

P. Pierre de Cointet

Formation philosophique et vie spirituelle dans les séminaires

in *Il decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia. Testo e commento*, *Seminarium* 52 / 2-3 (2012), Cité du Vatican, p. 565-580.

« *Aller à la vérité de toute son âme* »

Tout semble, à un premier regard, opposer formation philosophique et vie spirituelle au séminaire. Souvent, l'aridité de la philosophie vient contrarier l'ardeur qui anime ces jeunes hommes désireux de se consacrer au Christ et à l'annonce de la Bonne Nouvelle. À l'inverse, malheureusement, il arrive que l'engouement pour la philosophie conduise à une diminution de la ferveur première... Vie spirituelle et abstraction philosophique ne semblent pas faites pour s'entendre ! Il est également légitime de s'interroger sur ce qui justifie la nécessité de commencer la formation au séminaire par deux années durant lesquelles l'étude de la philosophie est dominante¹.

La vie spirituelle

Pour aborder correctement ces questions, il convient de cerner ce qu'il faut entendre par « vie spirituelle » au séminaire. S'agit-il seulement d'un ensemble d'exercices et d'enseignements adaptés à la formation des futurs prêtres ? Ces modalités pratiques et pédagogiques ne sont-elles pas plutôt des moyens au service d'un chemin de croissance, dans une réponse libre à l'appel du Christ Bon Pasteur et de l'Esprit-Saint, pour le service de l'Église et de sa mission dans le monde ?

Avant d'être un cadre réglé par un ensemble de normes, le séminaire est donc « un espace spirituel, un itinéraire de vie, une atmosphère qui favorise et assure un processus de formation permettant à celui qui est appelé par Dieu au sacerdoce de devenir, par le sacrement de l'Ordre, une image vivante de Jésus Christ, Tête et Pasteur de l'Église »². La formation sacerdotale « est finalement une autoformation » dans la liberté responsable et dans la

1 Cf. CONGREGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Décret de réforme des études ecclésiastiques en philosophie* (28 janvier 2011), 15, b : « Afin de conjurer le risque accru de fidéisme et d'éviter une instrumentalisation ainsi qu'une fragmentation de la philosophie, il est hautement désirable que les cours de philosophie soient concentrés durant les deux premières années de la formation philosophico-théologique. Ces études de philosophie étant accomplies en vue des études de théologie, s'articuleront, pendant ce *biennium*, à des cours introductifs en théologie. »

2 JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique sur la formation des prêtres, *Pastores dabo vobis*, 42. Cf. CONCILE VATICAN II, Décret sur la formation des prêtres, *Optatam Totius*, 8.

conscience que l'Esprit Saint est « le Protagoniste par excellence » de cette action éducative, dans l'Église³.

L'expression « *vie spirituelle* » renvoie donc d'abord à l'Esprit Saint qui anime l'existence du baptisé : « Puisque *l'Esprit* est notre *vie*, que l'Esprit nous fasse aussi *agir* » (Ga 5,25). Commentant cette parole de S. Paul, Jean-Paul II précise : « l'existence chrétienne est *vie spirituelle*, c'est-à-dire vie animée et guidée par l'Esprit vers la sainteté et la perfection de la charité. »⁴

Il s'agit ici de la vie spirituelle « *au séminaire* » : en celui qui est appelé au ministère ordonné, la charité est don de l'Esprit Saint reçu au baptême, mais elle est destinée à devenir de plus en plus une charité *pastorale*. Participation à l'amour du Bon Pasteur, à la fois « *don gratuit* de l'Esprit Saint » et « appel à une réponse libre »⁵, celle-ci unit au Christ dans le *don de soi* total à l'Église⁶. Sans être encore configuré au Christ Tête et Pasteur par le sacrement de l'ordre, le séminariste est déjà appelé, en vertu du baptême et de sa vocation particulière dans l'Église, à grandir dans cette charité pastorale.

C'est de cette vision de la vie spirituelle qu'il faut partir pour réfléchir à son rapport avec la formation philosophique. Dans quelle mesure, et pourquoi, la formation spirituelle au séminaire a-t-elle besoin de la rationalité philosophique ? En retour, la vie spirituelle peut-elle stimuler la recherche philosophique ? À quelles conditions l'une et l'autre peuvent-elles converger ?

Pour aborder ces questions, une deuxième clarification préalable s'impose. S'agit-il ici de la vie spirituelle en tant qu'expérience vécue dans l'intimité de la conscience et le mystère de la foi ? ou en tant qu'expérience réfléchie, interprétée et exprimée par la raison croyante ? Le rapport à la philosophie ne sera pas identique selon que l'on se situe à l'un ou à l'autre niveau. Il convient donc, par une brève réflexion sur l'expérience chrétienne, de cerner les traits caractéristiques de chacune de ces deux dimensions de la vie spirituelle, et de voir comment elles s'articulent l'une sur l'autre⁷. En premier lieu, en tant que forme fondamentale de l'existence chrétienne, la vie spirituelle est d'abord une expérience qui « place le sujet en contact direct avec l'objet »⁸. Elle est une relation immédiate entre l'homme et Dieu (dans la foi agissant par la charité). Elle est donc une expérience personnelle, éminemment subjective tout en étant profondément réaliste (elle met le sujet en relation avec une Réalité divine autre que lui-même et le dépassant toujours). Elle est enfin une relation entre deux libertés, qui se

3 *Idem*, 69.

4 *Idem*, 19.

5 *Idem*, 23.

6 Cf. *Idem*, 22-23.

7 Cf. Jean MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Aubier, Paris, 1952 ; Joseph RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Téqui, Paris, 1982 ; Gerald O'COLLINS, art. « Expérience », dans *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris, 1992 ; Edmond BARBOTIN, art. « Expérience », *Dictionnaire Critique de la Théologie*, P.U.F., Paris, 1998.

8 G. O'COLLINS, art. cit., p. 456.

déploie comme un itinéraire parfois obscur et jamais achevé (d'où les métaphores du chemin, de la montée et de la nuit, souvent utilisées par les spirituels).

En deuxième lieu, cette expérience spirituelle originelle est personnelle et communautaire. Elle implique aussi la conscience réflexive⁹ et donc une herméneutique : « Les expériences sont toujours interprétées »¹⁰. Son immédiateté même n'est rendue possible que par la médiation du Christ et de l'Église. Elle a donc un rapport intrinsèque avec la rationalité de la foi¹¹. Il y a un lien étroit entre la vie spirituelle et l'intelligence que nous pouvons en avoir à la lumière de l'Écriture et de la Tradition. L'expérience vécue et l'expérience interprétée sont inséparables. Mais elles ne se confondent pas. Car, en troisième lieu, la vie spirituelle naît de l'expérience pour conduire finalement à l'expérience, après avoir été enrichie et guidée par la réflexion. Ici l'expérience ne saurait être seulement source et condition d'un savoir. Le savoir laisse finalement place à l'union divine et à l'action pour autrui (selon la double orientation de l'amour de charité, vers Dieu et vers le prochain).

Nous traiterons donc ici de ce que l'étude de la philosophie peut apporter à la vie spirituelle en tant qu'expérience réfléchie (ce que l'on appelle la « spiritualité »), puis de ce que la philosophie comme recherche personnelle de la vérité peut apporter à la vie spirituelle en tant qu'expérience vécue, enfin, de ce que celle-ci peut apporter à la recherche philosophique.

Exigences philosophiques de la vie spirituelle

Il semble bien que, par définition, la vie spirituelle échappe à l'emprise de la raison. La vie en Christ n'est-elle pas « folie » aux yeux des « raisonneurs » et des « Grecs en quête de sagesse » (cf. 1 Cor 1, 18-25) ? La vie spirituelle connaît-elle d'autres lois que celle de la souveraine liberté de « Dieu qui fait miséricorde » (Rm 9, 16), et de la libre réponse des enfants de Dieu re-nés sous l'action de l'Esprit Saint (cf. Rm 8, 14.21) ?

Mais la vie spirituelle n'est-elle que spontanéité, affaire de sentiments imprévisibles et instantanés ? La subjectivité de la vie spirituelle échappe-t-elle à toute rationalité ? N'y a-t-il pas une « logique de la vie morale » (Maurice Blondel) qui oriente l'existence humaine, tout en épousant la plasticité des choix contingents et en respectant la toute-puissance de la Miséricorde divine ? Sans vouloir enfermer la vie spirituelle dans un cadre trop systématique, ne faut-il pas reconnaître, avec tous les grands maîtres de la spiritualité chrétienne, que celle-ci obéit à une sagesse avec ses lois propres ? Quels en sont les fondements philosophiques ? Essayons d'en dégager les éléments principaux.

9 « Condition de tout savoir et de toute action », l'expérience est, par définition, « conscience d'une relation avec le monde, autrui, Dieu » ; « rencontre d'une altérité », elle consiste à « pressentir, sentir, ressentir » ; de soi, elle implique « réciprocité des consciences » (E. BARBOTIN, art. cit., p. 450).

10 G. O'COLLINS, art. cit., p. 456.

11 « Le fait d'avoir un contenu appartient à la structure même de la foi chrétienne », car le Christ est le Logos « dans lequel est contenu le sens du monde et sa vérité » (J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, p. 378).

En premier lieu, il semble nécessaire d'entrer dans une compréhension approfondie de la personne humaine. Comment, en effet, concevoir une vie spirituelle sans avoir une vision aussi claire que possible de l'homme qui en est le sujet ? L'homme, un de corps et d'âme, conscient et libre, possédant des facultés sensibles et intellectuelles, capable de connaître la vérité des choses et de vouloir le bien. L'homme, inséré dans l'univers et le dépassant, vivant en société et ayant une destinée unique. L'homme, avec sa nature et sa singularité, son essence et son historicité. L'homme, enfin, limité et ouvert sur l'infini, mortel et déjà éternel dans ses facultés intellectuelles les plus hautes.

De plus, la vie spirituelle s'inscrit à l'intérieur de l'engagement moral de la personne humaine réalisant sa vocation. L'intelligence que nous pouvons en avoir s'appuie donc sur une connaissance précise des fondements philosophiques de la morale. Peut-on appréhender la vie spirituelle sans la situer dans l'ensemble de la moralité, avec ses principes, ses sources et les critères qui qualifient les actes humains ? Ou encore, comment, par exemple, comprendre la prière sans les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, et donc sans une réflexion sur ce qu'est une « vertu » et sur la place de celle-ci dans l'agir humain ? De même, une juste appréciation de l'itinéraire spirituel d'un chacun implique d'avoir acquis la capacité de saisir l'être humain dans la continuité de son histoire personnelle, non moins que dans les méandres de son existence concrète. Sur cette question, l'étude des *Confessions* de St Augustin est toujours féconde et se prête à un dialogue avec les philosophies modernes occidentales de la conscience et de la liberté, comme avec les textes philosophiques d'autres aires culturelles.

Mais l'agir n'est pas séparé de l'être. La philosophie morale prend appui sur la métaphysique. Pour continuer sur l'exemple des vertus (théologales mais aussi morales), comment les comprendre sans une métaphysique de l'acte, de l'*habitus* et finalement de l'être et du bien, du sujet de l'agir moral et de la finalité de celui-ci ? Ou bien, comment parler de « l'union à Dieu » comme terme de la vie mystique, sans réfléchir sur ce qu'est « l'un » et sur la distinction ontologique entre l'être créé et l'Être infini ? Une connaissance méthodique des principes premiers dans l'ordre de l'être est donc une grande aide pour parvenir à une juste intelligence de la vie spirituelle. La pensée de St Thomas d'Aquin, qui a su admirablement éclairer l'agir humain par la métaphysique de l'être, demeure un point de référence irremplaçable¹².

Enfin, toute expérience spirituelle se réalise dans un contexte historique et culturel déterminé. La tâche critique de la philosophie est ici indispensable. Elle permet un discernement sur les conditions concrètes dans lesquelles l'homme est appelé à vivre dans l'Esprit. La manière de concevoir et de réaliser une existence chrétienne est forcément influencée par des présupposés, des influences, des mentalités diffuses, voire des idéologies. À l'ère du numérique, avec la masse d'informations diverses à notre disposition, la réflexion philosophique est indispensable. En dialogue avec les sciences naturelles, les sciences humaines et les arts, la philosophie permet de discerner les tendances, les enjeux et les

12 Notons que S. THOMAS étudie ce que nous appelons la « vie spirituelle » à l'intérieur de l'agir humain dans sa globalité (cf. *Somme de Théologie*, IIa Pars).

orientations qui conditionnent les libertés humaines. L'étude de l'histoire de la philosophie et de la pensée contemporaine permet de saisir cet arrière-plan sur lequel la liberté peut s'engager et à partir de laquelle il est possible d'élaborer une intelligence concrète de la vie spirituelle.

De solides connaissances philosophiques, accompagnées d'une réflexion personnelle, permettent de fonder une intelligence de la vie spirituelle. Appelé non seulement à marcher vers la sainteté mais aussi à guider d'autres personnes sur les chemins de la vie spirituelle, le futur pasteur ne saurait l'ignorer.

Vérité, liberté, foi

L'apport de la philosophie à la vie spirituelle, ne se situe pas seulement sur le plan de la réflexion et de la compréhension des textes. Il concerne aussi l'expérience chrétienne vécue. Il convient d'abord de rappeler que celle-ci se réalise sous le régime de la foi, qui est double : d'une part, acte de la vertu théologale *par laquelle* l'homme accueille le don de Dieu (*fides qua*) et d'autre part, vérité divine *que* l'homme confesse dans la foi (*fides quae*). En tant que *fides qua*, l'acte d'obéissance de l'homme à Dieu qui se révèle implique un travail de la raison, préalable et constant. Pour être vraiment libre, la foi doit pouvoir s'appuyer sur une connaissance de la vérité aussi critique et aussi large que possible. La conscience croyante a donc l'obligation d'aller jusqu'au bout de sa recherche de la vérité sur le monde, sur l'homme et sur les questions ultimes (la mort et l'au-delà, Dieu, le mal). Aujourd'hui, cette recherche doit pouvoir affronter les questions nouvelles posées par les évolutions scientifiques et techniques, avec leurs retentissements anthropologiques et éthiques. Comme tout croyant, et en raison de sa vocation propre, le séminariste a besoin d'acquérir les moyens philosophiques qui lui permettent de réfléchir sur ces problématiques nouvelles, afin de pouvoir penser et dire sa foi dans le monde dans lequel il vit.

L'étude des grands philosophes, qui ont précédé ou suivi la naissance du christianisme, aide le croyant à mener ce questionnement avec rigueur et persévérance. Ainsi en est-il de la lecture des dialogues de Platon, ou encore de l'étude des débats entre les différents courants de la philosophie Antique Grecque et Latine, mais aussi Indienne et Chinoise. L'étude approfondie d'Aristote et des grands scolastiques latins, qui expriment formellement comment, en chaque ordre de réalité, l'intelligence peut s'élever vers les principes les plus hauts, constitue une école irremplaçable de rigueur dans la recherche de la vérité ultime. D'une autre manière, l'effort pour comprendre les penseurs de la modernité occidentale, même s'ils s'opposent à la foi et à la sagesse chrétiennes, permet de pousser jusqu'au bout un questionnement radical sur le sens de l'existence humaine et la vérité du monde.

Une telle formation philosophique, si elle n'en reste pas sur le plan de l'histoire des idées et d'une juxtaposition éclectique, favorise la recherche de la vérité. Elle permet à la raison d'acquérir un authentique *habitus* du vrai¹³ et donc à l'homme de s'engager pleinement

13 Le *Décret de réforme des études ecclésiastiques en philosophie* insiste sur ce fait que la formation philosophique « concerne tant les *habitus* que les contenus » : l'acquisition des *habitus* intellectuels

dans l'obéissance de la foi à Dieu, avec toute son intelligence et sa liberté¹⁴. Ce travail est particulièrement important aujourd'hui, dans une civilisation qui privilégie les acquisitions de techniques particulières¹⁵.

La *fides qua* est inséparable de la *fides quae* : l'intelligence doit donc aussi vérifier sa capacité d'atteindre l'être et le vrai au-delà de la variété des langages et des cultures, ainsi que des mutations historiques. C'est une exigence philosophique de la vie spirituelle qui est fondamentale aujourd'hui : « d'un clic », l'homme a accès à une multitude d'expressions culturelles dispersées dans l'espace et le temps. Il est donc plus conscient que jadis de la relativité du langage et de la connaissance. Mais la vie spirituelle met en relation avec l'Absolu, « Celui qui est » (Ex 3, 14). Seule une pensée métaphysique réaliste permet d'assurer à l'intelligence sa capacité d'atteindre la vérité (même si c'est toujours imparfaitement), et donc aussi, par l'illumination de la foi, de rejoindre la Parole de Dieu révélée et transmise, dans ses expressions historiques. Sous différentes formes, une philosophie de portée authentiquement réaliste manifeste que la « raison droite » peut parvenir à une véritable connaissance de l'être et peut l'exprimer d'une manière adéquate quoique toujours conditionnée et perfectible¹⁶.

Cela implique une épistémologie respectueuse des « degrés du savoir » (Jacques Maritain) et capable de conforter la raison dans sa capacité de saisir le vrai. Le respect des niveaux épistémologiques est important pour la vie spirituelle : il permet d'avancer dans la vérité, en évitant aussi bien les séparations que les confusions entre ce que Pascal appelait « l'ordre des corps » (le physique, le psychique), « l'ordre des esprits » (la vie de l'âme, la liberté) et « l'ordre de la charité » (la vie dans la grâce). La critique de la connaissance et l'étude de la logique permettent, quant à elles, de penser l'expérience spirituelle et d'en exprimer les lois.

et d'une solide *forma mentis* philosophique y est présentée comme décisive pour la formation des séminaristes, en relation avec les questions de la vérité et de la liberté (cf. *Décret*, 11-12).

14 Cf. CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur la Révélation, Dei Verbum*, 5 : « À Dieu qui révèle est due "l'obéissance de la foi", par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans "un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle" et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait. Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne "à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité". Afin de rendre toujours plus profonde l'intelligence de la libération, l'Esprit-Saint ne cesse, par ses dons, de rendre la foi plus parfaite. »

15 Cf. la distinction entre les *arts* (compétences techniques) et la connaissance spéculative (au sens ancien du mot, qui vient de *speculum*, miroir, et désigne la contemplation) : Ia-IIae, q. 57, a. 3.

16 Cf. JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, 4 : « il existe un ensemble de notions où l'on peut reconnaître une sorte de patrimoine spirituel de l'humanité. (...) Quand la raison réussit à saisir et à formuler les principes premiers et universels de l'être et à faire correctement découler d'eux des conclusions cohérentes d'ordre logique et moral, on peut alors parler d'une raison droite ou, comme l'appelaient les anciens, de *orthòs logos*, *recta ratio*. » La philosophie ne doit pas craindre de puiser dans le « patrimoine philosophique toujours valable » de l'Église (*Optatam Totius*, 15), patrimoine à l'intérieur duquel la philosophie de S. Thomas (et la tradition qui en découle) constitue toujours un paradigme (cf. *Fides et Ratio*, 43-44 ; 57-58).

Ce travail de la raison rend capable d'entrer en dialogue missionnaire avec tout homme en quête de vérité et avec ceux qui estiment impossible cette quête. Dans cette perspective, l'étude de la philosophie n'a pas pour but de fonder l'apologétique ou seulement de faire connaître les différents systèmes de pensée, afin de dialoguer avec eux. Elle vise plutôt à faire, par soi-même, le long chemin qui mène à la vérité ultime, à partir de vérités partielles et de points de vue apparemment opposés, afin d'entrer dans une compréhension plus profonde des consciences avec leurs cheminements complexes et leurs contradictions¹⁷.

L'étude de la philosophie fournit ainsi une base solide pour la relation de l'homme croyant avec Dieu, dans la foi. Elle fonde une compréhension théologique catholique de la vie spirituelle. Elle lui permet de se communiquer dans un dialogue avec toutes les cultures, à travers le temps et l'espace. En retour, la vie spirituelle peut-elle stimuler la recherche philosophique ?

Exigences spirituelles de la recherche philosophique

Quand la prière se fait silence contemplatif, « simple regard sur la vérité qui est Dieu, sous l'influence de l'amour »¹⁸, elle aiguise l'intelligence du vrai, *intellectus veri*, et ouvre à la connaissance métaphysique, par un *intus-legere*, un « regard dans » les choses. Un climat de silence favorise la recherche de l'être, laquelle ne saurait se réaliser dans la dispersion aliénante qui soumet à la dictature des phantasmes et des opinions. Ce silence contemplatif aide à lutter contre la tendance au bavardage de la raison raisonnante, qui réduit la philosophie à une dialectique, voire à une sophistique.

Comme le disait Gabriel Marcel, dans une recherche philosophique digne de ce nom, « on ne se paye pas de mots ». La prière silencieuse favorise une telle recherche qui va « aux choses mêmes ». Elle permet de fuir la tendance à discourir seulement sur les idées des autres, dans des abstractions de plus en plus éloignées du réel concret. St Thomas déjà soulignait que « l'étude de la philosophie n'a pas pour but de savoir ce que les hommes pensent mais la vérité objective »¹⁹. En notre temps, dans un dialogue critique avec les philosophies du langage et de

17 Des philosophes peuvent aider à faire ce chemin : pensons à PLATON dans ses dialogues socratiques, à S. THOMAS D'AQUIN dans la *Somme contre les Gentils*, à PASCAL dans les *Pensées*, à Maurice BLONDEL dans *L'Action*. Cf., plus proches de nous : Marc LECLERCQ, *La destinée humaine* (Culture et Vérité, Namur, 1993) ; Henri HUDE, *Prolégomènes* (Parole et Silence, Paris, 2009).

18 Expression par laquelle le Vble Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus désigne l'oraison, à la suite notamment de S. Jean de la Croix et des théologiens dominicains (cf. *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, 1998, p. 407-410).

19 *In librum Aristotelis de caelo et mundo*, I, l. 22. Dans une ligne aristotélicienne, Marie-Dominique PHILIPPE a montré la fécondité métaphysique d'une recherche philosophique qui part de l'expérience concrète, pour en découvrir les principes par induction, grâce à l'interrogation et dans un jugement d'existence (Cf. *L'être I, Recherche d'une philosophie première*, Téqui, Paris, 1972 ; *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, t. II, Téqui, Paris, 1975 ; *Lettre à un ami*, Ed. Universitaires, Paris, 1990).

la communication, Joseph Rassam a montré la valeur du « silence comme introduction à la métaphysique »²⁰.

Les purifications inhérentes à toute vie spirituelle authentique conduisent à des détachements qui unifient la personne dans son orientation vers Dieu. Ces « nuits », actives et passives, purifient également l'intelligence dans son rapport aux êtres. Par une critique radicale des illusions de l'imagination et des mensonges de la volonté propre, elles conduisent à un travail exigeant de recherche de l'essentiel, pour unifier l'esprit dans sa quête de l'être, du vrai et du bien.

Cela suppose une ascèse qui est « la méthode concrète de la métaphysique », selon l'expression de Jacques Paliard, à la suite de Maurice Blondel (mais aussi, parmi bien d'autres, de Platon et de St Anselme)²¹. La « pureté du regard intellectuel » s'acquiert ainsi : la générosité est la base qui permet à la pensée d'aller jusqu'au bout de ses exigences²² ; elle s'allie à un effort de sincérité et de rectitude ; l'humilité creuse le vide qui permet d'accueillir la vérité ; la pureté éloigne du solipsisme qui fait obstacle à la lumière²³ : « faire la vérité, c'est nous faire à sa mesure, et non pas la faire à notre mesure »²⁴. Finalement toutes ces vertus sont ordonnées à la bonté et à la charité, qui donnent accès à l'intimité des êtres, au-delà de la curiosité analytique. Ainsi apparaît la « vertu métaphysique des vertus ».

La vie spirituelle, en son sommet, conduit à la « sagesse » : le saint voit l'homme et le monde dans la lumière du plan de Dieu, Créateur et Sauveur. La « sagesse » est, par excellence, cette connaissance contemplative qui ressaisit toute chose dans la lumière de leur origine et de leur fin. N'est-ce pas aussi l'objet de la philosophie²⁵ ? Certes, il convient de distinguer soigneusement sagesse philosophique, sagesse théologique et sagesse mystique²⁶. Mais c'est pour mieux les unir. La vie spirituelle est un chemin de sagesse. Elle conduit, au fur et à mesure de son progrès qui, sans être linéaire, est réel, à « connaître par les causes », à voir selon les fins. Elle donne ainsi à la philosophie sa direction fondamentale. Elle l'empêche de devenir une philosophie pédante, dubitante, orgueilleuse et fatiguée, ou réduite à une histoire des idées. Elle maintient en elle l'orientation vers les fins ultimes et vers le Bien.

Enfin, la vie spirituelle authentiquement chrétienne est missionnaire par elle-même. Elle conduit à l'union avec le Christ Tête de l'Église et Sauveur du monde. Elle pousse donc à

20 *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Publications de l'université de Toulouse - Le Mirail, Toulouse, 1980.

21 Cf. Maurice Blondel. *Une philosophie du dépassement* (1950), Presses de l'ICES, La Roche sur Yon, 2009, ch. V.

22 « L'ascèse est totale ; l'esprit est trop lié au monde pour que le déliement se fasse par la seule force de l'esprit ; les yeux sont trop rivés aux biens sensibles pour que leur regard se purifie sans une métamorphose, une refonte de l'être tout entier. "Il faut tout donner" » (J. PALIARD, *Une philosophie du dépassement*, p. 93).

23 Cf. *Une philosophie du dépassement*, p. 71-72.

24 *Une philosophie du dépassement*, p. 94.

25 Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 982 a ; JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, 3 ; 6 ; 81-83.

26 *Fides et Ratio*, 44.

rejoindre les hommes et les femmes de notre temps. Elle fait désirer entrer en dialogue avec toute forme de philosophie, pour chercher la vérité avec tous. Elle donne le désir de connaître les « pensées des hommes »²⁷ et aussi de chercher toujours comment « sauver la proposition d'autrui »²⁸ pour l'aider à cheminer vers la vérité.

Inachèvements et circularité

La distinction entre *ratio* et *intellectus*²⁹ est de grande portée pour la philosophie dans son rapport à la vie spirituelle. Dans l'âme humaine, *ratio* et *intellectus* ne sont pas deux puissances différentes, mais désignent un mode parfait et un mode imparfait de l'acte de connaissance³⁰. Nécessaire pour l'homme dans sa condition corporelle ici-bas, l'exercice de la *ratio* est finalisé par la saisie immédiate de la vérité par l'*intellectus*, comme le « mouvement » à partir de l'imparfait est ordonné au « repos » dans le parfait. L'*intellectus*, quant à lui, désigne à la fois l'*habitus* des premiers principes et le siège de la *visio Dei*, comme de la connaissance mystique en ce qu'elle a d'ultime, « toucher de la substance de Dieu à la substance de l'âme » (Jean de la Croix). C'est pourquoi l'*intellectus* a partie liée avec la vie morale et spirituelle. Les purifications permettent à l'*intellectus* de viser plus purement son Objet divin. La raison (philosophique et théologique) est non moins nécessaire, pour permettre à l'homme de marcher plus sûrement vers Dieu, sans qu'il puisse l'atteindre par ses seules forces : ultimement, la philosophie doit se faire « orante »³¹. Entre les connaissances limitées de la *ratio* et l'élan infini de l'*intellectus*, il y a un décalage

27 Cf. André LEONARD, *Pensée des hommes et foi en Jésus Christ*, Lethielleux, Paris, 1980.

28 « Tout bon chrétien doit être plus prompt à sauver la proposition du prochain qu'à la condamner. Si l'on ne peut la sauver, qu'on lui demande comment il la comprend ; et s'il la comprend mal, qu'on le corrige avec amour ; et si cela ne suffit pas, qu'on cherche tous les moyens adaptés pour qu'en la comprenant bien il se sauve » (S. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, 22, cité dans *Catéchisme de l'Église Catholique*, 2478)

29 Dans la pensée occidentale, les racines de cette distinction se trouvent dans la dualité *dianoia* et *noûs* chez les grecs (Cf. PLATON : l'allégorie de la ligne, *La République*, VI, 509e-511e ; ARISTOTE : *Métaphysique*, 1012a). Le terme *noûs* (intellect) vient de la racine *snu*, « flairer », « pressentir ». Chez Homère, le *noûs* désigne la capacité de saisir une vraie nature au-delà de l'apparence. La *dia-noia* est la capacité de passer d'une connaissance à une autre (*ratio* vient de *reor*, calculer). Cette distinction est entrée dans la pensée latine sous l'influence de S. Augustin et de Denys l'Aréopagite ; elle est explicitement formulée chez Jean Scot Erigène. On en trouve des équivalents dans les philosophies hindoue, bouddhiste et chinoise.

30 S. THOMAS note que « faire acte d'intelligence, c'est simplement saisir la vérité intelligible » dans un *intuitus simplex*, tandis que « raisonner, c'est aller d'un objet intelligible à un autre, en vue de saisir la vérité intelligible » (*Somme de Théologie*, Ia, q. 79, a. 8, c).

31 « Ce n'est pas seulement l'homme qui vit en tout philosophe, c'est la philosophie elle-même qui est et sera toujours naturellement, normalement, une orante. (...) Car tous ont en effet à découvrir qu'ils ne sont pas à eux-mêmes leur propre lumière, leur force suffisante ; tous ont à user de leur pensée pour ne point pécher contre cette clarté, pour aviver la conscience de leur misère, et selon le mot de Pascal, pour tendre les bras au libérateur, leur fût-il inconnu » (Maurice BLONDEL, *La Pensée*, t. II, P.U.F., Paris, 1954², p. 270-271).

irréductible, dont la conscience fait l'expérience³² : cette distance intérieure est à la fois l'espace de la recherche de la vérité (la raison étant poussée à chercher toujours au-delà de ses découvertes), et le lieu de l'engagement de la liberté (la volonté étant sans cesse provoquée à dépasser les objets particuliers). La raison en quête de sagesse et la vie spirituelle en quête de Dieu se trouvent ainsi distinguées et unies dans une recherche jamais achevée.

En elle-même, la recherche méthodique du vrai, but de tout travail philosophique digne de ce nom, donne à l'homme le sens de l'inachèvement. Une telle conclusion ne saurait se confondre avec le scepticisme ou la « pensée faible » (Gianni Vattimo). Au contraire, une pensée exigeante qui va jusqu'au bout de ses capacités, conduit à la connaissance « sapientielle » : le « sage » sait qu'il reste toujours un *méta*, un « au-delà » de ce qui est connu, à l'infini. Cette ouverture de la raison est précisément le point d'insertion de la grâce dans la nature³³. La connaissance de son inachèvement et de sa radicale insuffisance prépare l'homme à accueillir la Révélation.

À la base comme au sommet, la vie spirituelle avive en l'homme la conscience de sa radicale insuffisance. La reconnaissance du primat de la grâce, ontologiquement et historiquement, est l'expérience fondamentale et permanente de toute vie spirituelle chrétienne : « Ma grâce te suffit » (2 Co 12, 9). La vie spirituelle rend ainsi l'intelligence plus humble devant l'être, le vrai, le bien, le beau, comme devant les réalités concrètes les plus modestes ou les plus sublimes. Elle permet à la raison de saisir la personne humaine dans sa singularité et de reconnaître l'Être premier comme principe et fondement de toute chose. La véritable humilité spirituelle provoque l'intelligence à toujours s'étonner devant ce qui existe afin d'en chercher sans relâche la cause.

Ainsi apparaît une dimension fondamentale de la « circularité ouverte » entre raison et foi³⁴. Loin de se nuire l'une à l'autre, formation philosophique et vie spirituelle concourent à la découverte de la vérité. Car il s'agit en définitive, dans l'une comme dans l'autre, d'« aller à la vérité de toute son âme ».

32 Comme on peut le voir, par exemple, chez Pascal (« esprit de géométrie » et « esprit de finesse »), chez Newman (« assentiment notionnel » et « assentiment réel »), chez Bergson (« réflexion » et « intuition »), ou chez Blondel (« connaissance abstraite » et « connaissance concrète »).

33 C'est aussi le point d'articulation entre la théologie chrétienne et la philosophie (cf. Josef PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher ?*, Ed. Raphaël, Suisse, 2004, p. 75-79).

34 Cf. *Fides et Ratio*, 73.