. La raison reçoit une grande perfection des vérités suprationnelles qu'elle tient de la foi.
5. La raison humaine ne peut aller contre les vérités de foi.

*ÉTIENNE GILSON: LA MÉTAPHYSIQUE DE L'EXODE*¹¹

«Historiquement, la foi chrétienne a fait recours à la philosophie : pour l'énoncé même de ses dogmes ; pour formuler ses mises en garde contre certaines philosophies, ce qui supposait de la part du christianisme, d'abord l'impossibilité de s'accommoder de toute philosophie et en-

¹¹ Livres et articles : *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris : Vrin, 1960 ; 'Le christianisme et la tradition philosophique', *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 30, 1941 :61-81. ; 'Autour de la philosophie chrétienne. La spécificité de l'ordre philosophique', *Vie intellectuelle* 21, 1933 :404-424 ; *Christianisme et philosophie*, Paris : Vrin, 1936 ; *Le thomisme*, 2e éd., Paris : Vrin, 1922 ; *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris : Vrin, 1932 ; *L'être et l'essence*, Paris : Vrin, 1948.

suite la nécessité de préambule de la foi ; pour le développement de ses dogmes dans la totalité d'un discours cohérent.»¹²

Étienne Gilson (1884–1978) s'est fait le défenseur de la «philosophie chrétienne», authentiquement rationnelle et, aussi, authentiquement fidèle au message du Christ. Selon cet exégète de la pensée du Moyen-Age, les théologiens médiévaux, bien qu'ils cherchent à rejoindre leur foi par l'intelligence—*fides quaerens intellectum*—n'en sont pas moins philosophes. De même qu'il existe un art chrétien qui, pour être chrétien, n'en est pas moins un art, il existe une philosophie chrétienne qui est vraiment philosophie, bien qu'elle présente une vue du monde chrétienne: «Ce n'est pas l'influence d'Aristote qui explique la théologie de S. Thomas, c'est la théologie de S. Thomas qui explique l'influence d'Aristote. Plus précisément, c'est l'idée neuve que S. Thomas s'est faite de la théologie comme telle, qui explique l'usage que lui-même a fait d'Aristote.»¹³

L'attitude que Thomas a envers les sciences de la nature est celle du désenchantement, mais «la scolastique n'a pas su tirer de ses principes la physique qui pouvait et devait en découler.»¹⁴

Gilson traite le thème de la «philosophie chrétienne» d'abord en historien de la philosophie et seulement ensuite d'un point de vue doctrinal. Pour cette raison, on pourrait appeler Gilson théologien de l'histoire de la philosophie si cette expression n'était pas trop lourde: «l'expression et la notion même de la 'philosophie chrétienne' exprime une vue théologique de la philosophie, mais il ne suit pas de là que la philosophie ainsi conçue soit elle-même une théologie.»¹⁵

«La foi se comporte à l'égard de la raison comme la grâce à l'égard de la nature.»¹⁶ Ainsi, l'auteur trace un parallélisme entre la gnoseologie *sui generis* engendrée par la foi et une ontologie qui tient compte du surnaturel.

La relation entre la philosophie et la théologie est un thème récurrent dans l'œuvre d'E. Gilson. Il avait écrit dans *Le thomisme*: «Alors que le philosophe en tant que tel prétend ne puiser la vérité qu'aux sources de sa raison seule, le philosophe théologien reçoit la vérité de deux sources différentes: la raison et, puisqu'il est théologien, la foi en la vérité révélée de Dieu dont l'Eglise est l'interprète.»¹⁷

¹² S. Breton: *Foi et raison logique*, Paris: Seuil, 1971: 148.

¹³ Gilson (1941: 76).

¹⁴ *Ibid.*: 421.

¹⁵ Gilson (1936: 39).

¹⁶ *Ibid.*: 134.

¹⁷ Gilson (1922: 22).

Quels sont les domaines respectifs de la raison et de la foi ? La philosophie première a pour objet l'étude des premières causes : le premier moteur qui est une intelligence. Ainsi la vérité est l'objet de la métaphysique comme fin de l'intelligence. Mais Dieu est la vérité selon l'Évangile, donc l'objet de la métaphysique c'est Dieu en tant que vérité.¹⁸

Selon l'Exode, Dieu est celui qui est, donc l'être. Les transcendants médiévaux se convertissent les uns dans les autres et ainsi, Dieu est comme vérité et comme être l'objet de la métaphysique. Sur ce point Thomas rejoint Aristote qui avait posé comme objet de la philosophie première «l'être en tant qu'être».

Mais l'intellect humain peut-il atteindre par ses seules forces l'essence divine ? «Les philosophes peuvent établir, par voie démonstrative, que Dieu existe, qu'il est un, etc. Mais il apparaît très évidemment aussi que certaines connaissances relatives à la nature divine excèdent infiniment les forces de l'entendement humain.»¹⁹

S'il y a en outre une source hétérogène de connaissance, comment les deux vont-elles s'articuler ? «La foi dans la révélation n'aura pas pour résultat de détruire la rationalité de notre connaissance, mais de lui permettre, au contraire, de se développer plus complètement ; de même en effet que la grâce ne détruit pas la nature, mais la féconde, l'exalte et la parfait, de même la foi, par l'influence qu'elle exerce de haut sur la raison en tant que telle, permet le développement d'une activité rationnelle d'un ordre plus fécond.»²⁰

Gilson est d'accord avec Maritain sur ce point, «la raison est inséparable de la foi dans son exercice.»²¹ Ainsi, la philosophie n'est pas séparée, en sens gilsonien, de la théologie. «Il n'y a pas de raison chrétienne, mais il peut y avoir un exercice chrétien de la raison.»²²

L'auteur voit le thomisme comme figure excellente de la philosophie chrétienne. Thomas vient après une longue tradition de «philosophie chrétienne», comme l'a montré par son œuvre Cl. Tresmontant : «Le contenu de la philosophie chrétienne est donc le corps des vérités rationnelles qui ont été découvertes, approfondies ou simplement sauvegardées, grâce à l'aide que la révélation a apportée à la raison.»²³

¹⁸ Cf. *Contra Gentiles* I, 3, 9.

¹⁹ Gilson (1922 : 25).

²⁰ *Ibid.* : 28–29.

²¹ Gilson (1932 : I, p. 12).

²² *Ibid.* : 13.

²³ *Ibid.* : 36–37.

Gilson fait la distinction entre toute philosophie compatible avec le christianisme et la philosophie chrétienne²⁴. Il conclut : « J'appelle donc philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison. »²⁵

*CLAUDE TRESMONTANT: LA MÉTAPHYSIQUE BIBLIQUE*²⁶

« Les problèmes de la philosophie chrétienne sont ces problèmes qui se posent à l'intelligence humaine qui va de la révélation à l'expérience et de l'expérience à la révélation. »²⁷

Tout en continuant la philosophie chrétienne dans la lignée de Gilson, Cl. Tresmontant a développé avec force l'idée de « métaphysique biblique » ou « judéo-chrétienne » à travers son œuvre. La métaphysique biblique se déploie comme une antithèse à la Gnose de la philosophie occidentale. Elle distingue entre l'être créé et increé par l'idée fondamentale de création. La création selon la volonté se distingue également de la génération selon la nature et de la fabrication qui utilise un matériel préexistant. Le créateur est différent du démiurge. L'immanence de l'action créatrice n'empêche pas la consistance propre des créatures et leur dignité de causes. Contre le panthéisme, contre le monopsychisme, Tresmontant retrouve l'excellence de l'être, comme Gilson et son réalisme méthodique.

Mais quelle est la part de la raison dans cette métaphysique biblique qui s'applique aussi, même si elle est dépassée et achevée, dans le christianisme ? « Le christianisme comporte une certaine doctrine de la raison, qui est liée à son ontologie, à sa métaphysique. »²⁸ Sa conception sur la raison n'est donc pas sans lien avec l'idée de la foi : « La foi n'est pas un saut déchirant et tragique, mais un acte suave et paisible, où nos yeux découvrent l'évidence naturelle et surnaturelle de Dieu. »²⁹

²⁴ Cf. Gilson (*ibid.* : 38–39).

²⁵ *Ibid.* : 39.

²⁶ Livres : *Etudes de métaphysique biblique*, Paris : Gabalda, 1955 ; *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris : Cerf, 1959 ; *Les origines de la philosophie chrétiennes*, Paris : Fayard, 1962 ; *La Métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle*, Paris : Seuil, 1964 ; *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris : Seuil, 1966 ; *Problèmes du christianisme*, Paris : Seuil, 1980.

²⁷ Tresmontant (1980 : 196).

²⁸ Tresmontant (1966 : 91).

²⁹ *Ibid.* : 94.

La notion catholique de raison s'est constituée en opposition avec :

- 1) le fidéisme, qui déprécie la raison,
- 2) l'ontologisme, qui soutient une connaissance naturelle de l'Absolu et
- 3) le «rationalisme», qui méconnaît la distinction entre la raison créée et incréée.

«La raison humaine n'a aucun titre pour refuser comme impossible une chose qu'elle ne connaît pas encore, pour rejeter *a priori* cette manifestation gracieuse de Dieu à l'homme. Refuser la possibilité du surnaturel au nom de la nature donnée en fait, c'est un paralogisme.»³⁰

Dans *Problèmes du christianisme*, l'un de ses derniers ouvrages, Tresmontant s'explique sur les notions-clefs : «Ontologie fondamentale, théologie, cosmologie, anthropologie, tout ce que la tradition hébraïque avait apporté, la pensée chrétienne l'a repris et conservé intégralement.»³¹

Qu'est-ce que la philosophie chrétienne ? «Nous appelons philosophie chrétienne l'ensemble des doctrines de portée proprement philosophique que le christianisme assume, qu'il s'approprie, qu'il reconnaît pour siennes.»³² Et il continue : «J'appelle chrétienne l'ontologie qui est compatible avec le christianisme.»³³

«Il existe une philosophie chrétienne parce qu'il existe un corps de doctrines proprement métaphysiques qui est propre au christianisme et au judaïsme, et que l'intelligence humaine a pu retrouver, vérifier, établir par ses méthodes propres.»³⁴

«Ceux qui mélangent les deux ordres, le théologique et le métaphysique, et qui ne reconnaissent pas la pleine humanité de la part philosophique du christianisme, ses assises rationnelles humaines, son fondement objectif, indépendamment de toute révélation, font comme les monophysites qui confondaient les natures dans le Christ, ou les apollinaristes qui déniaient au Christ une intelligence humaine, ou les monothélites qui refusaient au Christ une opération humaine.»³⁵ Le parallélisme ontologie-christologie éclaire encore une fois la place étonnante de la «philosophie chrétienne» : «La distinction des ordres, la commu-

³⁰ *Ibid.* : 100.

³¹ Tresmontant (1980 : 36).

³² *Ibid.* : 38.

³³ *Ibid.* : 38.

³⁴ *Ibid.* : 39.

³⁵ *Ibid.* : 43.

nication des idiomes dans l'unité d'une même doctrine : c'est l'analogie entre la philosophie chrétienne et la personne du Christ.»³⁶

«La philosophie chrétienne n'existe que si elle est vraie. Elle n'existe que si elle est vérifiable à partir de l'expérience concrète qui s'offre à tous les hommes.»³⁷

L'expérience assure la validité de cette philosophie, comme de toute philosophie : «La rationalité se définit à partir de l'expérience objective, à partir de ce qui est. Nous ne pouvons pas *a priori* déterminer ce qui est rationnel et ce qui ne l'est pas, ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, sauf à propos des contradictoires. Nous savons que le contraire de la pensée rationnelle, c'est une pensée qui ne tient pas compte de la réalité objective donnée dans notre expérience, c'est le délire.»³⁸

Mais le phénomène fondateur de la métaphysique chrétienne, et en même temps sa condition de possibilité, c'est la révélation : «Les problèmes de la philosophie chrétienne sont ces problèmes qui se posent à l'intelligence humaine qui va de la révélation à l'expérience et de l'expérience à la révélation.»³⁹

CONCLUSIONS

«La foi chrétienne déborde la philosophie, en redresse certaines positions et est un critère externe de leur vérité»⁴⁰, écrit L. Elders. Mais est-ce ainsi ? Quel est le sens de l'expression «critère externe» ?

Gilson parle d'une «révélation génératrice de raison», tandis que Blondel met en garde contre le danger «d'extrinsécisme», c'est-à-dire la pure juxtaposition des sources de connaissance théologique (raison et révélation). La doctrine totale (philosophique et théologique) de Thomas se fonde philosophiquement sur Aristote ; l'aristotélisme est une «médiété»⁴¹, point de référence et norme de son discours philosophique. Est-ce que c'est légitime de parler d'un «dosage» des sources de la connaissance et, par conséquent, d'une «base principale»⁴² qui se-

³⁶ *Ibid.* : 196.

³⁷ *Ibid.* : 196.

³⁸ *Ibid.* : 196.

³⁹ *Ibid.* : 196.

⁴⁰ Tresmontant (1987 : 18).

⁴¹ *Ibid.* : 18.

⁴² Cf. L. Elders : *Autour de S. Thomas d'Aquin*, Paris : FAC éditions, 1987 : 21 : «Si, malgré le régime de la foi, sous lequel nous vivons, nous voulons continuer l'enseignement selon la *sapientia verbi* (raison humaine), de telle façon que nous la prenions comme la

rait la révélation ? Nous ne le pensons pas. Parce que la philosophie (même « chrétienne ») doit rester entièrement philosophique, tandis que la théologie se pratique « en régime de foi ».

Qu'est-ce qui est caractéristique à la philosophie « chrétienne » ? A la fin de cette recherche, nous pouvons répondre qu'elle est essentiellement une ouverture de la philosophie, par laquelle, reconnaissant ses propres limites constitutives, elle se démontre prête à accueillir des données ultérieures⁴³.

Finalement, chez Thomas, la philosophie est en vue de la théologie (il s'agit de la philosophie d'un théologien selon l'expression de D. Dubarle), sans perdre, pour cela, son autonomie. Elle est servante de la théologie (*ancilla theologiae*), mais, en même temps, la reine des sciences humaines qui sert, ainsi, un but apologétique pour la religion chrétienne. La philosophie peut être pratiquée pour elle-même et, dans ce cas, considérée comme le sommet de la sagesse et c'est son statut chez les Grecs anciens ou bien en vue de la théologie et s'instaurant dans un rapport « reine-servante », avec la prééminence de la sagesse révélée. Dans ce dernier cas, « la sagesse de ce monde » est appelée aussi à conforter le statut rationnel de la théologie, en la consolidant de l'intérieur et en la défendant de l'extérieur.

Mais ce qui pose problème dans cette relation intra-rationnelle est la stricte juxtaposition qui découle. Cette situation de fait se traduit en langage ontologique par la distinction entre nature et surnaturel. Est-ce que cette juxtaposition est suffisante, ce qui peut donner et a donné historiquement naissance à un rapport extrinsèque entre une *pura natura* et l'ordre de la grâce surnaturelle ou bien le problème permet une solution plus nuancée de distinctions conceptuelles ?

Les théologiens adoptent les schèmes de pensée préparés par la philosophie et les utilisent comme pierres à bâtir pour leur propre édifice ; la philosophie tombe alors au rang de pressentiment de la théologie. Ce qui nous semble être le cas d'Aristote par rapport à S. Thomas.

base principale de notre doctrine, nous corrompons la foi. Il en va autrement quand nous prenons la foi comme notre fondement et que nous utilisons *in obsequium fidei* ce que nous trouvons de vrai dans les doctrines des philosophes.»

⁴³ M. Blondel, : 'La notion de philosophie chrétienne', *Bulletin de la Société française de philosophie* 1931 : 88 : « Par raison, par devoir, constitutionnellement si l'on peut dire, la philosophie doit-elle aboutir, quel que soit le stade de son évolution, à reconnaître en quoi elle est normalement incomplète, comment elle creuse en elle et devant elle un vide préparé non pas seulement pour ses découvertes ultérieures et sur son propre terrain, mais pour des lumières et des apports dont elle n'est pas elle-même et ne peut devenir l'origine réelle ? »