

# L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

COLLECTION DIRIGÉE PAR ALAIN BADIOU  
ET BARBARA CASSIN



# RAISON ET FOI



*Alain de Libera*

# RAISON ET FOI

Archéologie d'une crise  
d'Albert le Grand à Jean-Paul II

*ÉDITIONS DU SEUIL*  
*25, bd Romain-Rolland, Paris XIV<sup>e</sup>*

ISBN 978-2-02-138210-5

© Éditions du Seuil, novembre 2003

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

[www.seuil.com](http://www.seuil.com)

## Le sociologue et le pape

Dans une page célèbre de *L'Évolution pédagogique en France*, Émile Durkheim décrit ainsi ce qu'il appelle « le drame de la scolastique » : « [Elle] a introduit la raison dans le dogme, tout en se refusant à nier le dogme. Entre ces deux puissances, elle a essayé de tenir la balance égale ; ce fut à la fois sa grandeur et sa misère<sup>1</sup>. » En 1277, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, agissant, dit-on, sur la requête du pape Jean XXI, condamnait deux cent dix-neuf thèses professées à l'université de Paris. La cible principale du censeur était la doctrine dite de la « double vérité » : vérité philosophique et vérité révélée. Quelques siècles plus tard, à l'âge de la sécularisation et du « désenchantement du monde », un autre pape, Jean-Paul II, publiait une lettre encyclique intitulée « Foi et raison ». Bien qu'elle présentât les éléments d'une « histoire des relations entre la foi et la philosophie » (§ 75), *Fides et ratio* ne faisait pas allusion au *Syllabus* de 1277. Sa perspective historique se comprend mieux, cependant, si l'on a à l'esprit la « longue durée », en l'occurrence, la reconduction *post mortem* des figures de la pensée médiévale ou, plus directement, le scénario proposé par Étienne Gilson, cité au § 74 de l'encyclique, pour penser l'après-1277. Trois auteurs se succèdent, dont l'œuvre exprime un des aspects de la modernité telle que semble la comprendre le souverain pontife : Thomas d'Aquin, qui, selon Gilson, réalise l'idéal – la « victoire de la théologie *dans* la philosophie » ; Duns Scot, qui, le premier, s'en écarte, en assurant « une victoire de la théologie *sur* la philosophie » ; Guillaume d'Ockham, qui consomme « leur séparation ». Terrible scénario, qui, d'un mariage précoce, mène à la séparation de corps, puis au divorce : à partir d'Ockham, on assiste à un développement séparé, ouvrant la voie ici au « fidéisme », là au « scepticisme » et au « criticisme ». Le XIV<sup>e</sup> siècle gilsonien est la « dissolution du rêve du XIII<sup>e</sup> siècle » : « unir en une synthèse solide la

théologie naturelle et la théologie révélée » en « déterminant le point de vue d'où toutes les connaissances rationnelles et toutes les données de la foi » apparaîtraient « comme autant d'éléments d'un unique système intellectuel ». Désormais, deux courants seuls subsistent face à face : le « séparatisme théologique » et le « séparatisme philosophique de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie », frères ennemis, mais complices d'un même échec. Le diagnostic posé par le pape Jean-Paul sur le monde moderne est du même ordre que l'analyse gilsonienne de la « crise du XIV<sup>e</sup> siècle ». Les problèmes du pape et du médiéviste sont identiques, comme le sont leurs visions théologiques de l'histoire et le programme qui en résulte : sortir du « *drame de la séparation* entre la foi et la raison » (§ 45). La chose n'étonnera pas ceux qui pensent que les continuités significatives apparaissent, comme je le soutiens, sur la longue durée historique. Les acteurs passent, certaines structures argumentatives, certains schèmes conceptuels, demeurent, même quand le « monde » a changé. À la critique gilsonienne de la « dévalorisation ockhamiste de la métaphysique » répond, dans l'encyclique, celle de la « mentalité positiviste », qui a « laissé de côté toute référence à une conception métaphysique et morale » (§ 46) ; à celle du « scepticisme nominaliste », la dénonciation du « scepticisme, de l'indifférence et des diverses formes de nihilisme » (§ 81) ; à l'éloge de la « grande synthèse scolastique », celui d'une « conception unifiée et organique du savoir » présentée comme « l'une des tâches dont la pensée chrétienne devra se charger au cours du prochain millénaire de l'ère chrétienne » (§ 85). La différence est que Gilson décrit et analyse en historien une crise *médiévale* à partir d'une certaine vision – discutable – du Moyen Âge, alors que *Fides et ratio* est une lettre encyclique destinée aux évêques, aux philosophes et aux théologiens, qui met en œuvre une vision de médiéviste, peut-être elle-même médiévale, pour résoudre une crise du monde moderne, entendue à la fois comme « crise du rationalisme » (§ 46, 83), « crise au sujet de la vérité » (§ 98) et « crise du sens » (§ 81), selon un schéma ainsi mis en place dans *Veritatis splendor* (elle-même citée au § 98) :

Dans certains courants de la pensée moderne, on en est arrivé à *exalter la liberté au point d'en faire un absolu, qui serait la source des valeurs*. C'est dans cette direction que vont les doctrines qui perdent le sens de la transcendance ou celles qui sont explicitement athées. On a attribué à la conscience individuelle des prérogatives d'instance suprême du jugement moral, qui détermine d'une manière catégorique et infaillible le bien et le mal. À l'affirmation du devoir de suivre sa conscience, on a indûment ajouté que le jugement moral est vrai par le fait même qu'il vient de la conscience. Mais, de cette façon, la nécessaire exigence de la vérité a disparu au profit d'un critère de sincérité, d'authenticité, d'« accord avec soi-même », au point que l'on en est arrivé à une conception radicalement subjectiviste du jugement moral. Comme on peut le saisir d'emblée, *la crise au sujet de la vérité* n'est pas étrangère à cette évolution. Une fois perdue l'idée d'une vérité universelle quant au Bien connaissable par la raison humaine, la conception de la conscience est, elle aussi, inévitablement modifiée : la conscience n'est plus considérée dans sa réalité originelle, c'est-à-dire comme un acte de l'intelligence de la personne, qui a pour rôle d'appliquer la connaissance universelle du bien dans une situation déterminée et d'exprimer ainsi un jugement sur la juste conduite à choisir ici et maintenant ; on a tendance à attribuer à la conscience individuelle le privilège de déterminer les critères du bien et du mal, de manière autonome, et d'agir en conséquence. Cette vision ne fait qu'un avec une éthique individualiste, pour laquelle chacun se trouve confronté à *sa* vérité, différente de la vérité des autres. Poussé dans ses conséquences extrêmes, l'individualisme débouche sur la négation de l'idée même de nature humaine<sup>2</sup>.

Trop de crise tue la crise. La presse (italienne) a fait le plus large écho à la critique de la « pensée faible » qui est censée constituer la cible philosophique principale de la treizième encyclique du pape Jean-Paul. C'était y mettre plus d'« actualité » qu'elle n'en contient. La vague attaque portée contre « certains philosophes », qui, « abandonnant la recherche de la vérité pour elle-même, ont adopté comme but unique l'obtention d'une certitude subjective ou d'une utilité pratique » ne saurait valoir comme une réfutation en règle du *pensiero debole*. Les vraies cibles sont ailleurs : l'« eclectisme » (§ 86) ; l'« historicisme » et son pendant théologique, le « modernisme » (§ 87) ; le « scientisme » (§ 88), le « pragmatisme » (§ 89) ; le « nihilisme » (§ 90). Seule nuance de modernité : la critique de la... « post-modernité » (§ 91) et du « relativisme » (§ 80), dénoncés avec les accents des adversaires de la « philosophie à la française », lecteurs de

Sokal et Bricmont (voir au § 82 le passage consacré aux « affirmations vraies, c'est-à-dire propres à exprimer la réalité objective »). Laissons pourtant cela. L'encyclique n'est pas un manifeste contre le relativisme, c'est d'abord un discours sur la mission de l'Église, « depuis que, dans le mystère pascal, elle a reçu le don de la vérité ultime sur la vie de l'homme » (*Introduction*, § 2). C'est ainsi qu'il faut l'entendre. C'est là, aussi, qu'elle rencontre les préoccupations du médiéviste et l'ambition de ce livre, fruit de tâtonnements successifs, d'hésitations et de repentirs de plume, de réflexions maintes fois reprises sur le sens d'une activité (on n'ose dire d'« une vie ») de philosophe dans l'état religieux de l'humanité ; là que, par une sorte d'ironie de l'histoire, en laquelle certains verraient une « ruse de la Raison », les diagnostics respectifs d'un sociologue du XIX<sup>e</sup> siècle et d'un pape du III<sup>e</sup> millénaire se croisent de manière inattendue.

Posons-le d'emblée, *Fides et ratio* n'enseigne fondamentalement rien d'autre que ce qu'ont dit nombre de théologiens médiévaux : il ne faut pas confondre « l'affirmation de la juste autonomie de la démarche philosophique » avec « la revendication d'une autosuffisance de la pensée, qui se révèle clairement illégitime » (§ 75, à propos de la philosophie appelée « séparée »). En tant qu'« intervention du Magistère dans le domaine philosophique », la lettre du pape articule, toutefois, deux propositions, dont un philosophe n'exerçant pas sous le toit de l'Église ne jugera pas nécessaire l'enchaînement : la première stipule qu'« il revient au Magistère d'indiquer avant tout quels présupposés et quelles conclusions philosophiques seraient incompatibles avec la Vérité révélée », la seconde en infère qu'il lui revient « par là même de formuler les exigences qui s'imposent à la philosophie du point de vue de la foi » (§ 50). On l'aura compris : le destinataire de l'encyclique ne peut être qu'un philosophe, un théologien ou une « personne en recherche » (§ 6), qui non seulement se place du point de vue de la foi, mais qui admet qu'il existe un certain nombre d'exigences qui, de ce point de vue, *s'imposent* à la philosophie. Il se peut qu'il y ait là un cercle mortel, car le fait d'admettre que « de nombreux thèmes philosophiques [...] mettent directement en cause » l'Église, « parce qu'ils concernent la Vérité révélée dont elle a la garde », n'implique pas nécessairement que, sur les problèmes communs à la philosophie et à la Révélation, s'il en est, la philosophie doive se conformer d'avance aux thèses du Magistère. Pareille exi-

gence a été satisfaite dans le passé. C'était à Paris, en 1272, à la faculté des arts, et ce sera l'un des sujets de notre réflexion. Si l'on en croit des études récentes, les philosophes qui avaient accepté cette autolimitation n'ont pas eu le temps de savourer les bénéfiques de l'improbable autonomie qui était supposée en résulter. Ce sont eux que la censure de 1277 a visés en premier. En termes de « longue durée », la seule différence entre le Moyen Âge et le problème posé dans et par l'encyclique est que l'Université n'est plus une institution de chrétienté et que, partant, il n'existe plus d'hérésie académique. Il y a, il y a eu, d'autres manières d'affronter le problème posé à la fois par Jean-Paul II et Émile Durkheim, y compris au Moyen Âge : le *Discours décisif établissant la connexion entre la Révélation et la philosophie* en offre une, issue de cet Islam dont l'encyclique ne fait nulle mention<sup>3</sup>. Mais qui ignore que les solutions d'Averroès, qui, on le verra, sont au cœur de notre propre discours, vaudraient aujourd'hui la mort à leur auteur dans une partie du monde ?

Reste, pour qui n'est pas catholique, l'appel lancé par le pape à l'humanité comme telle. De ce point de vue, *Fides et ratio* n'est pas sans importance *philosophique*, car la tâche qu'elle propose à tout homme de méditer et de faire sienne – arriver « à une conception philosophique correcte tant de la nature humaine et de la société que des principes généraux d'une décision éthique » – est une des tâches urgentes de la philosophie à l'heure où, de manipulations génétiques en guerres néocoloniales, le monde semble vertigineusement osciller entre clonage et tribalisme. On sait que le pontife a, comme philosophe schélérien, manifesté un intérêt profond pour la phénoménologie dite « réaliste » et la problématique de l'objectivité des valeurs. Cette préoccupation affleure constamment dans l'encyclique : on aurait tort de la méconnaître ou d'en sous-estimer la présence, tort aussi, peut-être, d'y voir un nouveau commencement. Tout philosophe ne pourra qu'approuver la thèse centrale de *Fides et ratio*, affirmant que « vérité et liberté vont de pair ou bien périssent misérablement ensemble »<sup>4</sup>. Il lui restera à déterminer laquelle des deux constitue ce qu'Aristote appelle l'« antérieur en suppression ». Pour Jean-Paul II, il est clair que le terme « antérieur » est la vérité, puisque, « une fois la vérité retirée à l'homme, il est réellement illusoire de prétendre le rendre libre » (§ 90). Il n'est pas interdit de penser que la relation joue en fait dans l'autre sens, puisque, une fois la liberté retirée à l'homme, il lui est

encore plus illusoire de prétendre atteindre une vérité quelconque. Or il y a des vérités philosophiques. Et il y a des dogmes. Aujourd'hui comme au Moyen Âge. Sont-ce vraiment les mêmes ? Certains estimeront avoir au moins le droit d'en douter.

Cela dit en toute humilité, le sociologue et le souverain pontife ont un point commun : l'abstraction. Le premier parle de « la » scolastique sans distinguer philosophie et théologie, le second ne les distingue que pour mieux les unir. Ni l'un ni l'autre ne parlent des acteurs, les philosophes, les théologiens, de leurs prises de rôle respectives dans l'institution, des conflits qui les opposent, des relations de pouvoir et des rapports de force qui déterminent aussi bien « l'émergence ou l'enterrement des problèmes » que « le succès ou l'échec des solutions »<sup>5</sup>. Si l'on parle de « scolastique », il faut pourtant dire que la foi et la raison ne se sont pas plus opposées au Moyen Âge qu'en une quelconque autre époque de l'histoire humaine, mais bien un certain usage de la raison et une certaine conception de la foi chez des professionnels, les maîtres ès arts et les maîtres en théologie, exerçant au sein d'une institution à l'époque unique en son genre : l'*Universitas*. Il faut ensuite noter que cet affrontement ou cette confrontation n'a pas eu lieu entre artistes et théologiens considérés en bloc, mais, dans bien des cas, au sein de chaque « camp », et qu'ils ont aussi impliqué toutes sortes d'intervenants : universitaires et extra-universitaires (papes, évêques, ministres généraux d'ordres religieux, souverains, etc.), individuels ou englobant/transcendant les individus (facultés universitaires, conciles, etc.). Enfin, il ne faut pas oublier l'extraordinaire diversité du domaine couvert aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles par le « contrôle idéologique » : non celui de « la » raison en général ni *a fortiori*, seulement, celui de « la » philosophie, mais bien ceux, non nécessairement homogènes, de branches particulières du savoir (philosophie naturelle, astronomie, astrologie, « magie », mais aussi, comme en 1277 à Oxford, grammaire et logique), de textes de référence (des « livres des Gentils et des philosophes » interdits par les premières *Constitutions* des ordres mendiants aux livres des « nominalistes » proscrits par l'édit de Senlis à l'automne du Moyen Âge), de thèses précises, non seulement en philosophie, mais en théologie (telles les thèses dites « orientales » sur la vision béatifique, condamnées en 1241-1244 par l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne), et, partant, de passages entiers d'œuvres reproduisant d'une manière ou d'une autre de telles

idées. L'âge de la scolastique a vu s'épanouir toutes les formes de répression, que ce soit à l'Université ou au sein même des ordres religieux : « censure préalable » (*censura praevia*), appel à la délation, mutilation des textes, confiscation des livres, rien ne manque<sup>6</sup>, et, quel que soit l'attrait qu'exercera, sans doute, le « format disputatif » du savoir académique médiéval sur un esprit frotté de philosophie analytique, il ne compensera jamais, on veut le croire, le sentiment de défiance, voire d'horreur, que lui inspirera la règle chère aux *Constitutions* dominicaines selon laquelle « l'avertissement charitable doit précéder la dénonciation »<sup>7</sup>. Foi et raison ou... liberté et censure, individu et appareil ?

Parler du « drame de la scolastique » ou, au contraire, l'ériger en modèle n'a guère de sens si l'on se représente, d'un côté comme de l'autre, « la » Raison et « la » Foi comme deux idées platoniciennes et leur tête-à-tête comme l'accotement de deux menhirs. Pratiquement, cela veut dire que l'on ne peut envisager l'« histoire des relations entre la foi et la philosophie » en faisant l'économie de celle des « interventions du Magistère dans le domaine philosophique ». À juxtaposer les diagnostics respectifs du sociologue et du pape on obtient un tableau articulant deux drames : celui des noces de deux abstractions réalisées, la Raison (ou la philosophie) et le dogme (ou la foi), douloureuses pour Durkheim, heureuses pour Jean-Paul II ; celui de leur divorce, heureux pour le premier, douloureux pour le second. On ne fait pas d'histoire avec des abstractions. Considérons un instant le scénario pontifical, tel que l'expose le § 45 de *Fides et ratio* :

Avec la naissance des premières universités, la théologie allait se confronter plus directement avec d'autres formes de la recherche et du savoir scientifique. Saint Albert le Grand et saint Thomas, tout en maintenant un lien organique entre la théologie et la philosophie, furent les premiers à reconnaître l'autonomie dont la philosophie et la science avaient nécessairement besoin pour œuvrer efficacement dans leurs champs de recherche respectifs. À partir de la fin du Moyen Âge, toutefois, la légitime distinction entre les deux savoirs se transforma progressivement en une séparation néfaste. À cause d'un esprit excessivement rationaliste, présent chez quelques penseurs, les positions se radicalisèrent, au point d'arriver en fait à une philosophie séparée et absolument autonome vis-à-vis du contenu de la foi. Parmi les conséquences de cette séparation, il y eut également une défiance toujours plus forte à l'égard de la raison elle-même. Certains commencèrent à

professer une défiance générale, sceptique et agnostique, soit pour donner plus d'espace à la foi, soit pour jeter le discrédit sur toute référence possible de la foi à la raison. En somme, ce que la pensée patristique et médiévale avait conçu et mis en œuvre comme formant une unité profonde, génératrice d'une connaissance capable d'arriver aux formes les plus hautes de la spéculation, fut détruit en fait par les systèmes épousant la cause d'une connaissance rationnelle qui était séparée de la foi et s'y substituait.

Ce texte remarquable, qui a toutes les apparences du récit historique, pose l'existence d'un âge d'or, placé sous le saint patronage de deux théologiens célèbres, respectivement canonisés en 1323 et 1931 : Thomas d'Aquin et Albert de Lauingen. La caractéristique de cette figure d'équilibre – celle-là même qui apparaît, en négatif, comme « dramatique » sous la plume de Durkheim – réside dans la combinaison de deux facteurs : le « maintien d'un lien organique entre théologie et philosophie » dans la prestation théologique des deux penseurs ; la « reconnaissance » par eux de la nécessité d'une « autonomie de la philosophie et de la science » pour la mise en œuvre « efficace » de leurs programmes de « recherche ». Cette combinaison est pour le moins douteuse. Elle présuppose, en effet, que les domaines respectifs de la théologie et de la philosophie sont distincts, que les disciplines qui y légifèrent peuvent se développer de façon autonome sans se rencontrer, mais elle affirme en même temps qu'il existe entre elles un « lien organique ». Quelle peut bien être la nature d'un tel lien ? Je ne vois que deux réponses possibles : la complémentarité ou l'inclusion – l'exclusion étant, si j'ose dire, elle-même exclue, dans la mesure où il y a « lien » et, qui plus est, « lien organique », autrement dit relation essentielle et non pas accidentelle ou extrinsèque. Cette situation, en soi difficile à saisir, est sans base factuelle au regard de l'historien médiéviste. Ou, plutôt, sa géométrie est variable, qui dépend tout entière de son lieu d'énonciation. En somme, nous voilà reconduits aux formules familières de la *pensée* 68 : Qui parle ? Et d'où ? Si j'interroge un bonaventurien partisan de la censure de 1277, l'affaire sera vite tranchée : le domaine de la théologie inclut celui de la philosophie. Fin de la reconnaissance de toute « autonomie ». Comment un philosophe pourrait-il se prononcer de manière autonome sur une question philosophique quelconque si l'ensemble des questions philosophiques est inclus comme sous-

ensemble dans le domaine de législation du théologien ? On dira qu'il s'agit ici d'une doctrine, et qu'il n'est pas nécessaire d'être bonaventurien. Je réponds que la réalité est bonaventurienne. L'université médiévale était bonaventurienne avant 1277, elle l'est restée après. Plus exactement : la position prise à Paris en mars 1277 n'est que l'expression finement théorisée d'une réalité concrète et d'une pratique constante, que l'invocation des Pères fondateurs, Albert et Thomas, ne saurait remettre en cause ni modifier le moins du monde. Le théologien a le premier et le dernier mot en théologie, donc en philosophie « organiquement liée », car la partie ne peut se prononcer contre le tout. Quoi qu'il fasse ou dise, le philosophe aura toujours méréologiquement tort face au théologien, si ce qu'il dit est contraire à... ce que dit le théologien<sup>8</sup>.

Fort bien. Toutefois, objectera le lecteur de l'encyclique, le § 45 de *Fides et ratio* ne parle pas seulement de philosophie et de théologie, mais de raison et de foi, ce qui n'est pas la même chose. Sans doute. Néanmoins, dans le dispositif décrit comme régnant à partir de « la fin du Moyen Âge », le changement intervenu, qui décide de la rupture où s'origine la modernité, a un emplacement précis : la théologie. Le scénario décrit dans le document pontifical englobe à la fois une réalité historique et une neutralisation ou un déplacement du sens du phénomène assigné. En passant sans transition de l'âge d'or albertino-thomiste à celui où « la légitime distinction entre les deux savoirs se transforma progressivement en une séparation néfaste », *Fides et ratio* suggère que c'est à l'intérieur de la théologie que s'effectue le premier écart entre foi et raison. Supposons que telle soit la thèse de base. Elle est pertinente. Mais ce n'est pas la thèse pontificale. La « radicalisation des positions » alléguée par le souverain pontife est imputée à « un esprit excessivement rationaliste, présent chez quelques penseurs ». Quel est cet esprit ? Qui sont ces penseurs ? L'alternative est simple : soit des philosophes, soit des théologiens. Le document reste muet. Pourquoi ? Deux conditions non exprimées, deux présupposés, déterminent la marche de l'analyse : le premier est que la philosophie médiévale est seulement une théologie naturelle ou, comme on dit au Moyen Âge, une « métaphysique » ; c'est lui que Gilson énonce en posant que le « rêve du XIII<sup>e</sup> siècle » était d'« unir en une synthèse solide la théologie naturelle et la théologie révélée », comme s'il allait de soi que le terme « philosophie » ait toujours été

et doit être exclusivement coréférentiel à l'expression « théologie naturelle ». Pour un moderne, cependant, la théologie naturelle n'est pas « la » philosophie. La mise en équation des deux disciplines ne se conçoit que là où le philosophique est défini comme inclus dans le théologique, et tout particulièrement là où l'inclusion est interprétée en termes de subordination. Le second présupposé est que l'inclusion de la théologie naturelle dans la théologie révélée, qu'on la *baptise* ou non « synthèse », « détermine le point de vue d'où toutes les connaissances rationnelles et toutes les données de la foi » apparaissent, selon le mot de Gilson, « comme autant d'éléments d'un unique système intellectuel ». Ces deux présupposés, tus dans le document pontifical, correspondent à un point de vue de théologien, et c'est ce point de vue qui ouvre l'horizon où peut intervenir la « séparation de la raison et de la foi », qui inaugure la ou les modernités. La radicalisation des positions pointée par le souverain pontife est un fait, mais faute de le référer à son emplacement social et historique réel, la faculté de théologie, la description fournie par *Fides et ratio* reste suspendue dans le vide. Ou, plutôt, elle donne à entendre que « la philosophie séparée et absolument autonome vis-à-vis du contenu de la foi » qui prend son essor à la fin du Moyen Âge émerge du champ philosophique, pour ne pas dire du camp des philosophes. Par rapport à Gilson, il y a là un recul, même si globalement l'énoncé des conséquences de la « séparation » est identique. Gilson avait le mérite d'attribuer au(x) théologien(s) l'initiative et la gestion de la crise menant au « séparatisme ». En restant dans le vague, l'encyclique laisse croire que « la » philosophie ou « le » rationalisme ont pu jouer un rôle dans l'étape initiale du processus de séparation de la raison et de la foi. C'est trop dire ou trop peu. Pour un médiéviste, une crise ne peut être construite comme objet historique qu'à condition d'être reliée à un espace de jeu précis, ici une institution : l'Université. Cela veut dire : distinguer les maîtres ès arts et « le » philosophe. « Le » philosophe n'existe pas. Ce n'est qu'un personnage théorique, qui personnifie la raison sans la foi, dans un scénario écrit, mis en scène et interprété par des théologiens. Les théologiens existent, et ce sont eux qui, à partir de l'affrontement de deux sortes de théologie, que l'on peut dire respectivement « forte » et « faible », d'une part, et de celui qui règne entre les divers modèles de théologie forte, d'autre part, décident en dernière instance et de l'autonomie réelle de la sup-

posée recherche philosophique menée à la faculté des arts, et de l'étendue du domaine de législation « du » philosophe sur ce qui vaut, du point de vue de la théologie, comme « proprement » philosophique. Le reste n'est que rapports de force entre théologiens d'abord, entre théologiens et maîtres ès arts ensuite. Que lesdits rapports existent en premier lieu entre les théologiens ne saurait être passé sous silence. En effet, en négligeant ce conflit, on ne verrait pas la situation réelle : non pas celle d'une Église qui condamne massivement et en tant que telle toute pratique philosophique, mais celle de groupes ou d'individus doués d'un certain pouvoir au sein de l'Église ou de l'Université imposant en théologie leurs vues à d'autres théologiens. Ces théologiens de pouvoir sont bien connus : ils ne sauraient être confondus avec l'Église que par métonymie idéologique. Leurs victimes en sont aussi représentatives qu'eux, et elles ne laissent pas de les brocarder, quand même elles seraient obligées de se soumettre. Quoi de plus insolent<sup>9</sup> que ce passage du *Commentaire des Sentences* de Pierre de Ceffons, dénonçant l'ignorance des censeurs de Jean de Mirecourt, qui « penseraient avoir travaillé en vain, s'ils ne trouvaient rien d'hérétique ou d'erroné » ? Mais quoi de plus sinistre aussi que la suite du texte, où l'auteur avoue qu'il s'est *autocensuré* en prévision de la censure ?

Mais comme ils changent tous les jours même les choses bonnes en choses mauvaises et s'imaginent le mal là où il y a grande vertu, j'ai retiré plusieurs choses, j'ai effacé certaines de mes affirmations de divers passages de ce *Commentaire*, pour que mon commentaire ne soit pas trop personnel (*appropriata mihi*) ni trop extraordinaire. De même j'ai parfois retiré mes opinions personnelles et j'en ai ajouté quelques autres tirées d'auteurs dont je suppose qu'ils ne seront pas persécutés<sup>10</sup>.

Le « drame de la scolastique » durkheimien et le « drame de la séparation de la raison et de la foi » décrit par le pape Jean-Paul pointent l'un et l'autre vers le même fait historique : c'est une crise interne à la théologie universitaire médiévale qui a donné libre cours au processus aboutissant, après le Moyen Âge, au règne « d'une connaissance rationnelle », « séparée de la foi et s'y substituant ». Ce processus est décrit par l'encyclique dans une sorte de phénoménologie du « séparatisme » philosophique, qui, on l'a dit, rejoint pour l'essentiel la des-

cription de Gilson. On peut le qualifier d'un terme – chiasme – ou, plutôt, d'une expression : double défiance croisée. Une foi sans raison ou une raison sans foi produisent simultanément un fidéisme aveugle (comme une intuition sans concept) et un rationalisme vide (comme un concept sans intuition) : dans les deux cas, le résultat est le même, l'agnosticisme triomphe. L'analyse est brillante, mais fautive ou incomplète, ou, plutôt, imprécise dans les étapes qu'elle franchit sans marquer institutionnellement ou fonctionnellement les acteurs, ce qui lui permet d'inverser spectaculairement le cours des choses. Quels sont, en effet, les moments signalés du processus de désintégration de « la » pensée « patristique et médiévale », entraîné par le « rationalisme excessif de certains penseurs » ? Premièrement : l'apparition d'une « philosophie séparée » du « contenu de la foi » ; deuxièmement (le texte dit seulement « aussi », ce qui ne laisse prise à aucune chronologie précise et pourrait s'accommoder d'une lecture en parallèle) : « une défiance toujours plus forte à l'égard de la raison elle-même » ; d'où résulte, troisièmement, le règne de la « défiance générale », celui du « scepticisme et de l'agnosticisme », marqué par deux postulats, dont on ne voit pas d'emblée si elles sont contraires ou si elles constituent deux variations sur un même thème : « donner plus d'espace à la foi » ; « jeter le discrédit sur toute référence possible de la foi à la raison ». Je parlais d'inversion. La chose saute aux yeux, si l'on tient compte du lieu et du temps de la crise consécutive au double échec de « saint Albert et de saint Thomas ». C'est, à l'évidence, la « défiance à l'égard de la raison » en théologie qui précède conceptuellement la montée de la « philosophie séparée ». Mais les deux phénomènes ne sont pas simultanés ni même chronologiquement rapprochés. Il ne faut pas confondre la délimitation du territoire philosophique, telle que pouvaient l'argumenter les maîtres ès arts de l'université médiévale, sa défense éventuelle dans la vie académique, la confection des programmes, la mise au point des statuts nationaux, les serments universitaires, la soumission ou la résistance aux censures, d'une part, et, d'autre part, la pratique autonome d'une activité philosophique universitaire et extra-universitaire entièrement soustraite aux contrôles cumulés de la faculté de théologie et du Magistère : il a fallu plusieurs siècles, l'apparition de nouvelles structures pédagogiques et l'invention de l'imprimerie pour passer de l'une à l'autre.

Prenons un exemple : celui des deux « postulations » caractérisant le règne de la « défiance générale ». Quel est le lieu d'énonciation du programme réclamant de « donner plus d'espace à la foi » ? Un familier de la philosophie moderne pensera au slogan antidogmatique de la philosophie critique, tel que l'énonce la *Kritik der reinen Vernunft* : « *Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen* », phrase célèbre, trop célèbre sans doute, qui a reçu les traductions les plus diverses, de : « J'ai souligné les limites du savoir afin de faire place à la foi » à : « J'ai dû abolir le savoir pour faire place à la foi », en passant par : « J'ai dû abolir la raison pour faire place à la foi », « J'ai dû poser des bornes à la raison pour faire place à la foi », « J'ai dû abolir le savoir et lui substituer la croyance », « J'ai dû abolir le savoir pour établir la foi » et « J'ai dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance » – comme dans la traduction suivante :

Je ne saurais donc admettre Dieu, la liberté et l'immortalité selon le besoin qu'en a ma raison dans son usage pratique nécessaire, sans repousser en même temps les prétentions de la raison pure à des vues transcendantes, car, pour atteindre à ces vues, il lui faut se servir de principes qui ne s'étendent en réalité qu'à des objets de l'expérience possible et qui, si on les applique à une chose qui ne peut être objet d'une expérience, la transforment réellement et toujours en phénomène, et déclarent ainsi impossible toute extension pratique de la raison pure. *J'ai donc dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance*. Le dogmatisme de la métaphysique, ce préjugé qui consiste à vouloir avancer dans cette science sans commencer par une critique de la raison pure, voilà la véritable source de toute cette incrédulité qui s'oppose à la morale, et qui elle-même est toujours très dogmatique (*Critique de la raison pure*, préface de la seconde édition, 1787, trad. J. Barni)<sup>11</sup>.

Est-ce là ce que vise l'encyclique ? Sans doute pas directement. On peut cependant imaginer que l'emploi d'une formule si chargée de réminiscences kantienues n'est pas sans renouer au principe l'alliance, maintes fois dénoncée, du « criticisme » et du « scepticisme », ni sans imputer, fût-ce discrètement, à l'antidogmatisme idéaliste (kantien) une part lointaine de responsabilité dans le désintéret pour la philosophie qui, dans certaines « écoles catholiques » et chez « un certain nombre de théologiens », est censé avoir suivi Vatican II du fait de l'abandon de la « recherche métaphysique » au

bénéfique d'enquêtes « régionales » ou « formelles »<sup>12</sup>. La culpabilité de Kant semble aller de soi pour le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi et théologien proche de Jean-Paul II, qui fait de l'auteur de la *Critique*, « avec Descartes et Spinoza », une des « étapes de la séparation mutuelle » de la « rationalité et de la foi », à « l'unité relationnelle » desquelles Thomas d'Aquin seul avait su « donner une forme systématique » que les « nouveaux progrès de la rationalité » allaient « déchirer », jusqu'à la « synthèse englobante de Hegel » qui, essayant de « transposer la foi en raison et de l'abolir comme foi », absolutiserait l'esprit, avant que Marx ne « congédie l'idée même du divin »<sup>13</sup>. À constater le parallélisme des termes employés aux § 45 et 63 (« défiance à l'égard de la raison »), on doit, en tout cas, conclure que, pour l'encyclique, la balle est originellement dans le camp des philosophes, l'espace donné à la foi au détriment de la raison étant plutôt le fait des théologiens ayant abandonné toute ambition – non moins que toute formation – métaphysique<sup>14</sup>. Que la défiance à l'égard de la raison soit originellement ou non le fait des philosophes, particulièrement de ceux qui ont voulu « limiter » la raison, ou qu'elle se soit au contraire imposée aux théologiens dès la fin du Moyen Âge – sans aucune référence au kantisme, donc –, à cause des excès du « rationalisme »/du « formalisme » de certains de leurs confrères (un scénario sur lequel planent l'ombre de Luther disputant *contra theologiam scolasticam* et la figure « monstrueuse » du *theologus logicus*), il semble qu'il n'y ait guère qu'une différence de degré entre le régime de la « défiance » et celui du « discrédit » entourant, à une époque non précisée, « toute référence possible de la foi à la raison ». Pour un médiéviste cependant, surtout épris d'archéologie, la provenance historique de la formule « donner plus d'espace à la foi » ne laisse pas de contredire, au moins *au départ*, le caractère supposé postmédiéval de la dissociation de la raison (métaphysicienne) et de la foi. C'est, en effet, au Moyen Âge qu'apparaît pour la première fois la proposition « critique » de Kant – « *Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen* » –, non, certes, comme énoncé « antidogmatique », mais bien, précisément, comme énoncé de « défiance » à l'égard de la raison et de « séparation » – « subordination » nécessaire de la *ratio* à l'égard de la foi. Le contexte de cette apparition vaut d'être noté : ni plus ni moins que la condamnation de 1277 et sa réception théolo-

- JEAN-TOUSSAINT DESANTI, *Les Idéalités mathématiques ;  
La Philosophie silencieuse.*
- NICOLE DEWANDRE, *Critique de la raison administrative.*
- FRANÇOISE FONTENEAU, *L'Éthique du silence.*
- GOTTLLOB FREGE, *Les Fondements de l'arithmétique ;  
Écrits logiques et philosophiques.*
- HANS-GEORG GADAMER, *Vérité et Méthode.  
Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique  
(édition intégrale).*
- JEAN-JOSEPH GOUX, *Les Iconoclastes.*
- JEAN GRANIER, *Le Problème de la vérité dans la philosophie  
de Nietzsche ;  
Le Discours du monde.*
- MICHEL GUÉRIN, *Le Génie du philosophe.*
- WILHELM VON HUMBOLDT, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi.*
- CHRISTIAN JAMBET, *La Logique des Orientaux  
(Henri Corbin et la science des formes).*
- FRANÇOIS JULLIEN, *Un sage est sans idée  
ou l'Autre de la philosophie ;  
La grande image n'a pas de forme  
ou Du non-objet par la peinture.*
- SAUL A. KRIPKE, *Règles et Langage privé.  
Introduction au paradoxe de Wittgenstein.*
- GUY LARDREAU, *Discours philosophique et Discours spirituel.*
- FRANÇOIS LARUELLE, *Machines textuelles.*
- LÉONARD LINSKY, *Le Problème de la référence.*
- LOUIS MARIN, *Des pouvoirs de l'image ;  
Sublime Poussin.*
- JEAN-CLAUDE MILNER, *L'Œuvre claire.*
- ROBERT MISRAHI, *Traité du bonheur :  
1. Construction d'un château ;  
2. Éthique, politique et bonheur.*
- MARIE-JOSÉ MONDZAIN, *Image, Icône, Économie.  
Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain.*
- RICHARD BROXTON ONIANS, *Les Origines de la pensée européenne  
sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin.*
- BERNARD PAUTRAT, *Versions du soleil.  
Figures et système de Nietzsche.*

CHARLES S. PEIRCE, *Écrits sur le signe*.  
JEAN-LUC PETIT, *Du travail vivant au système des actions*.  
HILARY PUTNAM, *Le Réalisme à visage humain*.  
BERNARD QUELQUEJEU, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*.  
WILLARD VAN ORMAN QUINE, *Quiddités. Dictionnaire philosophique  
par intermittence ;  
La Poursuite de la vérité*.  
FRANÇOIS RÉCANATI, *La Transparence et l'Énonciation*.  
JEAN-MICHEL REY, *L'Enjeu des signes (lecture de Nietzsche)*.  
PAUL RICŒUR, *De l'interprétation (essai sur Freud) ;  
Le Conflit des interprétations (essais d'herméneutique I) ;  
La Métaphore vive ;  
Temps et récit, t. I : L'Intrigue et le roman historique ;  
Temps et récit, t. II : La Configuration dans le récit de fiction ;  
Temps et récit, t. III : Le Temps raconté ;  
Du texte à l'action (essais d'herméneutique II) ;  
Soi-même comme un autre ;  
La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*.  
RICHARD RORTY, *L'Homme spéculaire ;  
Conséquences du pragmatisme*.  
CARL SCHMITT, *La Dictature ;  
Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*.  
REINER SCHÜRMAN, *Le Principe d'anarchie  
(Heidegger et la question de l'agir)*.  
SPINOZA, *Éthique* (édition bilingue).  
PETER FREDERICK STRAWSON, *Les Individus ;  
Études de logique et de linguistique*.  
GIANNI VATTIMO, *La Fin de la modernité*.  
ÉRIC VOEGELIN, *La Nouvelle Science du politique*.  
FRANÇOIS WAHL, *Introduction au discours du tableau*.  
MARLÈNE ZARADER, *La Dette impensée  
(Heidegger et l'héritage hébraïque)*.