

PHILOSOPHIE, EXPERIENCE ET VIE SPIRITUELLE

Louis Caruana, SJ

*Professeur de Philosophie
Heythrop College, Université de Londres
Royaume-Uni*

La philosophie est sans aucun doute la plus ancienne des disciplines universitaires. Pourtant, ce qui fait l'objet de sa réflexion a toujours été une pomme de discorde, aussi loin que remonte le souvenir. Au cours de l'histoire, diverses branches de la philosophie sont devenues des disciplines autonomes, avant de se subdiviser à leur tour. La plus spectaculaire de ces séparations douloureuses a probablement été celle qui concerne les sciences naturelles, qui ont commencé à vivre d'une vie propre il y a environ quatre siècles. D'autres séparations, non moins définitives, se sont produites depuis lors, comme celles de la psychologie, la linguistique ou la sociologie. Chaque fois qu'un schisme de ce genre a lieu, on entend crier à la mort de la philosophie. On dit que la mère ne survivra pas au traumatisme de la séparation. Mais le cours des événements a toujours invalidé de telles alarmes. La philosophie s'est montrée capable de se reconstruire sans cesse, en s'épanouissant sous diverses formes. Fille aînée de la philosophie, la science de la nature a eu une influence profonde sur la mentalité des hommes. Sa capacité de transformer tout le paysage de notre planète a fait dire à beaucoup que ce qui serait maintenant nécessaire, c'est que la philosophie se mette à l'école de sa fille, en abandonnant ses vieilles méthodes et en adoptant un style plus jeune d'observation, expérimentation et prédiction. Ils considèrent que, de même que l'ancienne notion de *scientia* a été naturalisée et rebaptisée « sciences naturelles », le moment est venu de naturaliser la *philosophia* dans son

ensemble. Un projet en ce sens a été lancé à Vienne au début des années 1920, dont les effets se font encore sentir de nos jours. Mais alors que certains penseurs de renom se battent pour transformer la philosophie en sciences naturelles, d'autres réagissent fermement contre cette tendance. Cette controverse a été significative pour une grande partie de la philosophie du XX^e siècle. Elle sera le point de départ des thèmes explorés dans cet article. Je ne traiterai pas directement cette dérive vers le naturalisme. Je m'intéresserai plutôt à la réaction philosophique qu'elle a entraînée. Dans la première partie de cet article, je montrerai de quelle façon cette réaction a contribué à la redécouverte de la dimension spirituelle de la philosophie, mise en veilleuse depuis très longtemps. Dans les deux parties suivantes, je m'efforcerai de démontrer que certains aspects de cette dimension spirituelle sont liés de près à la spiritualité ignatienne.

Dépasser la tendance naturaliste

Le philosophe qui incarne le mieux la dérive du XX^e siècle vers le naturalisme philosophique est probablement Willard van Orman Quine. Dans sa jeunesse, il a passé cinq mois à Vienne, où il a assimilé bon nombre d'idées sur le naturalisme qui circulaient là-bas. Établi ensuite à Harvard, il s'est lancé dans une systématisation de la philosophie sur le modèle des sciences naturelles. Son idée de base était que les sciences naturelles et la philosophie doivent former une discipline unique et continue, dont le cœur serait la science par excellence, la physique. Il a donc établi une hiérarchie dans les explications. Le type le plus fondamental d'explication est celui de la physique ; les autres types d'explication doivent être considérés comme des généralisations partielles, qui dépendent de la physique. Ainsi, par exemple, la métaphysique et l'épistémologie n'ont rien de fondamental à ajouter à ce que la physique nous apprend. La physique dicte ses vues, la métaphysique et l'épistémologie doivent s'adapter en conséquence¹. Et bien que Quine n'ait jamais témoigné d'intérêt pour la théologie ou la spiritualité, son projet naturaliste a été étendu à ces deux domaines par d'autres, qui ont suivi ses traces. Le résultat est le même : la physique dicte ses vues, la théologie et la spiritualité doivent s'adapter en conséquence. C'est l'une des conséquences du présupposé selon lequel l'explication, dans tous les domaines, forme un tout unique et continu. Certes, ce projet philosophique

ne constitue pas la seule tradition philosophique du XX^e siècle. Mais il est très important par son impact global, surtout à cause de la prépondérance croissante des sciences naturelles et des technologies. En outre, cette tendance répond d'une certaine manière à un désir secret : celui de voir la science, la philosophie, la théologie et la spiritualité s'engager dans une forme de dialogue, plutôt que de les laisser établir des domaines d'étude séparés².

Depuis qu'elle a été proposée par Quine et, avant lui, par ses confrères de Vienne, cette tendance naturaliste a suscité des réactions diverses. Elle présente des avantages non négligeables. Puisque les philosophes peuvent apprendre des autres disciplines, ils peuvent apprendre aussi de la physique. La nature systématique des sciences naturelles, la rigueur de leur raisonnement qui préfère les concepts clairs aux concepts vagues, et leur approche collaborative faisant appel aux efforts coordonnés de nombreux chercheurs travaillant ensemble, sont des aspects louables dont les philosophes auraient beaucoup à apprendre. Cependant, tous les aspects du naturalisme ne sont pas aussi louables. Le problème le plus sérieux est que, avec le naturalisme, de lourdes contraintes sont imposées à l'investigation philosophique. Les questions fondamentales que les philosophes ont coutume d'affronter depuis l'aube des temps, telles que celles sur Dieu et sur l'homme, commencent à devenir suspectes. Les questions comportant des aspects non mesurables deviennent, au mieux, superflues, et au pire, dépourvues de sens. En raison de la gravité de ces problèmes, nombre de philosophes ont réagi fermement contre la tendance de Quine, convaincus qu'il existe des aspects de la philosophie comme discipline qui diffèrent radicalement des sciences naturelles. L'un des résultats les plus intéressants de ce débat est la redécouverte récente de l'élément *sapientiel* de la philosophie, un élément qui était systématiquement négligé par le naturalisme.

Le magis d'Ignace de Loyola, lorsqu'il est appliqué à la vie spirituelle de l'intellectuel, semble l'encourager à une plus grande prise de risque heuristique

L'un des protagonistes de cette redécouverte est Pierre Hadot, professeur au Collège de France et auteur de *La philosophie comme manière*

*de vivre et Exercices spirituels et philosophie antique*³. Ses recherches sur les grandes figures et les thèmes de la philosophie antique l'ont convaincu que la définition classique de la philosophie comme amour de la sagesse a été un peu oubliée au cours des siècles, surtout depuis la naissance des sciences naturelles. Dans l'Antiquité, la philosophie n'était pas seulement la recherche d'une représentation véridique du monde. Au-delà et au-dessus de ce projet, elle avait aussi un autre but : celui d'aider les gens à vivre une bonne vie. La figure de Socrate, par exemple, a eu une influence pédagogique considérable sur toute la tradition occidentale, comme l'explique Hadot, essentiellement comme une sorte de médiateur entre l'idéal transcendant de sagesse et la réalité humaine concrète. La fameuse formule socratique : « Je sais que je ne sais rien » a eu pour effet de rendre douloureusement évident aux autres qu'ils étaient encore moins sages que lui. En leur ouvrant les yeux sur leur ignorance, elle a changé leur attitude face à la vie. Un autre exemple étudié dans le détail par Hadot est celui de Marc Aurèle, l'empereur romain stoïcien. Dans les *Méditations* de Marc Aurèle, la philosophie est avant tout un « exercice ». Ce n'est ni une représentation abstraite du monde, ni une interprétation des textes anciens, mais plutôt un art de vivre. Comme nous le savons tous, les hommes sont exposés à la souffrance et aux désordres qui naissent de leurs désirs déréglés et de leurs peurs. La philosophie est la thérapie de ces passions dérégées, en contribuant à changer la manière d'être des hommes. Ces philosophes étaient désireux d'aider leurs lecteurs à entreprendre une conversion, une transformation radicale de leur manière de vivre et de leur vision du monde. Leurs écrits étaient conçus en fait comme des exercices spirituels, pratiqués d'abord par leur auteur, puis proposés à leurs disciples comme chemin de croissance spirituelle. Leur valeur était surtout psycho-gogique, en ce sens qu'ils mettaient l'âme « à l'école ». Ainsi conçue, la philosophie n'a pas pour objet de transmettre des informations, mais de changer l'homme. Pour Hadot, la philosophie antique correspond bien à un exercice spirituel : « un acte unique, renouvelé à chaque instant ». Comme bien d'autres aspects de la culture antique, ce type d'exercice, qui met l'accent sur l'examen de vie, a été christianisé par la suite. Et il ajoute : « Les *Exercitia spiritualia* d'Ignace de Loyola ne sont rien d'autre que la version chrétienne d'une tradition gréco-romaine ».

L'oeuvre de Hadot n'est certainement pas unique en son genre. Nombreux sont les philosophes qui, au cours des siècles, ont mis en lumière la vocation existentielle ou sapientielle de la philosophie. Néanmoins, Hadot

mérite une attention particulière. Depuis que les ouvrages cités plus haut ont paru en anglais, ils sont devenus un défi pour les tendances naturalistes représentées par Quine. La nature même de la philosophie est en jeu ici. Si Quine a raison, philosophie et sciences naturelles forment un tout indivisible. Si Hadot a raison, la vraie vocation de la philosophie n'a rien à voir avec les sciences naturelles ; il s'agit plutôt d'un moyen pour prendre soin de soi. En philosophie, il existe donc une tension entre le mode représentationnel et le mode sapientiel. Cette tension a refait surface ces dernières années, mais elle n'est pas nouvelle. Le mode sapientiel est resté dominant pendant de nombreux siècles après le déclin de la Grèce antique, tandis que des traces de la conception représentationnelle sont clairement reconnaissables chez divers auteurs, notamment à partir de Descartes. Je soutiens que des traces de cette tension sont également évidentes dans la spiritualité, en particulier dans la spiritualité associée spécifiquement à l'apostolat intellectuel.

Les deux modes de la vocation spirituelle de l'intellectuel

Qu'est-ce que la spiritualité associée spécifiquement à l'apostolat intellectuel ? Par cette spiritualité, j'entends les moyens par lesquels les intellectuels s'efforcent de rencontrer Dieu dans leur travail intellectuel. L'accent est mis ici sur la dernière proposition. Nous ne nous occuperons pas de la façon dont les intellectuels rencontrent Dieu *à l'occasion de* leur travail, ou *en dépit de* leur travail, mais bien *dans* leur travail intellectuel. Dans la spiritualité ainsi conçue, je distinguerai deux modes ou types.

Le premier correspond à la contemplation. L'acte de philosopher peut être vu comme une prise de conscience contemplative. La contemplation est entendue ici comme un processus d'appréhension de la vérité qui élève l'âme vers Dieu. Les intellectuels sont enclins à suivre un parcours personnel vers la lumière. Toute leur vie est orientée d'une manière particulière, qui facilite ce parcours personnel. Pour avoir une idée plus claire de ce que cela signifie, je citerai l'une des propositions les plus influentes de cette approche : celle de saint Thomas d'Aquin. Sa célèbre lettre au Frère Jean sur la façon d'étudier décrit bien les diverses caractéristiques de cette approche :

Jean, mon cher frère dans le Christ, puisque tu m'as demandé, comment tu dois étudier pour acquérir le trésor de la

science, voici quel est le conseil que je te donne : choisis d'entrer par les petits ruisseaux, et non directement dans la mer, parce qu'il faut parvenir aux choses difficiles par ce qui est facile ; voici donc mon avis et ma recommandation. Je t'engage à être lent à parler et à ne pas te presser d'aller au parloir. Attache-toi à la pureté de ta conscience. Ne cesse pas de t'adonner à la prière. Aime à rester souvent dans ta cellule si tu veux entrer dans le cellier où se trouve le vin. Montre-toi aimable envers tous. Ne te préoccupe en rien de ce que font les autres. Ne sois trop familier envers personne, parce que la trop grande familiarité engendre le mépris et fournit l'occasion de se soustraire à l'étude : Ne te mêle aucunement des paroles et des actions des gens du monde. Fuis les agitations en tout sens. N'omets pas de suivre les traces des saints et des hommes bons. Ne regarde pas qui te parle, mais tout ce qui est dit de bon, confie-le à ta mémoire. Ce que tu lis et que tu entends, efforce-toi de le comprendre. Éclaire-toi sur les questions douteuses. Et applique-toi à conserver tout ce que tu pourras dans la bibliothèque de ta mémoire, comme si tu désirais remplir un vase. Ne cherche pas ce qui est trop haut pour toi. En suivant ces indications, tu produiras des feuillages et des fruits utiles dans la vigne du Seigneur Sabaot, aussi longtemps que tu vivras. Si tu les suis jusqu'au bout, tu pourras parvenir à ce que tu désires⁴.

Le sens de ce message est clair. Frère Jean doit se donner les bonnes priorités. Le lieu privilégié du travail intellectuel est le silence de sa chambre. Les autres aspects de la vie doivent être pris en compte uniquement dans la mesure où ils s'accordent avec ce qui se passe dans le silence de sa chambre, et sinon être écartés. Pour Thomas d'Aquin, prière contemplative et travail intellectuel se fondent l'un dans l'autre, au point de ne former qu'une seule et même activité. Ce mode de spiritualité de l'apostolat intellectuel possède des caractéristiques bien définies. En premier lieu, il met le travail intellectuel sur le même plan que la prière contemplative, tant du point du contenu que du style de vie. En deuxième lieu, il implique que l'on s'isole du monde pour faire place à ce qui est décrit comme une entreprise proprement intellectuelle : atteindre la vérité. Les commentaires sur ce texte ont toujours mis en relief ces deux aspects. Ainsi Sertillanges, dans un ouvrage intitulé

La vie intellectuelle, met fortement l'accent sur le silence intérieur qui ne peut venir, en définitive, que de la solitude⁵. Pour être juste avec Sertillanges, il faut rappeler qu'il mentionne aussi la collaboration avec ses confrères intellectuels et la nécessité de garder certains contacts avec la vie. Mais dans toute son oeuvre, il insiste beaucoup sur le fait que vie intellectuelle et contemplation ne font qu'un.

Même dans la brève présentation que j'en ai faite jusqu'à présent, ce mode de spiritualité a beaucoup de points communs avec le mode sapientiel de philosophie décrit précédemment. Rappelez-vous ce que dit Hadot à propos la philosophie, considérée non pas comme une façon de représenter le monde, mais comme un art de vivre. Thomas d'Aquin suggère quelque chose d'analogue. Frère Jean lui demande comment on peut accéder au trésor de la connaissance, et la réponse qu'il obtient n'indique ni comment formuler des hypothèses viables, ni comment éviter les erreurs, mais porte plutôt sur son mode de vie. L'affinité avec la philosophie comme art de vivre est claire. En outre, le conseil de Thomas d'Aquin, qui vise à l'intégrité dans tous les domaines, contient au moins trois présupposés. Tout d'abord, que les réalisations intellectuelles authentiques et la croissance dans la sainteté vont de pair. Ensuite, que les vertus morales renforcent les vertus intellectuelles. Et enfin, que la contemplation est le meilleur chemin pour parvenir à la vérité. Pour bien apprécier ce dernier point, des commentateurs tels que Sertillanges ont tenté d'appliquer ce débat à nos habitudes normales, de tous les jours. Sertillanges rappelle que nous avons tendance à penser que le sage est aussi une personne moralement intègre. Afin de mieux préciser sa pensée, il pose cette question rhétorique : « N'est-il pas dégoûtant de voir qu'une grande découverte a été faite par une canaille sans scrupules ? ».

Ce qui précède montre bien, je l'espère, pourquoi ce mode de spiritualité de l'apostolat intellectuel peut être appelé contemplatif. C'est l'un des deux modes possibles sur lesquels j'ai voulu m'arrêter. L'autre mode peut être appelé expérientiel. De même que le premier mode présentait des analogies avec la manière sapientielle de philosopher, ce deuxième mode, comme nous allons le voir, correspond plutôt à la manière représentationnelle de philosopher.

La meilleure façon de présenter ce mode expérientiel, c'est par opposition au mode contemplatif. Considérez par exemple le précepte cité par Thomas d'Aquin à propos de la recherche de nouveaux horizons : « Il ne faut pas rechercher les choses plus grandes que soi ». Au premier abord,

ce précepte pourrait donner à penser que, pour Thomas d'Aquin, le risque inhérent à la formulation de nouvelles hypothèses pouvant donner lieu à une vraie découverte doit être réduit au minimum. Sertillanges commente le conseil de Thomas en disant que ce précepte n'a pas pour but de paralyser nos énergies ou de freiner notre élan intellectuel, mais qu'il doit être vu plutôt comme une mesure de prudence : « Nous devons bien prendre la mesure de nos capacités et ne pas les surestimer »⁶. On peut se demander toutefois si c'est là tout ce qu'il y a à dire à propos des attitudes spirituelles associées au travail intellectuel. Le *magis* d'Ignace de Loyola, lorsqu'il est appliqué à la vie spirituelle de l'intellectuel, semble l'encourager à une plus grande prise de risque heuristique. Le facteur risque n'est pas présenté chez Ignace comme une chose à éviter, mais comme une chose à accepter, parfois même à rechercher. Un contraste se fait jour ici, à travers lequel ce nouveau mode de spiritualité commence à se préciser. Ce contraste peut être rendu plus clair en rappelant le commentaire de Sertillanges à la lettre de Thomas d'Aquin à frère Jean. Sertillanges insiste pour que nous évaluions bien nos capacités, sans les surestimer. Un mode de spiritualité différent, plus conforme au *magis* ignatien, pourrait être formulé comme suit : nous devons bien évaluer nos capacités sans les *sous-estimer*. Les deux formulations sont quasiment identiques. Mais la différence d'accentuation conduit à deux modes distincts de spiritualité de l'apostolat intellectuel.

Un autre précepte contenu dans la lettre de Thomas d'Aquin nous permet d'apprécier ce deuxième mode de spiritualité sous un autre angle. Thomas d'Aquin énumère une série de propositions qui correspondent à une attitude générale de *fuga mundi* : « Aime à rester souvent dans ta cellule [...] et ne te mêle aucunement des paroles et des actions des gens du monde [*factis et verbis saecularium*] ». Cela est bien compréhensible. Tout travail intellectuel sérieux nécessite de longues heures de solitude et de silence. Toutefois, il y a quelque chose de plus dans ces propositions de Thomas d'Aquin. Elles semblent indiquer que tout engagement actif dans le monde doit être considéré en un certain sens comme une perte. Pour tempérer cette interprétation quelque peu extrême, Sertillanges explique qu'une certaine dose d'interaction avec le monde est inévitable. Car sinon, ajoutait-il, le travail intellectuel en souffrirait :

L'homme trop isolé devient timide, abstrait, un peu bizarre : il titube, parle les réalités comme un marin qui vient tout juste de quitter son bateau ; il a perdu le sens de la condition

*humaine ; il semble vous regarder comme si vous étiez une 'proposition' à insérer dans un syllogisme ou un exemple à consigner dans un carnet*⁷.

Ce serait une erreur de croire que Thomas conseillait à frère Jean de devenir un solitaire évitant tout contact avec le monde. Ce qu'il suggère, c'est que, lorsqu'une pose devient nécessaire dans son travail, l'intellectuel doit s'en tenir à son appel et éviter de s'engager dans une activité qui ne soit pas conforme aux conditions de l'étude, entendue comme un exercice contemplatif. Interagir avec le monde est donc permis. Mais cette interaction doit toujours être subordonnée à la contemplation, qui demeure notre premier « patron », un patron qui, de temps à autres, nous accorde quelques heures de congé.

On peut se demander si une autre attitude est possible. La réponse, me semble-t-il, est oui. Cette autre attitude consisterait à voir l'aspect contemplatif du travail intellectuel d'une part, et l'interaction avec le monde de l'autre, comme deux aspects qui ont le *même* niveau d'importance. Par interaction avec le monde, j'entends ici l'expérience. Avec cette proposition, je m'écarte beaucoup de Sertillanges, et probablement aussi de Thomas d'Aquin. Face à cette éventualité, en effet, Sertillanges recule. Il craint que le fait de mettre au même niveau expérience et contemplation ne déconcerte le travailleur intellectuel car, dit-il, « on ne peut pas servir deux maîtres »⁸. Ma proposition n'est cependant pas aussi incongrue que ne pourrait le suggérer ce commentaire. Elle est en réalité en accord avec la spiritualité ignatienne. La motivation de base de ce mode de spiritualité est la suivante : notre maître n'est pas une idée abstraite ; notre maître n'est ni la contemplation, ni l'expérience, mais Jésus. Considérez ce qu'Ignace écrit au duc d'Albe : « Les choses qui semblent ne s'accorder en aucune façon avec la prudence humaine sont tout à fait compatibles avec la prudence divine : car celle-ci ne saurait être soumise aux lois de notre raisonnement »⁹.

*notre maître n'est pas une idée
abstraite ; notre maître n'est
ni la contemplation,
ni l'expérience, mais Jésus*

Je reconnais, bien entendu, les trente années de la vie cachée de Jésus. Je reconnais son inclination à passer de longues heures en prière

solitaire, parfois pendant toute la nuit, y compris durant sa vie publique. Mais on ne peut ignorer son choix de s'engager dans la vie publique en se faisant prédicateur, et qui plus est, prédicateur itinérant : « Le fils de l'homme

*travail intellectuel et
engagement dans la société
séculière finissent par se fondre
au point de ne faire plus qu'un*

n'a pas d'endroit où reposer sa tête ». Ce modèle de vie se retrouve encore une fois, et sous une forme peut-être encore plus significative pour notre réflexion, dans la vie de Paul. Reconnu par toutes les générations comme un intellectuel hors pair à tous points de vue, Paul demeure la

principale pierre d'achoppement pour ceux qui soutiennent que l'interaction avec le monde rend le travail intellectuel banal, dévalorisé ou totalement impossible. Les pensées que Paul consigne sur le papier tirent toute leur force de la façon dont l'Esprit de Jésus l'a guidé. Il a vécu ce qui, pour la plupart des hommes, seraient les interactions les plus déstabilisantes avec le monde :

Souvent à pied sur les routes, avec les dangers des fleuves, les dangers des bandits, les dangers venant des Juifs, les dangers venant des païens, les dangers de la ville, les dangers du désert, les dangers de la mer, les dangers des faux frères. J'ai connu la fatigue et la peine, souvent les nuits sans sommeil, la faim et la soif, les journées sans manger...¹⁰.

Cette hyperactivité de Paul n'a pas été un obstacle pour sa production intellectuelle. Bien au contraire, c'est la lymphe vitale qui fait vibrer son écriture d'un feu qui a survécu au passage des siècles. Paul demeure, de ce fait, le paradigme de ce deuxième mode de spiritualité de l'apostolat intellectuel que je tente de décrire.

Pourquoi est-ce que je l'appelle expérientiel ? Et en quoi se rapproche-t-il de la manière représentationnelle de philosopher décrite précédemment ? Ce que j'ai dit jusqu'à présent de ce deuxième mode de spiritualité est lié de près à la conception ignatienne de la contemplation en action. Ignace, comme le rapporte Jérôme Nadal, demandait à ses compagnons de s'engager dans la prière en vue d'une action féconde, et de

s'engager dans l'action en vue d'une prière plus intense. Pour lui, prière et action ne font qu'un, formant un unique don de soi à Dieu. De la même façon, on peut s'engager dans l'apostolat intellectuel en vue d'une interaction féconde et d'un engagement dans le monde, et interagir et s'impliquer dans le monde en vue d'un travail intellectuel plus intense. Il y a ici réciprocité, et même quelque chose de plus : travail intellectuel et engagement dans la société séculière finissent par se fondre au point de ne faire plus qu'un. L'expérience devient ainsi un élément constitutif de la vie intellectuelle. Elle devient la source principale des idées, des correctifs éventuels, et de la surprise de découvrir l'Esprit à l'oeuvre en des lieux inattendus, selon des modalités inattendues. On comprend mieux ainsi pourquoi ce mode de spiritualité est dit expérientiel.

En quoi cette spiritualité expérientielle peut-elle être rapprochée du mode représentationnel de philosopher décrit précédemment ? Permettez-moi de rappeler les principaux traits du mode représentationnel de philosopher. Tel que je l'ai décrit plus haut, ce mode de philosopher s'attache principalement à décrire ce qui existe. Les sciences naturelles sont le paradigme de ce type de tentative. Sans accepter le naturalisme réductif d'auteurs tels que Quine, nous pouvons cependant approuver ses efforts pour que la science, la philosophie, la théologie et la spiritualité s'engagent dans une forme de dialogue, plutôt que de les laisser établir des domaines séparés. Il faut admettre que, pour certains, la spiritualité sous toutes ses formes est essentiellement un art de vivre, et jamais une manière de décrire. Ceux qui soutiennent ce point de vue doivent toutefois se souvenir que dans la tradition chrétienne, la spiritualité désincarnée n'a jamais été encouragée. Il suffit de rappeler la parabole du Bon Samaritain pour comprendre qu'une bonne description de ce qui se passe autour de nous est un élément essentiel de l'art de vivre. La foi et les oeuvres vont la main dans la main. En présentant l'analogie entre le mode expérientiel de spiritualité et le mode représentationnel de philosopher, mon but n'était pas de montrer que l'expérience doit dominer la vie spirituelle de l'intellectuel. Le soutenir serait une exagération, comme lorsqu'on insiste pour que la science domine toute l'activité philosophique. Je voulais montrer plutôt qu'à un certain point, l'expérience se fond avec la vie spirituelle de l'intellectuel, tout comme, à un certain point, la science se fond avec le travail du philosophe¹¹.

Autres caractéristiques du mode expérientiel

Si les considérations qui précèdent sont justes, le mode de spiritualité propre au travail intellectuel présente des caractéristiques bien définies qui le distinguent des autres modes. Parmi ces caractéristiques spécifiques, on peut mentionner les moments d'obscurité et de lumière qui lui sont typiquement associés.

Bien entendu, l'obscurité spirituelle et le sentiment de perte peuvent provenir de différents facteurs. Ici, nous nous intéressons à ceux qui sont propres au travail intellectuel dans ce type de spiritualité. Il existe trois grandes sources de désolation dans cette situation particulière. La première est liée à l'une des questions les plus profondément désolantes de la foi religieuse : la souffrance de vivre des moments d'injustice divine apparente. Sertillanges, dans la citation précédente, se demandait : « N'est-il pas dégoûtant de voir qu'une grande découverte a été faite par une canaille sans scrupules ? ». Sans aucun doute, la réponse qu'il attend est oui. Nul besoin d'être féru en histoire, toutefois, pour voir que les percées majeures dans les sciences, la philosophie, et même la théologie, ont été parfois le fait d'individus dont la vie personnelle était loin d'être exemplaire, sinon même diamétralement opposée à l'idéal des Écritures. En philosophie en particulier, des esprits brillants écrivent de longs traités contre les vertus chrétiennes, et même contre Dieu. Leurs qualités intellectuelles sont pourtant authentiques. Leur renom et leur influence grandissent sans obstacle dans les milieux universitaires. Leur apport est incontestablement de premier ordre ; quelquefois même, ils sont applaudis précisément à cause de leur opposition à Dieu. Cela peine les intellectuels croyants et fidèles et suscite chez eux un profond questionnement, surtout lorsqu'ils ont adopté le mode de spiritualité expérientiel et qu'ils interagissent avec le monde, en s'efforçant d'apprendre de la façon dont les choses se passent « dehors ». C'est un motif de désolation. Il faut cependant rappeler qu'il n'y a rien de bien nouveau dans tout cela. Déjà le psalmiste exprimait ce même désarroi : « Voyez comme sont les impies : tranquilles ils amassent des fortunes. Vraiment, c'est en vain que j'ai gardé mon coeur pur, lavé mes mains en signe d'innocence ! » (Ps 73/72 vv. 12-13). Les intellectuels chrétiens se confrontent à leur façon à cette grave interrogation. Et ils ne sont pas les seuls. C'est une question fondamentale pour tous les chrétiens. Au fond, elle représente le seul moyen pour les hommes de rencontrer l'amour de Dieu dans le Mystère pascal.

Une deuxième source possible de nuit spirituelle est liée à l'éternel défi de l'expansion. Le charisme jésuite, sous toutes ses formes, se caractérise par ce que Pedro Arrupe appelait « une certaine agressivité apostolique »¹². Cela vaut aussi pour l'intellectuel qui grandit dans la vertu du courage heuristique et explore de nouveaux territoires, hors des sentiers battus. Toute exploration, toute nouveauté, est destinée en effet à susciter des perplexités. On trouve, dans la célèbre allégorie de la caverne de Platon, un détail important qui passe souvent inaperçu. Le prisonnier qui arrive à se hisser hors de la caverne et qui aperçoit la lumière – dit Platon – ne doit pas être autorisé « à rester là, en refusant de redescendre dans la caverne parmi les prisonniers », même si, ce faisant, il sera ridiculisé et maltraité par ceux qui étaient ses compagnons, et qui n'ont aucune idée de la lumière¹³. Les prisonniers préfèrent rester dans leur état, sans être dérangés. Cette analogie nous fait venir à l'esprit la douloureuse incompréhension associée bien souvent à l'apostolat intellectuel, lorsque celui-ci devient public. Avancer des arguments contre l'injustice, critiquer l'apathie, faire un choix authentique et public en faveur des pauvres de ce monde, s'élever contre certaines complaisances à l'égard des structures globales injustes dans les universités et dans l'Église : tout cela peut être une cause de souffrance, de tristesse et de découragement¹⁴.

La troisième source possible de désolation que je voudrais citer a trait à la grande complexité du savoir dans le monde d'aujourd'hui. Il est loin, le temps où la structure de la connaissance était considérée comme commodément pyramidale. Il est loin, le temps où un ordre défini était aisément conçu, avec une place pour chaque chose, et chaque chose à sa place. Les connaissances tendent désormais à se fragmenter en un nombre croissant de disciplines et sous-disciplines, chacune nécessitant un effort qui engage toute la personne. Pedro Arrupe, dans un discours de 1972 intitulé : « Réflexion théologique et recherche interdisciplinaire », explique pourquoi les intellectuels jésuites sont appelés à résister à la fragmentation débridée des connaissances, qui conduit le plus souvent à une sur-spécialisation :

La tendance de la spécialisation scientifique est de créer des champs ou compartiments séparés, de plus en plus petits et limités, dans le but d'entrer toujours plus profondément dans chaque discipline. Cela comporte le risque d'une atomisation de la science, et celui de limiter notre horizon mental au strict

*minimum. Le remède contre cette fragmentation consiste à créer une nouvelle catégorie de chercheurs dont la tâche serait de proposer une synthèse, en développant la compréhension et la créativité interdisciplinaires*¹⁵.

Que faut-il retenir ici ? Le P. Arrupe convie les jésuites à éviter d'une part de s'isoler du monde universitaire, et de l'autre de se précipiter dans l'interdisciplinarité sans avoir des racines solides dans une spécialisation. Est-il possible de relever ce défi ? À certains, il peut sembler que le P. Arrupe confie à ses hommes une tâche surhumaine. Car d'une part, les intellectuels qui s'exposent au champ immense des connaissances séculières, comme ils doivent effectivement le faire dans le cadre de la spiritualité expérientielle décrite plus haut, devront obéir aux conditions de ce milieu. Ils devront se spécialiser afin d'être reconnus comme de vrais scientifiques. De l'autre, il leur est demandé de remplir un nouveau rôle : celui de la recherche interdisciplinaire. Ce nouveau rôle est souvent jugé par les scientifiques faisant autorité comme n'étant ni d'un bord, ni de l'autre. La bataille pour être à la fois ici et là est souvent une source d'anxiété et de désolation. Et cela est bien spécifique au mode de spiritualité expérientielle. La plupart des intellectuels qui suivent une autre spiritualité, et qui restent à une certaine distance de la ligne de front des batailles idéologiques, sont à l'abri de ces tensions.

J'ai donné un bref aperçu des trois sources possibles d'obscurité. Bien entendu, il y aurait bien autre chose à dire au sujet du mode expérientiel de spiritualité. Des moments de lumière existent également. Les moments de lumière associés à ce mode de vie comprennent, par exemple, la joie de faire partie d'un réseau de scientifiques qui couvre toute la planète. En paraphrasant les premiers mots de *Gaudium et Spes*, nous pouvons dire qu'à travers cet apostolat, les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des intellectuels de notre temps sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des intellectuels qui sont des disciples du Christ. En exerçant la faculté la plus spécifiquement humaine, à savoir l'exercice de la raison, l'intellectuel chrétien connaît la joie d'être créé – pas seulement celle d'être créé *simpliciter*, ce qui en soi est déjà une source de grande joie – mais d'être créé spécifiquement comme un homme. Dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace, le deuxième préambule de la Contemplation pour parvenir à l'Amour consiste en une prière pour obtenir la connaissance intérieure de

tout le bien reçu. Il est hors de doute que lorsqu'elle est menée en vue du bien, l'entreprise philosophique aiguise notre faculté de penser, en rendant ainsi cette connaissance intérieure plus accessible. Le préambule de saint Ignace précise que cette connaissance est demandée pour que l'exercitant, mû par une gratitude profonde, devienne capable d'aimer et de servir sa Divine Majesté en toute chose. C'est un rappel du désir constant d'Ignace de « trouver Dieu en toutes choses ». On a souvent interprété ce désir comme celui de trouver Dieu dans les choses ordinaires. Mais n'est-ce pas là une interprétation trop restrictive ? L'étoile de Bethléem a brillé aussi bien sur les bergers que sur les mages. Trouver Dieu en toutes choses veut dire aussi le trouver aussi dans ce que font les intellectuels, autrement dit dans la recherche de la vérité sous toutes ses formes, dans la l'élimination des poches de confusion qui s'accumulent parfois dans notre pensée et dans notre langage, dans la rencontre avec les grands penseurs de l'histoire, dans le désir d'aider les jeunes à tourner leur regard et leur coeur vers ce qui compte vraiment.

D'autre part, les intellectuels qui vivent le mode de spiritualité expérientiel sont confrontés à toutes sortes de questions. Ils s'interrogent notamment sur les moyens par lesquels l'intellect humain s'efforce de donner une réponse aux grandes interrogations des hommes :

Que signifie être un homme ?
Quels sont le sens et le but de la vie ? Qu'est-ce que la vérité ?
Qu'est-ce que la justice ? Ces questions ne sont pas toutes traitées de la même façon, ni dans la même tradition. Les intellectuels catholiques, sans

Les philosophes ne sont pas nécessairement des habitants des régions montagneuses. Ils peuvent être aussi des pèlerins

jamais sous-estimer la puissance de l'intellect humain puisqu'il participe de la lumière de l'esprit de Dieu, s'efforcent d'être ouverts et de se laisser surprendre par Dieu, s'il le désire. Ils découvrent la joie de rencontrer les autres. Ils ne rejettent rien de ce qui est vrai et noble dans les autres philosophies et traditions, mais voient en elles un rayons de la vérité qui éclaire tous les hommes. Même celui qui défend un autre point de vue que le leur peut avoir quelque chose à offrir, comme l'a bien dit Aristote : « Il est juste que nous soyons reconnaissants non seulement à l'égard de celui dont nous pouvons partager le point de vue, mais aussi à l'égard de celui qui

exprime un point de vue plus superficiel ; car lui aussi apporte quelque chose, en développant devant nous les pouvoirs de la pensée »¹⁶.

Conclusion

Mon but, dans cet article, était de montrer que ceux qui sont engagés dans la philosophie ont une grande opportunité : celle de vivre une vie spirituelle profonde d'un certain type. J'ai commencé par faire une brève description de la tension entre le type de philosophie représentationnel et le type sapientiel. Le premier est souvent associé à la tendance naturaliste que nous trouvons dans l'oeuvre des philosophes dont l'orientation est plutôt scientifique. Le deuxième est associé au désir de voir les philosophes redécouvrir leur vocation originelle, qui est celle d'indiquer aux hommes comment vivre une bonne vie. J'ai ensuite montré que cette tension a une correspondance dans le domaine de la spiritualité de la vie intellectuelle. J'ai mis en lumière le contraste entre la conception thomiste et la conception ignatienne, la première étant caractérisée par une certaine prudence vis-à-vis de l'interaction avec le monde, la deuxième par un certain courage heuristique vis-à-vis de cette même interaction. Ce deuxième mode de spiritualité, que j'ai appelé expérientiel en raison de l'importance qu'il attribue à l'expérience comme source d'inspiration, constitue pour l'intellectuel un lieu où il est exposé à des moments de désolation et à des moments de consolation, qui sont typiques de son mode de vie. La conclusion de l'argumentation qui précède est que la vie intellectuelle en général, et la philosophie en particulier, peuvent absorber et orienter l'homme dans sa totalité, corps et âme, pensée et sentiments, contemplation et action. Les philosophes ne sont pas nécessairement des habitants des régions montagneuses. Ils peuvent être aussi des pèlerins.

¹ Deux de ses ouvrages les plus influents sont : *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953); *Pursuit of Truth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

² D'autres grands mouvements philosophiques, tels que l'existentialisme, l'herméneutique et la phénoménologie ont une approche différente sur l'influence croissante des sciences naturelles. Ils évitent toute confrontation en suivant une méthode totalement différente de celle des sciences naturelles.

³ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre, Entretiens avec J. Carlier et A.-I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001; *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Études Augustiniennes, 1987).

⁴ Traduction à partir de l'édition de Marietti, *Opuscula theologica*, vol. 1, 1954, p. 451, in *Sedes Sapientiae*, 1992, n. 39. 'Quia quaesisti a me, in Christo mihi carissime frater Joannes, quomodo oportet incedere in thesauro scientiae acquirendo, tale a me tibi super hoc traditur consilium; ut per rivulos, et non statim in mare, eligas introire; quia per facilia ad difficilia oportet devenire. Huiusmodi est ergo monitio mea de vita tua: Tardiloquum te esse iubeo, et tarde ad locutorium accendentem; Conscientiae puritatem amplecti; Orationi vacare non desinas; Cellam frequenter diligas, si vis in cellam vinariam introduci; Omnibus amabilem te exhibeas, vel exhibere studias; sed nemini familiarem te multum ostendas; quia nimia familiaritas parit contemptum et retardationis materiam a studio administrat; Et de factis et verbis saecularium nullatenus te intromittas; Discursum super omnia fugias; Sanctorum et proborum virorum imitari vestigia non omittas. Non respicias a quo, sed quod sane dicatur memoriae recommenda: Ea quae legis fac ut intelligas, de dubiis te certificans. Et quidquid poteris, in armariolo mentis reponere satage sicut cupiens vas implere; "Altiora te ne quaeras". Illius beati Dominici sequere vestigia, qui frondes, flores et fructus, utiles ac mirabiles, in vinea Domini Sabaoth, dum vitam comitem habuit, protulit ac produxit. Haec si secutus fueris, ad id attingere poteris, quidquid affectas. Vale!'

⁵ A.D. Sertillanges, *La vie intellectuelle; son esprit, ses conditions, ses méthodes* (Paris, éditions de la Revue des jeunes, 1921). url: <[http://www.inquisition .ca/livre](http://www.inquisition.ca/livre)>; trad. M. Ryan, "The intellectual life" (Maryland: The Newman Press, 1960) Dans ce qui suit le numéro des pages se réfère à l'édition anglaise.

⁶ Sertillanges P. 28

⁷ *Ibid.*, p. 59. Saint Thomas d'Aquin lui-même explique ailleurs que l'abstrait doit toujours être fondé dans le réel. Cf. *Summa Theologiae* Ia Q84 a8.

⁸ Sertillanges, p. 67.

⁹ *Monumenta Ignatiana* vol. I, 11, pp. 184f, cité par H. Rahner, *Ignace le théologien*.

¹⁰ 2 Cor 11, 26–27.

¹¹ On peut soutenir aussi ce point de vue en rappelant l'image du savant dans l'Ancien Testament. En *Ecclésiastique* 39,1-15, le savant est décrit comme un homme saint, assidu dans la prière, qui 'voyage dans les pays étrangers' et qui 'a fait l'expérience du bien et du mal' (v. 5). En *Job* 12,7-9, nous voyons Job exhorter ses amis à observer les bêtes sauvages et les oiseaux, les reptiles et les poissons afin de reconnaître l'action de Dieu dans tout ce qui les entoure.

¹² P. Arrupe, 'Notre manière de procéder' n.12; *Acta Romana Societatis Iesu* 17 (1979), p. 697; cité en CG 34, §561.

¹³ Platon, *La république*, VII, 519d.

¹⁴ Sur ce point, voir aussi John A. Coleman, s.j., 'A Company of Critics: Jesuits and the Intellectual Life', *Studies in the Spirituality of Jesuits* 22/5 (1990).

¹⁵ P. Arrupe, 'réflexion théologique et recherche interdisciplinaire' in: Pedro Arrupe, s.j., *Jesuit apostolates today*, J. Aixala S.J. (ed.) (Institute of Jesuit Sources: St. Louis USA, 1981), pp. 33–42. Voir aussi 'The intellectual apostolate in the Society's mission', *Ibid.*, pp. 111–26. Peter-Hans Kolvenbach a exprimé un point de vue similaire dans ses interventions dans les institutions universitaires dans diverses parties du monde, par ex. 'The Service of Faith and the Promotion of Justice in American Jesuit Higher Education', donné à l'Université Santa Clara, Californie, en octobre 2000; URL:< http://www.scu.edu/news/attachments/kolvenbach_speech.html>

¹⁶ Aristote, *Métaphysique*, IIa 993 b 15.