

L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE DE PETER KREEFT
OU LA DÉFENSE DE LA RAISON DANS UNE ÉPOQUE DE DÉRAISON

Par Richard Bastien

Les États-Unis sont un des rares pays possédant encore une véritable intelligentsia catholique. Aux grands philosophes et théologiens John Courtney Murray, Fulton Sheen, Avery Dulles, Russell Kirk qui, jusqu'aux années 1980, occupaient une place dominante au sein du monde intellectuel américain, a succédé une génération d'intellectuels laïcs dont la pensée rayonne aujourd'hui sur l'ensemble du monde occidental.

Profondément influencée par des penseurs d'origine européenne et britannique, comme Ronald Knox, Romano Guardini, Frank Sheed, G.K. Chesterton, C.S. Lewis, Elizabeth Anscombe, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein et Michael Polanyi, cette génération est maintenant composée de figures jouissant d'un rayonnement international, les plus célèbres étant sans doute Richard Neuhaus (décédé en 2009), Michael Novak, George Weigel, Robert P. George, Alasdair MacIntyre, Edward Feser, Scott Hahn et, bien entendu, Peter Kreeft. C'est de ce dernier dont il sera ici question.

Né en 1937, Peter Kreeft est professeur de philosophie au *Boston College* et au *King's College* (New York). Issu d'une famille protestante, il a demandé l'admission dans l'Église catholique alors qu'il était au début de la vingtaine¹. Après des études de premier cycle au *Calvin College*, il poursuit ses études de deuxième et de troisième cycles en philosophie à l'Université Fordham, puis des études postdoctorales à Yale. Il est l'auteur de quelque 47 ouvrages de philosophie et de théologie, dont deux seulement ont été traduits en français. Ces ouvrages peuvent être regroupés selon diverses catégories. Voici la classification proposée par Kreeft lui-même :

1. Théologie et logique : les ouvrages les plus importants de cette catégorie sont : *Summa Philosophica*, *Handbook of Christian Apologetics* et *Socratic Logic*. La meilleure introduction à la pensée de Kreeft est sans doute le premier de ces trois ouvrages, qui utilise la méthode de la *quaestio* utilisée par saint Thomas d'Aquin dans la *Summa Theologiae*.
2. Dialogues socratiques : cette catégorie comprend des ouvrages rédigés sous forme de dialogues entre Socrate et les principaux penseurs modernes. Les plus connus de ces ouvrages portent sur Descartes, Hume, Jésus, Kant, Machiavel, Marx, Freud et Sartre.
3. L'apport de C.S. Lewis, de J.R.R. Tolkien et de Pascal : cette catégorie est constituée d'ouvrages où Kreeft propose sa propre exégèse de ces auteurs. Le plus important d'entre eux est sans doute *Christianity for Modern Pagans : Pascal's Pensées*. Kreeft estime qu'aucun apologiste ne sait mieux répondre que Pascal aux interrogations des païens déracinés et confus qui peuplent nos universités.
4. La guerre des cultures : il s'agit d'ouvrages traitant des grandes questions qui agitent notre époque, comme l'avortement, le relativisme moral, l'islam, etc. Un de ces ouvrages est consacré à l'avortement et a paru en français sous le titre *On n'avorte pas Socrate*.

5. Dieu et nous : cette catégorie comporte une douzaine d'ouvrages consacrés à divers aspects de la recherche de la sagesse, de la vie morale, de la prière et de la souffrance. Le plus célèbre est sans doute *Making Sense Out of Human Suffering* (publié en français sous le titre *Pourquoi Dieu nous fait-il souffrir*).

Kreeft a été décrit par certains comme le plus grand philosophe catholique américain contemporain. Que l'on souscrive ou non à ce jugement, une chose est certaine : de tous les philosophes catholiques du monde anglophone, il est le plus lu. Et parmi ses lecteurs, les étudiants universitaires sont fortement majoritaires, ce qui signifie que sa pensée pourrait fort bien influencer plusieurs générations à venir.

L'anthropologie philosophique de Peter Kreeft se présente comme une tentative de démontrer que les sciences naturelles et la philosophie représentent deux ordres de connaissance distincts, mais complémentaires. La différence entre les deux, que l'on pourrait associer à la différence entre connaissance scientifique et sagesse philosophique, n'est pas une question de degré, mais de nature. La science tente de répondre à la question : *quelles sont les propriétés physiques des choses?* La philosophie tente d'aller au-delà de la science en s'interrogeant sur la nature ultime du réel plutôt que sur ses aspects physiques. La plus fondamentale de ces questions est celle de la métaphysique: *qu'est-ce qui est?* Vient ensuite : *qui est cet être qui s'interroge sur ce qui est?* Ou plus simplement : *Qu'est-ce que l'homme?* Qui correspond à l'anthropologie philosophique. En troisième lieu, il y a la question : *que faire et ne pas faire?* Qui est de nature éthique. Enfin il y a l'interrogation épistémologique : *comment connaissons-nous?*

Les questions d'éthique sont sans doute les plus intéressantes, puisqu'elles concernent notre conduite de tous les jours. Mais notre éthique est toujours tributaire de notre anthropologie et de notre métaphysique. Nous ne pouvons pas déterminer quelle conduite convient à l'homme si nous ne savons pas ce qu'est l'homme. Et ce qu'est l'homme dépend à son tour de ce qui est. Par exemple, quiconque admet que l'âme et Dieu font partie du réel aura une anthropologie et une éthique radicalement différentes de celui qui nie l'existence de ces réalités. Les divergences de vues sur l'avortement, l'euthanasie ou le mariage homosexuel ne sont pas seulement politiques et morales, mais d'abord et surtout anthropologiques et métaphysiques.

Aujourd'hui, la plupart des penseurs se réclament de l'une ou l'autre de trois anthropologies philosophiques suivantes:

- a) le monisme matérialiste, selon lequel l'homme est réductible à son *corps*, l'âme n'étant rien de plus qu'un fantôme;
- b) le dualisme cartésien, pour qui l'homme est essentiellement son *âme*, une substance immatérielle qui habite le corps – un fantôme dans une machine;
- c) l'unitarisme aristotélicien, qui affirme que l'homme est à la fois corps et âme, l'âme étant la forme du corps. Dans le *De anima*, Aristote affirme que l'âme « est inséparable de son corps ». Mais dans sa *Métaphysique*, il laisse entendre que la faculté la plus élevée de l'âme – l'esprit – est « immortelle et éternelle ». Cette conception a été reprise dans la *Somme théologique* de saint Thomas et, plus récemment, dans le Catéchisme de l'Église catholique, celui-ci précisant que « l'esprit et la matière, dans l'homme, ne sont pas deux natures unies, mais leur union forme leur unique nature »².

De ces trois courants de pensée, le dualisme cartésien est sans doute celui qui, aujourd'hui, a le moins d'emprise sur la culture. Alexis de Tocqueville a eu beau soutenir que « l'Amérique est un des pays du monde où...l'on suit le mieux les préceptes de Descartes »³ et les *preachers* protestants d'une certaine époque comparer le rapport de l'âme à la chair à celui d'un prisonnier à sa prison, la révolution sexuelle des cinquante dernières années a porté le coup de grâce à cette triste vision des choses.

Il n'y a donc plus maintenant que deux anthropologies qui recueillent des suffrages: le monisme matérialiste et l'unitarisme aristotélicien. Elles se livrent depuis un demi-siècle une lutte acharnée que l'on désigne parfois comme la *guerre des cultures* (*culture war*). L'œuvre de Peter Kreeft se veut une défense et l'illustration de l'anthropologie aristotélico-thomiste dans ce contexte de guerre culturelle. Kreeft fait partie de l'état-major de ceux qui défendent la tradition judéo-chrétienne contre les assauts d'un matérialisme nihiliste de plus en plus intolérant.

Ce qui donne un relief particulier à sa pensée, c'est qu'elle se déploie dans un univers culturel caractérisé par l'abaissement de la raison et l'élévation de la volonté. Depuis Socrate et jusqu'au début du XX^e siècle, tous les philosophes tenaient pour acquis que la recherche de la vérité constituait la tâche la plus noble de l'homme et que la raison était le principal outil de cette recherche. Mais, comme le dit si bien Camus dans *L'Homme révolté*, « ce n'est ni la révolte ni sa noblesse qui rayonnent aujourd'hui sur le monde, mais le nihilisme »⁴. Depuis une centaine d'années, nous assistons à l'essaimage d'une pensée nietzschéenne où la volonté prime sur la raison : loin de chercher à comprendre le réel pour mieux nous y adapter, nous sommes invités à créer nos propres valeurs et nos propres « vérités » afin de les imposer au réel. Comme rien n'existe hormis la matière, notre destinée consiste non pas à nous soumettre à *ce qui est*, mais plutôt à le modeler au gré de nos désirs et ambitions à l'aide des puissantes technologies que la science met à notre disposition. Le salut d'une humanité éclairée ou, pour bien dire, *progressiste*, réside dans la maîtrise de la nature par des moyens technologiques. La nature humaine se conçoit ainsi non plus comme une *donnée* inéluctable et immuable, mais plutôt comme une réalité qui se laisse façonner au gré des circonstances ou des préférences de chacun. Nous sommes appelés à concevoir tout ce qui nous entoure, y compris notre corps, comme de la matière première manipulable à souhait. La notion même de nature est ainsi abolie et remplacée par l'idée qu'il appartient à chacun de définir pour lui-même ce qui est *naturel* et ce qui ne l'est pas. Dans cette perspective, tout effort visant à légitimer socialement ou légalement ce que certains estiment *naturel* relève d'une forme de totalitarisme, voire de fascisme.

Le culte de l'autonomie personnelle qui sous-tend cette anthropologie est maintenant profondément enraciné dans nos lois et dans nos mœurs. On en trouve une des expressions les plus achevées dans le jugement rendu en 1992 par la Cour Suprême des États-Unis dans l'affaire *Planned Parenthood v. Casey*, où le droit à l'avortement a été défini comme rien de moins que « le droit de chacun de définir son propre concept de l'existence, du sens, de l'univers et du mystère de la vie humaine » (« *the right to define one's own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life* »). Ainsi donc, toute femme peut déterminer si l'enfant qu'elle porte en elle est un enfant ou une simple excroissance nuisible; et toute démarche, même la plus paisible, en vue de la convaincre qu'il ne s'agit pas d'une excroissance nuisible est une atteinte à sa liberté.

L'illustration la plus récente de cette anthropologie nietzschéenne est la théorie du genre qui, en plus de nier carrément que le corps humain a une nature qui lui est propre, affirme que nous ne sommes hommes ou femmes que dans la mesure où nous *consentons* à l'être. Toute distinction entre le féminin et le masculin chez les êtres humains serait donc purement arbitraire – une *construction sociale* résultant de rapports de puissance. Aussi scientifique qu'elle puisse se prétendre, cette anthropologie représente une sorte de suprématie de la subjectivité sur l'objectivité. L'anarchie morale qui caractérise notre époque s'accompagne d'une véritable déraison métaphysique!

Tel est le contexte culturel dans lequel Kreeft a élaboré son anthropologie philosophique. Celle-ci peut être décrite selon six grands principes :

- la valeur intrinsèque de tout être humain;
- la différence de nature entre l'homme et l'animal;
- l'existence du libre arbitre;
- la complémentarité naturelle de l'intellect et de la volonté;
- l'unité foncière de l'âme et du corps;
- l'immortalité de l'âme.

a) Tout être humain est une personne ayant une valeur intrinsèque.

Kreeft affirme d'emblée que chaque être humain, quelles que soient ses particularités, est une personne, c'est-à-dire « un être rationnel, conscient de lui-même »⁵. Cette définition implique que la « personne » ne peut se réduire à celle d'« être humain » puisqu'il existe des personnes qui ne sont pas des êtres humains, par exemple les personnes divines et les anges. Cela dit, tous les êtres humains sont des êtres doués de rationalité et d'une conscience de soi, bien que cette capacité puisse être sous-développée ou limitée, comme dans le cas d'un enfant dans le sein de sa mère ou d'un attardé mental. Par conséquent, tout être humain est une personne.

Aussi banale qu'elle puisse paraître, cette conception de la nature humaine est à l'origine de multiples conflits. L'histoire de l'humanité est celle d'une lutte opposant deux catégories de gens. Il y a d'abord ceux qui pensent que certains êtres humains sont infrahumains, et donc dépourvus des droits que confère la nature humaine. À cette catégorie appartiennent les esclavagistes, les nazis, les islamistes et, plus près de nous, les défenseurs d'un prétendu droit à l'avortement ou à l'euthanasie. L'autre catégorie est composée des défenseurs de l'égalité entre les hommes et de la liberté humaine, qui sont des notions issues exclusivement de la tradition judéo-chrétienne.

En insistant sur le fait que tous les êtres humains sont des personnes, Kreeft met en évidence le fait que les militants pro-choix ne sont pas des défenseurs de la liberté, comme ils le prétendent, mais bien les plus grands meurtriers de notre époque. À ses yeux, l'histoire les jugera avec la même sévérité que les générations de l'après-guerre ont jugé le racisme nazi.

Certains penseurs contemporains admettent que tous les êtres humains sont des personnes, mais refusent de conclure que chaque personne possède une valeur intrinsèque. Selon la philosophie empiriste, par exemple, chaque personne humaine est plongée dans un univers dont chaque partie est relative à toutes les autres et il n'y a rien chez l'homme qui le distingue fondamentalement du reste de l'univers. Par conséquent, la personne humaine, aussi grande soit-elle, est dépourvue de

toute valeur absolue ou intrinsèque : sa valeur ne peut être que relative à tout le reste. À cela, Kreeft rétorque que, bien qu'elle fasse partie de l'univers, la personne ne peut se *réduire* à une simple pièce de cet univers. En témoigne le fait qu'elle peut connaître certaines vérités concernant l'univers entier et même le juger. Or cette connaissance et ce jugement présupposent une capacité d'abstraction ou d'objectivation de l'univers qui échappe à ce dernier. Tout comme la lumière ne peut elle-même être un objet éclairé, la personne qui connaît et juge l'univers doit le transcender. Par conséquent, les personnes ne sont pas simplement des parties de l'univers, bien qu'elles en fassent partie.

b) Entre l'homme et l'animal, il y a une différence de nature et non simplement de degré.

Beaucoup de penseurs contemporains acceptent l'explication matérialiste selon laquelle le fonctionnement du cerveau humain se réduit au jeu des forces biologiques. Du constat que le cerveau est le siège de la pensée et qu'un coup porté au cerveau peut supprimer la pensée, ils concluent que les actes mentaux s'expliquent entièrement par la biologie. D'où l'idée qu'entre l'homme et l'animal, il n'y aurait qu'une différence de degré et non de nature.

Que peut-on opposer à cette conception de l'esprit humain? Kreeft rappelle d'abord que, même si la science arrivait à démontrer que l'évolution fondée sur la sélection naturelle est la cause matérielle du cerveau humain, on ne pourrait pas conclure pour autant que cette cause matérielle est la *seule* cause en jeu. On aura beau prouver qu'un texte particulier a été rédigé à l'aide d'une plume, cela n'empêche pas qu'un homme animé d'un esprit immatériel ait pu tenir la plume. Deuxièmement, même si l'on arrivait à démontrer que l'évolution est la *seule* cause du cerveau, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que l'évolution est la seule cause de la *pensée*. Pour légitimer pareille conclusion, il faudrait en effet démontrer que le cerveau est la seule cause de la pensée. Et le fait qu'un coup porté au cerveau puisse supprimer la pensée ne prouve pas que le cerveau est la seule cause de la pensée, pas plus que la destruction d'un microphone rendant inaudible la voix d'un orateur ne prouve que le microphone est la cause de la voix.

Non content de démontrer que la théorie de l'évolution ne justifie pas une conception purement matérialiste de l'homme, Kreeft propose en outre toute une gamme d'arguments démontrant que les différences entre l'homme et l'animal sont bel et bien des différences de nature. Il explique, par exemple, que les animaux ont une conscience du monde des objets, mais non d'eux-mêmes en tant que sujets personnels. Leur conscience n'est pas autoréflexive. C'est pourquoi, bien qu'on puisse les amener à adopter certains comportements, ils n'ont pas de conscience morale : on peut leur faire sentir une sorte de honte, mais jamais ils ne feront l'expérience de la *culpabilité*. En outre, les animaux n'ont pas à proprement parler le sens de la créativité : l'oiseau qui fabrique son nid suit un instinct qui est exactement le même chez tous les membres de son espèce. De même, le langage des animaux ne laisse aucune place à l'originalité ou à l'évolution et s'apparente davantage à l'instinct qu'à l'invention. Bien que capables de certaines intuitions, ils sont inaptes à faire une quelconque démonstration. Et même lorsqu'on se reporte aux attributs biologiques comme les rapports sexuels, l'alimentation et la mort, on constate que les hommes confèrent à ces activités biologiques une signification spirituelle qui est totalement étrangère aux animaux. Ceux-ci se passent de tout caractère cérémonial dans ces domaines, ce qui n'est pas le cas chez les humains.

Il paraît donc raisonnable d'affirmer que les différences *biologiques* entre l'espèce humaine et les espèces animales sont des différences de degré, mais ces différences coexistent avec des différences d'essence ou de nature, qui se manifestent dans les attributs spirituels de l'homme, lesquels n'ont pas de contrepartie chez les animaux.

Bien entendu, tout cela ne diminue en rien la valeur de l'évolution comme explication scientifique. De fait, nous savons aujourd'hui que les données factuelles de l'évolution des espèces s'accordent parfaitement avec l'interprétation catholique de la Genèse. L'enseignement de l'Église selon lequel l'âme a été créée directement par Dieu ne contredit en rien l'idée d'une évolution de la dimension matérielle du corps humain. C'est ce qui a conduit Jean-Paul II à parler d'une « interprétation spirituelle de l'évolution »⁶.

c) **L'homme est doué de libre arbitre.**

Selon la conception matérialiste ou naturaliste de l'homme, celui-ci est dépourvu de libre arbitre. Cette idée trouve ses racines dans la Réforme protestante du XVI^e siècle. Aussi bien dans les *Loci communes* de Melanchthon, le grand théologien de la réforme luthérienne, que dans l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin, le salut n'a rien à voir avec la pratique des vertus, puisqu'il est sans rapport avec la liberté ou la volonté humaine. Melanchthon va même jusqu'à nier explicitement l'existence du libre arbitre. Selon lui, une conduite vertueuse ne peut en rien contribuer au salut éternel, parce qu'elle n'est rien de plus qu'une conséquence heureuse du salut par la foi où *Dieu est seul à intervenir*.

La plupart des théologiens protestants étaient, et demeurent encore aujourd'hui, fermement convaincus que la conception catholique de la nature humaine repose sur une interprétation des Saintes Écritures radicalement faussée par les philosophies païennes. À leur avis, même après avoir été baptisé, l'homme séparé de Dieu est pieds et poings liés au péché et ne peut absolument rien pour son salut⁷. Sans le savoir, ces réformateurs protestants – que l'on ne confondra pas avec les anglicans – ont ouvert la voie au matérialisme scientifique, qui affirme que l'homme fait intégralement partie du monde naturel et ne peut donc s'affranchir du déterminisme « universel » régissant le monde de la nature. Admettre l'existence du libre arbitre équivaut, dans cette perspective, à nier l'universalité du principe de causalité et, donc, des lois scientifiques. Il convient de signaler en passant que la négation de l'existence du libre arbitre fait partie intégrante de la foi musulmane, qui affirme que Dieu est la cause exclusive de tout ce qui arrive. Les conceptions de la nature humaine de l'Islam, du matérialisme et du protestantisme semblent donc beaucoup plus étroitement apparentées qu'on ne le croit généralement. Et, en regard du libre arbitre, ces conceptions semblent toutes également éloignées de la conception classique et catholique.

Comme le signale Kreeft, si le libre arbitre n'existe pas, aucun discours moral ne saurait avoir de sens. Même la notion la plus élémentaire de justice perd toute signification. À quoi bon, en effet, louer, blâmer, récompenser, punir, exhorter, conseiller ou commander un être dont le statut ontologique serait le même que celui d'une machine ou d'un âne? Et s'il n'y a pas de justice morale, que dire alors de la miséricorde, du pardon ou même de l'amour?

Kreeft ne va pas toutefois jusqu'à conclure que la science n'a rien à dire sur le comportement humain. Animal *rationnel* capable d'accéder à des idées universelles, l'homme peut transcender la condition animale qu'il partage avec d'autres espèces animales. Mais bien que rationnel, il

n'en demeure pas moins doté d'une nature *animale*, ce qui implique une dépendance à l'égard de la matière. C'est pourquoi il convient de distinguer entre ce que Kreeft appelle des *conditioning causes* (des causes conditionnantes) et des *determining causes* (des causes déterminantes). Cette distinction signifie que nos choix, sans être déterminés, sont *influencés* par de nombreux facteurs externes (l'environnement social ou physique), corporels (l'hérédité) ou spirituels (motivations). Toutefois, il est possible de résister à ces influences ou à ces tentations. Si tel n'était pas le cas, les notions de courage, de générosité, de désintéressement, de lutte intérieure ou de persévérance n'auraient aucun sens. Autrement dit, il est possible de reconnaître tout à la fois l'existence du libre arbitre et la légitimité d'une science des comportements humains. On peut être psychologue, sociologue, politologue ou économiste sans pour autant renoncer au principe du libre arbitre. Les sciences sociales et humaines nous font découvrir non pas les causes qui déterminent mécaniquement des comportements humains, mais les facteurs qui les conditionnent.

Cette conception du libre arbitre présuppose une conception de la raison qui va à l'encontre de certaines idéologies. Elle présuppose en effet que la raison possède une capacité d'abstraction (en langage technique *l'intellect agent*) qui permet de passer du plan sensible au plan intellectuel, c'est-à-dire d'une compréhension de certains biens particuliers à une compréhension du bien en soi ou d'un bien plus générique et d'en tirer des principes universels. C'est cette capacité d'abstraction qui permet au libre arbitre de choisir entre différentes voies ou solutions particulières conduisant au bien, ou de juger de l'adéquation des moyens à une fin particulière.

Sur cette question, Kreeft fait sienne la conception de l'âme de saint Thomas, notamment l'idée que l'âme humaine possède trois propriétés dont sont privés les animaux et les plantes : elle est immatérielle (c'est-à-dire purement spirituelle), subsistante et immortelle. Dans la première partie de la Somme, (I, 75, 2), saint Thomas justifie sa position comme suit :

Le principe de l'acte intellectuel que nous appelons *âme humaine* doit être un principe incorporel et subsistant. Par l'intelligence [l'intellect], en effet, l'homme peut connaître toutes les natures corporelles. Mais pour connaître des objets, il ne faut rien posséder en soi de leur nature; car ce qu'on posséderait ainsi par essence empêcherait de connaître les autres réalités. Ainsi, la langue du malade chargée d'une humeur amère, bilieuse, ne goûte rien de doux, mais trouve tout amer. Donc, si le principe intellectuel [l'esprit qui connaît] possédait en lui une nature corporelle quelconque, il ne pourrait connaître tous les corps... Il est donc impossible que le principe intellectuel soit un corps....

Autrement dit, il ne faut pas confondre esprit et cerveau : le premier est la puissance immatérielle ou spirituelle du corps, le second un organe physique du corps. Telle est la réfutation aristotélico-thomiste du matérialisme. La connaissance est la relation de l'esprit connaissant à l'objet qu'il connaît. Elle fait donc intervenir, non seulement un objet connu, mais aussi un sujet connaissant, c'est-à-dire *appréhendant* l'objet connu. On ne peut donc pas réduire la connaissance à l'objet connu. Le sujet connaissant est plus que l'objet connu. Pour connaître *x*, il faut être plus que *x* et hors de *x*. La connaissance d'une chose ne peut pas être une des parties de cette chose. Et comme nous connaissons des tas de choses au sujet de l'univers, et notamment les lois physiques qui le régissent, nous sommes forcément *plus* que tout l'univers matériel et nous ne pouvons pas être réduits à une de ses parties. Si l'âme était matérielle, comme l'œil par exemple, elle ne pourrait capter que des choses physiques, comme les photons de la lumière, et non les lois scientifiques

concernant la lumière, qui ne sont pas elles-mêmes des réalités physiques, puisqu'elles sont des expressions mathématiques de ces réalités.

À cette conception de la connaissance et de la raison s'oppose celle de l'empirisme (l'épistémologie du matérialisme), qui affirme que toute connaissance résulte de sensations particulières que la raison soumet à un processus de généralisation qu'on appelle induction. La tradition empiriste prétend en effet que nous ne pouvons parvenir à une connaissance du réel que par les sensations, les idées captées par la raison n'étant rien de plus que des « copies des impressions reçues par les sens » (*copies of sense impressions*). Ces idées ou images mentales peuvent comporter une certaine généralité, mais elles n'ont pas l'universalité foncière des concepts. La tradition empiriste se démarque donc radicalement de la tradition aristotélico-thomiste, qui affirme que nous accédons, non pas à des *copies* d'impressions sensorielles, mais au réel proprement dit, et ce non seulement par nos sensations, mais aussi par le pouvoir de l'intellect d'abstraire de certaines données matérielles, et donc particulières, des concepts universels.

Issu du nominalisme (on l'oublie trop souvent), l'empirisme n'admet pas l'existence de l'intellect comme opérateur de sens à partir des données sensibles. En effet, pour les empiristes, rien n'existe qui ne puisse être capté par les sens. Or l'intellect ne peut être capté par les sens, ce qui pour eux signifie qu'il n'existe pas. Et comme c'est uniquement par l'intellect que l'on peut accéder aux universaux, l'empirisme est également obligé de nier l'existence des universaux que sont le vrai, le bien et le beau, de même que celle de toute pensée déductive⁸. Autrement dit, l'empirisme (on parle aussi de positivisme ou de scientisme) affirme que la raison ne peut rien faire de plus que *sentir* et *calculer*, ce qui signifie qu'elle n'accomplit pas de passage conceptuel du particulier à l'universel, les concepts généraux que nous avons n'étant que des habitudes de sentir et de généraliser. Selon le mot de David Hume, la raison n'est rien de plus que « l'esclave des passions »⁹ – une faculté strictement instrumentale indiquant la voie à suivre pour satisfaire les désirs. L'empirisme n'admet donc pas que la raison permette au libre arbitre de choisir *librement*. La raison peut seulement calculer les avantages et les inconvénients, établir le *pour* et le *contre* et déterminer le solde net. Par conséquent, il n'y a plus à proprement parler de *choix*, mais uniquement un calcul *utilitaire* des avantages et des inconvénients. Comme les animaux sentent et que les ordinateurs calculent, l'empirisme conclut que ce qui nous différencie des animaux et des ordinateurs est affaire de degré et non de nature.

Kreeft oppose à cette vision réductionniste de la raison la conception classique héritée de la pensée grecque et de la philosophie scolastique. Tout comme Joseph Ratzinger (le pape émérite Benoît XVI), il revient constamment dans ses écrits sur la distinction entre la conception classique de la raison et sa conception empiriste. Dans le récit de sa conversion, il explique que c'est à un professeur calviniste qu'il doit d'avoir découvert « la vision catholique de l'histoire de la philosophie, qui englobe la tradition grecque et médiévale et la conception de la raison qu'elle présuppose, une conception non pas légère, mais dense ». Cette découverte, précise-t-il, lui a révélé trois différences importantes entre la raison catholique héritée de la sagesse grecque, et la raison protestante issue de la réforme luthérienne :

En termes techniques, il s'agissait du « réalisme » (Thomas d'Aquin) s'opposant au « nominalisme » (Ockham et Luther). Selon le sens commun, il s'agissait de sagesse plutôt que de cohérence logique, d'intuition plutôt que de simple calcul. Je me rendais compte qu'un nominalisme superficiel et une étroite *scientisation* (*scientificization*) de la

raison cartésienne avaient infecté la théologie protestante. Une deuxième différence, liée à la première, c'est que les catholiques, comme leurs maîtres grecs et médiévaux, croyaient encore que la raison était fondamentalement fiable, qu'elle n'était pas indigne de confiance parce que déçue. Certes, nous commettons des erreurs lorsque nous l'utilisons. Certes, ce sont les « effets noétiques du péché ». Mais l'instrument est fiable. Seul notre mauvais usage ne l'est pas. À cela s'ajoute une troisième différence : pour les catholiques, la raison n'est pas seulement subjective, mais objective; la raison, loin de se réduire à nos trop humaines petites règles artificielles au service de nos processus subjectifs de pensée ou à nos communications intersubjectives, est une fenêtre sur le monde. Et pas seulement le monde matériel, mais les formes, l'ordre, la vérité objective. La raison venait de Dieu. Toute vérité était une vérité de Dieu. Lorsque Platon ou Socrate connaissaient la vérité, le logos, ils connaissaient Dieu, à moins que l'apôtre Jean n'ait menti au premier chapitre de son évangile. Dans la chapelle du *Calvin College*, où je faisais mes études, j'ai décrit Socrate comme un « chrétien de la grâce ordinaire » (*common-grace Christian*), scandalisant ainsi sans le vouloir les autorités¹⁰.

L'importance que Kreeft accorde à cette conception de la raison est capitale, comme en témoigne son ouvrage intitulé *Socratic Logic*. Le sous-titre du livre décrit parfaitement ce dont il s'agit : *A Logic Text Using Socratic Method, Platonic Questions, and Aristotelian Principles*. Cette introduction à la logique se distingue de toutes celles que l'on trouve dans les rayons de librairie en ceci qu'elle se conforme à la discipline de trois des plus grands philosophes de tous les temps : Socrate, Platon et Aristote. En plus d'adopter une démarche explicitement philosophique, elle évite tout traitement systématique de la logique symbolique ou mathématique et privilégie la bonne vieille logique aristotélicienne, en insistant notamment sur la valeur du syllogisme, que dédaigne l'empirisme.

De toutes les raisons invoquées pour justifier l'importance de la logique aristotélicienne, la plus importante, estime Kreeft, est que « la logique nous aide à trouver la vérité et que la vérité est sa propre fin : elle vaut d'être connue pour elle-même »¹¹. Bien qu'elle ne soit pas à elle seule *suffisante* pour trouver la vérité, la logique nous *aide* à la trouver en exigeant, d'une part, que nous définissions nos termes de manière à en rendre le sens intelligible et, d'autre part, que nous donnions des preuves convaincantes et des arguments valides. Rappelant les trois opérations de la raison que sont la simple appréhension, le jugement et le raisonnement, Kreeft explique que la vérité ne peut se trouver que dans la deuxième opération, à savoir le jugement, par exemple le jugement selon lequel « tous les hommes sont mortels ». Les deux autres opérations, l'appréhension et le raisonnement sont des *voies* menant à la vérité, la première consistant à comprendre la signification des termes « hommes » et « mortels », la deuxième à formuler le raisonnement que « puisque tous les hommes ont un corps animal et que tout ce qui a un corps animal est mortel, tous les hommes sont mortels ».

La vérité, ajoute Kreeft, mérite d'être connue pour elle-même parce qu'elle perfectionne notre esprit, cette faculté qui nous distingue comme être humain et qui correspond à notre identité la plus profonde. « La vérité est à notre esprit ce que la nourriture est à notre corps¹². »

Kreeft insiste aussi sur le fait que, loin d'être étrangère à la foi, la logique peut lui procurer une aide précieuse. En effet, bien qu'elle aille *au-delà* de la logique, la foi ne saurait lui être contraire

puisqu'une foi contraire à la logique n'aurait aucune crédibilité. La logique peut aider la foi de trois manières.

Premièrement, elle peut *clarifier* les articles de foi et contribuer à les définir.

Deuxièmement, elle peut déduire les conséquences nécessaires des articles de foi et les appliquer à des situations difficiles. Par exemple, elle peut démontrer que si, comme l'affirme saint Paul, « toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu » (*Rm.* 8,28), il s'ensuit *nécessairement* que même les choses qui nous paraissent horribles, comme la douleur, la mort et le martyre concourent au bien. La logique nous aide ainsi à percevoir les pires malheurs sous un nouvel éclairage et à les assumer avec courage et sérénité.

Enfin, bien que les arguments logiques ne puissent pas *prouver* le contenu de la foi, ils peuvent l'affermir en proposant des *raisons* d'y adhérer. Par exemple, si j'accepte l'idée que « toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu » uniquement parce que les gens de mon entourage l'acceptent, je risque fort de ne plus l'accepter si je m'en éloigne durablement. Mais si j'ai des motifs fondés en raison d'accepter cette idée, ces motifs, même s'ils ne constituent pas une preuve contraignante pour l'esprit, peuvent néanmoins soutenir ma foi lorsque je suis pris dans la tourmente. Un esprit sceptique demandera sans doute quels arguments logiques pourraient justifier une affirmation aussi contraire au sens commun et à l'expérience que celle de saint Paul. Ces arguments portent sur l'existence de Dieu, son infinie bonté, sa toute-puissance et sa sagesse et, comme le savent les tenants de la tradition aristotélico-thomiste, elles ont valeur de preuve et ignorent tout apport d'une révélation divine. Bref, il s'agit d'arguments strictement philosophiques.

La pertinence des propos de Kreeft sur les rapports entre foi et raison est attestée par de nombreux penseurs et philosophes comme Jacques et Raïssa Maritain, André Frossard, Didier Decoin, Maurice Clavel, Gabriel Marcel, Edith Stein, G.K. Chesterton, C.S. Lewis, Elizabeth Anscombe, Mortimer Adler, Alasdair MacIntyre, etc. qui, après s'être longtemps définis comme agnostiques ou athées, ont demandé à être reçus dans l'Église catholique (sauf C.S. Lewis, qui a opté pour l'anglicanisme). Les témoignages que nous ont laissés ces intellectuels au sujet de leur conversion sont unanimes : loin d'avoir été un obstacle sur le chemin qui les a conduits vers la foi, la raison leur a été un guide précieux.

d) L'intellect n'est ni inférieur, ni supérieur à la volonté, les deux étant complémentaires.

De l'existence du libre arbitre, certains penseurs ont conclu que la volonté est ontologiquement supérieure à l'intellect en ce sens qu'elle doit être la cause première, à défaut de quoi elle ne peut être libre. D'autres soutiennent que puisque l'amour, qui est un acte de la volonté, est plus précieux que la connaissance, qui est un acte de l'intellect, la volonté a un statut supérieur à celui de l'intellect.

La position de Kreeft à ce sujet est catégorique : le volontarisme, qui consiste à conférer une priorité à la volonté par rapport à l'intellect, est la source des pires aberrations. Il reprend ainsi à son compte les propos de Benoît XVI dans sa célèbre conférence de Ratisbonne dénonçant la tendance de plus en plus généralisée à confondre foi et fidéisme. En bon thomiste, Kreeft admet que la volonté peut gouverner et commander l'intellect, mais qu'il est également vrai que

l'intellect gouverne la volonté puisque celle-ci ne peut choisir A plutôt que B tant que l'intellect ne lui a pas fait connaître la nature de A et de B. La volonté est la cause efficiente de l'acte de l'intellect, mais l'intellect est la cause formelle de l'acte de la volonté.

La volonté et l'intellect sont des aspects de l'image divine et leurs objets respectifs, la bonté et la vérité, sont des valeurs absolues et des attributs divins. Affirmer que l'une ou l'autre de ces facultés est supérieure ou inférieure à l'autre présuppose qu'elles se font en quelque sorte concurrence, alors qu'elles sont complémentaires. Personne ne peut avoir trop de vérité ou trop de bonté et personne ne devrait agir d'une manière qui porte atteinte à l'une ou à l'autre.

Faut-il conclure alors que la connaissance n'est pas supérieure à l'amour (au sens d'*agapè*)? À cette question, Kreeft répond qu'aimer une personne est plus noble que la connaître, mais que connaître une chose ou un principe est plus noble que l'aimer :

L'amour attire et conforme l'amoureux au bien-aimé, tandis que la connaissance assujettit le connu aux exigences du connaisseur (*knower*). Car une chose est connue conformément aux pouvoirs du connaisseur; connaître Dieu, par exemple, c'est le connaître selon les limites de l'esprit humain. Mais aimer Dieu, c'est être attiré vers Lui et Lui ressembler davantage. Ainsi connaître la crème glacée, c'est la porter au niveau d'un concept spirituel; mais l'aimer, c'est lui ressembler davantage en en comblant notre esprit et nos désirs¹³.

Tout en posant la nécessité de distinguer nettement l'ordre de l'amour et celui de la connaissance, Kreeft précise qu'il y a un niveau où les deux tendent à se confondre. Selon les philosophes grecs, la raison est ce qu'il y a de plus noble chez l'homme : la raison doit juger l'amour et nous devons aimer et vivre conformément aux exigences de la raison. Pourtant, la foi chrétienne dit que « nous devons aimer au-delà de la raison, comme Dieu le fait, avec *agapè*, avec un amour qui ne juge pas, qui ne suit pas le mérite, mais qui le crée; *nous ne connaissons que si nous aimons* »¹⁴. Il y a donc un degré de perfection dans la connaissance et dans l'amour où les deux en viennent à se confondre.

e) Âme et corps ne sont pas deux substances distinctes.

L'unité psychosomatique est un des fondements de l'anthropologie kreeftienne. Si l'âme et le corps étaient deux substances distinctes, hypothèse que l'on décrit souvent comme celle du « fantôme dans la machine », alors les interactions entre les deux seraient inexplicables. Un fantôme ne peut manipuler les leviers d'une machine; et les atomes d'une machine ou de tout objet matériel ne peuvent causer de la douleur à un fantôme, puisqu'un fantôme est dépourvu de toute sensibilité physique. La seule façon d'expliquer les données de l'expérience humaine est donc celle de l'hylémorphisme. Le corps est la matière (*hylè*) et l'âme est la forme (*morphè*) de cette substance unique qu'est la personne.

L'âme est tout à la fois une forme substantielle spirituelle (et donc immortelle) et la forme du corps mortel. Nous n'avons pas deux âmes, mais une seule. C'est la même forme unique (l'âme) en nous qui anime la matière, qui lui procure une énergie vitale et qui la constitue en une unité organique vivante capable de raison et de libre arbitre¹⁵. L'âme existe pour un corps et c'est elle qui lui donne vie.

Que l'homme est un composé d'âme et de corps est attesté par le fait que nous sommes aux prises avec les besoins non seulement physiques, mais aussi spirituels. Nous éprouvons de puissants désirs de manger et de boire, de dormir et de nous unir sexuellement, mais nous avons également faim d'aliments spirituels, comme la vérité, la bonté, la beauté, la sagesse et l'amitié.

f) L'âme humaine est immortelle.

Kreeft aborde la question de l'immortalité de l'âme dans plusieurs ouvrages, mais c'est dans le *Handbook of Christian Apologetics* qu'il en traite de la manière la plus systématique. Il y consacre tout un chapitre, où il s'emploie tout d'abord à réfuter les divers arguments contre l'immortalité de l'âme, notamment ceux du matérialisme, puis à exposer pas moins de 25 arguments en sa faveur : trois arguments d'autorité, le plus important étant celui de la quasi-unanimité des êtres humains sur l'existence de la vie après la mort, 12 arguments fondés uniquement sur la raison, dont deux tirés de Platon, et 10 arguments fondés sur l'expérience humaine, qui comprennent l'argument sur l'état de mort imminente et le pari de Pascal¹⁶.

Ce qu'il importe de souligner, c'est que tous ces arguments n'autorisent jamais à conclure que les êtres humains sont essentiellement des esprits désincarnés. Kreeft multiplie les arguments pour démontrer l'immortalité de l'âme, mais il insiste aussi sur l'importance du corps, de la chair et des sens dans la tradition aristotélico-thomiste. En dehors du christianisme, aucune religion ne promet la résurrection du corps. Et au sein du christianisme, aucune tradition ne privilégie plus la dimension corporelle, voire charnelle, de la personne que la tradition catholique. Le catholicisme, écrivit un jour Chesterton, c'est un bifteck, un verre de bière et un bon cigare. Il estimait nécessaire de dire cela, non parce qu'il était matérialiste, mais parce qu'un trop grand détachement à l'égard du corps nous fait perdre le sens de l'incarnation.

Les arguments mis de l'avant par Kreeft pour justifier la notion d'immortalité de l'âme présupposent l'unité foncière de l'âme et du corps. Quiconque n'accepte pas ce principe pourra donc difficilement se laisser convaincre par ses arguments.

La pensée de Kreeft revêt aujourd'hui une importance capitale parce qu'elle permet de résister à l'impérialisme du matérialisme scientifique. Aucun progrès scientifique ne peut nous aider à répondre à la question : *qu'est-ce que l'homme?* Seule une réflexion philosophique permet d'y répondre et de légitimer rationnellement la dignité de la personne humaine.

Le problème, c'est que la philosophie est aujourd'hui discréditée, tandis que la science jouit d'un prestige et d'un pouvoir inégalés. La culture moderne s'incline devant elle comme devant nul autre. Bien que la science soit en elle-même une activité noble et souhaitable, nous sommes portés à en faire une idole. Dans le monde universitaire et dans les médias, le matérialisme scientifique (ou naturalisme métaphysique) fait maintenant figure de religion : on y tient pour acquis qu'il n'y a de vérité que scientifique, ce qui implique que Dieu ne serait que le produit d'une imagination immature, la notion d'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu n'étant qu'un égarement de l'esprit. Mais alors c'est le fondement même des droits de l'homme qui se trouve aboli. Ni la science ni le matérialisme scientifique ne sont en mesure de justifier la notion de dignité inhérente à la personne humaine, qui est aujourd'hui bafouée non seulement par l'avortement et l'euthanasie, mais aussi par le divorce et la dégradation du mariage.

Dans ce domaine comme dans plusieurs autres, c'est Nietzsche – ce philosophe dont se réclamaient les chefs nazis dans l'Allemagne des années 1930 – qui, le premier, a compris tout ce que présupposait la mort de Dieu décrétée par le matérialisme scientifique. Nietzsche a compris que l'indifférence à Dieu ou sa négation implique ce qu'il appelait « une absence totale de faits moraux », qu'il définissait comme suit:

Le jugement moral a ceci en commun avec le jugement religieux qu'il croit à des choses qui n'existent pas. La morale n'est qu'une interprétation de certains phénomènes ou, à proprement parler, une interprétation erronée. Comme le jugement religieux, le jugement moral appartient à un niveau d'ignorance où le concept du réel lui-même, la distinction entre le réel et l'imaginaire, fait défaut, de sorte que, à ce niveau, le mot 'vérité' ne désigne rien de plus que des choses que nous appelons aujourd'hui des « fantasmes »¹⁷.

Bref, Nietzsche a compris que la notion de droits de la personne est tributaire du christianisme et de son anthropologie philosophique. Que nous le voulions ou pas, nous sommes aujourd'hui obligés de choisir entre une conception empirico-matérialiste de la nature humaine, qui recueille une majorité de suffrages au sein de nos élites universitaires et culturelles et qui permet de justifier les pires aberrations, et une conception aristotélico-thomiste de cette nature, qui est minoritaire au sein de l'intelligentsia, mais qui seule permet de fonder rationnellement les droits de l'homme. C'est précisément de cette dernière que l'anthropologie de Kreeft constitue une défense et une illustration.

¹ On trouvera le récit de son passage du calvinisme au catholicisme à : <http://www.peterkreeft.com/topics/hauled-aboard.htm>.

² Voir paragraphe 365 du Catéchisme de l'Église catholique.

³ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II (1840), p. 13

⁴ Albert Camus, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 128

⁵ Peter Kreeft, *Summa Philosophica*, South Bend (IN), St. Augustine's Press, 2012, p. 105.

⁶ Voir *Message du Saint-Père Jean-Paul II aux membres de l'Assemblée plénière de l'Académie pontificale des sciences*, 22 octobre 1996.

⁷ À ce sujet, voir Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation – How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, p. 206-207.

⁸ À ce sujet, voir les chapitres 2, 3 et 4 de: Peter Kreeft, *Socrates Meets Hume – the Father of Philosophy Meets the Father of Modern Skepticism*, San Francisco (CA), Ignatius Press, 2010.

⁹ David Hume, *A Treatise on Human Nature*, Clarendon Press (Oxford), L.A. Selby-Bigge ed., 1978, p. 415.

¹⁰ <http://www.peterkreeft.com/topics/hauled-aboard.html>.

¹¹ Peter Kreeft, *Socratic Logic* (Edition 3.1), South Bend (IN), St Augustine's Press, 2010, p. 7.

¹² *Ibidem*, p. 7.

¹³ Peter Kreeft, *Summa Philosophica*, p. 117.

¹⁴ Peter Kreeft, *Because God is Real*, San Francisco (CA), Ignatius Press, 2008, p. 38. (Les italiques sont de moi.)

¹⁵ Peter Kreeft, *Summa Philosophica*, p. 118-119.

¹⁶ Peter Kreeft et Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1994.

¹⁷ Cette citation de Nietzsche est tirée d'un texte intitulé *Götzen-Dämmerung* [1889] paru dans: Nietzsche, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, édité par Giorgio Colli etazzino Montinari, partie 6, vol. 3 (Berlin, Walter de Gruyter, 1969), p. 92/7-15. On en trouve une traduction anglaise dans : Brad S. Gregory, *op.cit.*, p. 229.