

SOMMAIRE

Éditorial : La théologie du cardinal Ratzinger, pape Benoît XVI

+CHARLES MOREROD, OP3

La « personne » en théologie. La Trinité, le Christ, les anges et l'être humain

GILLES EMERY, OP7

Consentir à l'état de créature. La contribution de Josef Pieper à la pensée de Joseph Ratzinger

BERNARD N. SCHUMACHER33

Que penser de l'intelligence artificielle ?

PHILIPPE-ANDRÉ HOLZER, OP53

Notes et lectures

Autour de La Fin de la Chrétienté

SERGE-THOMAS BONINO, OP97

Bibliographie :103

JEAN-MARIE CARRIÈRE, *La Sagesse, où la trouver ?* La Sagesse biblique, de l'Ancien au Nouveau Testament – PIERRE LYRAUD, *Figures de la finitude chez Pascal*, La fin et le passage – YVAN MARÉCHAL, *Le Livre d'Isaïe* – JEAN-FRANÇOIS LAVIGNE (dir.), *Penser avec Edith Stein* – MGR JOSEPH DORÉ (dir.), *Strasbourg*, La grâce d'une cathédrale – P.J.E. PEEBLES, *Cosmologie moderne*, Origine, nature et évolution de l'Univers – MICHEL PASTOUREAU, *Blanc*, Histoire d'une couleur – OLIVIA MAURIAC (dir.), *François Cheng* – ADRIEN LECERF, GHISLAIN CASAS, PHILIPPE HOFFMANN (éds.), *Essence, puissance, activité dans la philosophie et les savoirs grecs* – JEAN-PIERRE ISBOUTS, *Atlas historique du monde biblique*.

La théologie du cardinal Ratzinger, pape Benoît XVI

Le décès du pape Benoît XVI a été l'occasion de nombreuses publications à son propos. Je voudrais, dans le contexte de notre revue, en évoquer brièvement un aspect : sa relation avec saint Thomas d'Aquin.

On a dit, à juste titre, que le théologien Joseph Ratzinger était plus augustinien, bonaventurien, que thomiste. La première partie de sa thèse d'habilitation, qui portait le titre « Tatcharakter der Wahrheit¹ » (le caractère factuel de la vérité) a été rejetée car jugée trop anti-scolastique. De fait, sa théologie est éminemment existentielle : « La connaissance de Dieu n'est finalement pas une question de pure théorie, mais en premier lieu une question de pratique et de vie ; elle dépend du rapport que l'homme établit entre soi et le monde, entre soi et sa propre vie². » C'est ce qui l'amène à s'opposer à des courants néo-scolastiques qui pensent démontrer Dieu à partir d'arguments purement rationnels³ alors que l'affirmation de l'existence de Dieu est une décision existentielle : « La question de savoir si Dieu existe, et celle de savoir qui il est et ce qu'il est ne peuvent être séparées l'une de l'autre. On ne peut pas commencer par prouver ou par récuser l'existence de Dieu pour se mettre ensuite à se demander qui il est et ce qu'il est. Le contenu de l'image divine détermine d'une manière décisive si la connaissance pourra ou non s'y épanouir. Mais cette connaissance et ces contenus, en limitant ou en ouvrant le champ de connaissance de l'homme, sont si profondément impliqués dans les prises de positions fondamentales de la vie humaine qu'ici la théorie seule est impuissante⁴. » On retrouve cette dimension existentielle au début de la

1. Cf. Joseph RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien, « Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften » Band 2, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2009, p. 227.

2. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de Jésus-Christ*, Méditations sur Dieu-Trinité, Fayard, Paris, 1977, p. 9.

3. Cf. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, Le christianisme et la rencontre des religions, Parole et Silence, Paris - Les Plans sur Bex, 2005, p. 142 : « À mon avis, le rationalisme néo-scolastique a échoué, qui voulait avec une conscience purement rationnelle reconstruire les *Preambula Fidei* à partir d'une raison strictement indépendante de la foi : toutes les tentatives qui voudraient aller dans le même sens ne parviendraient pas à un autre résultat. »

4. Joseph RATZINGER, *Le Dieu de Jésus-Christ*, Méditations sur Dieu-Trinité, Fayard, Paris, 1977, p. 12-13.

première encyclique du pape Benoît XVI, *Deus caritas est* (du 25 décembre 2005): « À l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive⁵. »

Le caractère existentiel de la foi implique la vie de l'Église: « Nous ne cherchons pas un Christ inventé par nous; ce n'est que dans la communauté réelle de l'Église que nous rencontrons le Christ réel. Et notre disposition à aimer l'Église, à vivre avec elle, à servir le Christ en elle, apporte la preuve de la profondeur et du sérieux de la relation au Seigneur lui-même⁶. » Il reprend ici, sur ses propres bases, ce qu'avait déjà affirmé son prédécesseur Paul VI: « Le mystère de l'Église n'est pas un simple objet de connaissance théologique, il doit être un fait vécu dans lequel, avant même d'en avoir une notion claire, l'âme fidèle peut avoir comme une expérience connaturelle⁷. »

En cela, le théologien Ratzinger s'est trouvé en tension avec des courants néo-scolastiques qui se voulaient plus aristotéliens que platoniciens. On peut se demander si ces courants avaient bien conscience que « dans le domaine de la conduite, la vérité se discerne aussi d'après les faits et la manière de vivre, car c'est sur l'expérience que repose la décision finale⁸ ». Saint Thomas relèvera d'ailleurs que les arguments seuls ne suffisent pas à déterminer l'acte de foi (qui par ailleurs requiert la grâce), « c'est pourquoi Augustin dit que "l'homme peut [faire] les autres choses sans le vouloir, mais il ne peut croire que s'il le veut"⁹ ».

Si saint Thomas n'était pas le rationaliste que pouvaient laisser entrevoir certains de ses défenseurs, Joseph Ratzinger n'a pas non plus été l'augustinien anti-thomiste qu'ont suggéré certains de ses défenseurs à lui. Il a pu relever sur l'un ou l'autre point une plus grande affinité avec saint Thomas: « Partons d'un axiome aristotélien que Thomas d'Aquin a formulé ainsi: "*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*" (rien ne peut être dans l'intelligence, qui n'y soit entré par l'intermédiaire des sens) – la perception sensible est la porte nécessaire de toute connaissance en général. (...) Toute connaissance humaine doit donc nécessairement comporter une structure sensorielle; elle

a donc besoin de trouver son commencement dans l'expérience, dans la perception par les sens. Thomas a étendu cette conception (ce qui était scandaleux du point de vue de la tradition augustinienne-platonicienne qui régnait jusqu'alors) à notre connaissance de Dieu, et il fallait le faire. (...) Ce qui résulte ainsi d'une vue philosophique de l'homme se confirme encore si nous considérons la manière d'enseigner de la Sainte-Écriture, et spécialement celle de Jésus¹⁰. » Il a aussi remarqué que parfois saint Thomas était plus augustinien que saint Bonaventure: « Thomas est donc dans ce cas (et pas seulement dans celui-ci) plus augustinien que Bonaventure¹¹. »

Les disciples de saint Thomas d'Aquin savent désormais qu'on ne lui ferait pas justice en sous-estimant l'influence sur lui de saint Augustin, et encore moins en réduisant son œuvre à un système de raison autonome. Le théologien Ratzinger nous y a aidés, et le pape Benoît XVI a illustré dans son enseignement et sa vie la beauté et l'harmonie de la foi chrétienne.

+Charles MOREROD, OP

5. BENOÎT XVI, Encyclique *Deus caritas est*, § 1, citée à partir du site www.vatican.va

6. Joseph RATZINGER, *Appelés à la communion*, Comprendre l'Église aujourd'hui, Fayard, Paris, 1993, p. 113.

7. PAUL VI, Encyclique *Ecclesiam Suam* (6 août 1964), § 39, citée à partir du site www.vatican.va

8. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, X.9, 1179a, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, Paris, 1990, p. 520.

9. Saint THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q. 14, a. 1.

10. Joseph RATZINGER, *Les Principes de la théologie catholique*, Esquisse et matériaux, Téqui, Paris, 1982, p. 385.

11. Joseph RATZINGER, *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, p. 134 (traitant de Joachim de Flore).

La « personne » en théologie

La Trinité, le Christ, les anges et l'être humain

La « personne » se trouve au cœur du *credo* chrétien. La foi chrétienne professe trois « personnes » divines qui sont un seul Dieu, elle vénère le Christ Jésus comme « une personne » en deux natures et elle reconnaît l'être humain comme une « personne » créée à l'image de Dieu¹. La notion de « personne » permet ainsi aux chrétiens de répondre à ces trois questions fondamentales intimement liées : qui est Dieu ? qui est le Christ Jésus ? qui est l'homme ? Mon exposé comporte quatre sections. Après un très bref aperçu de l'héritage gréco-latin (1) puis un rappel du vocabulaire et des doctrines patristiques (2), je présenterai quelques approfondissements apportés par Thomas d'Aquin (3) afin de mettre en relief l'irremplaçable valeur d'une approche analogique de la *personne* en théologie (4).

1. L'héritage gréco-latin

La notion de *personne* est l'héritière d'une longue tradition. L'antiquité païenne gréco-latine connaissait déjà une notion de personne. Le mot grec *prosôpon* (qui se traduit en français par *personne*) a d'abord une signification anatomique : la partie du corps humain entre la boîte crânienne et le cou, c'est-à-dire : la face, le visage, « ce qui apparaît en avant »². Ce sens est aussi présent dans la Bible. De son côté, le mot latin *persona* vient peut-être de l'étrusque, mais l'origine de ce terme reste une énigme. En latin profane, *persona* en est venu à signifier le masque de théâtre (le visage, ce qui apparaît), le rôle ou le personnage de théâtre. Il est probable que, du masque, on ait glissé au rôle puis au personnage, à l'acteur qui joue ce rôle et, en élargissant cette signification, à la fonction ou au rôle qu'on exerce dans la vie. Ce sens met en valeur la dimension sociale et morale de la personne. Le nom latin *persona* revêt aussi un sens juridique : celui qui dépose ou répond de ses actes au tribunal. Il signifie également, au sens rhétorique et grammatical, celui qui parle, celui qui est le sujet d'un énoncé ou d'une parole. Le mot *persona*

1. Cet exposé reprend, avec quelques compléments, le texte d'une conférence donnée par l'auteur le 29 novembre 2022 à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg dans le cadre de leçons sur "L'humain et la personne" organisées par Messieurs les Professeurs François-Xavier Putallaz et Bernard Schumacher.

2. ARISTOTE, *Parties des animaux* III,1.

revêt enfin un sens philosophique : l'être humain singulier en qui convergent l'appartenance à l'espèce humaine et le caractère singulier de l'individu.

Au terme de ce développement historique, à l'époque de Cicéron, le nom *persona* recouvre un large faisceau de sens : le rôle social, moral, juridique, actif de l'être humain ; l'individu humain doué de raison et qui agit dans un contexte social. *Persona* désigne alors l'individualité spécifiquement humaine, la présence singulière d'un homme éprouvée dans sa proximité et son irréductibilité³.

2. Vocabulaire et doctrines patristiques

Les premiers auteurs chrétiens connaissaient ce faisceau de significations. Cependant, l'histoire de la pensée chrétienne montre que l'élaboration de la notion théologique de personne est issue des controverses concernant la Trinité et le Christ Jésus. L'anthropologie fut étroitement associée à cette réflexion dès ses débuts, mais c'est à la doctrine trinitaire et à la christologie qu'il revient d'avoir promu le développement de la notion de personne dans le christianisme. C'est pourquoi, du point de vue théologique, on ne peut pas saisir adéquatement ce qu'est une « personne » sans se placer sous la lumière qu'offre le dogme trinitaire et christologique.

Dans l'Occident chrétien, le nom et la notion de *persona* se sont imposés pour répondre à des courants hétérodoxes que l'on peut regrouper sous le nom de « monarchianisme unitarien » (« modalisme », « sabellianisme »). Ces courants excluaient la distinction réelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit en Dieu. Ils reconnaissaient les *noms* de Père, de Fils et d'Esprit Saint dont parle la Bible, mais ils n'y voyaient que des modes de manifestation du même et unique Dieu : triple dans sa manifestation, Dieu ne serait que monade en lui-même, de telle sorte que le Christ ne serait autre que le Père : selon ces courants, c'est le Père lui-même qui se serait incarné. Dans le propos d'exclure cette hérésie, c'est-à-dire afin d'affirmer la réelle altérité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, Tertullien (au début du III^e siècle) développa un emploi systématique du nom « *persona* » que l'on trouve près de cent fois

dans ses œuvres : le Père et le Fils (ainsi que l'Esprit Saint) sont distincts « au titre de la personne et non pas de la substance (*personae, non substantiae*) », cette substance étant unique⁴. Le nom « personne » désigne dès lors ce qui est réellement triple en Dieu, tandis que la « substance » désigne ce qui est réellement un en Dieu. Le contexte montre que la notion de personne revêt ici une claire consistance ontologique, puisque cette notion vise à rendre compte de la *distinction réelle* du Père et du Fils qui ne se confondent pas. Affirmer que le Fils de Dieu est une « personne », c'est donc affirmer qu'il a une existence ou une subsistance propre *en lui-même*. Corrélativement, Tertullien explique que le Christ est Dieu et homme en une seule personne. La tradition latine commune suivra Tertullien sur ces points.

Un semblable propos anime le développement du concept trinitaire d'*hypostase* en Orient. Le nom « hypostase » évoque étymologiquement « ce qui se tient de façon stable » (*stasis*) « en dessous » (*hupo*). Il revient à Origène, dans la première moitié du III^e siècle, d'avoir systématisé l'emploi trinitaire de ce terme : « Il y a trois hypostases (*treis hypostaseis* : trois réalités subsistantes) : le Père, le Fils et l'Esprit Saint »⁵. Le contexte est, ici encore, l'opposition au monarchianisme unitarien (ainsi qu'à la gnose). Parler d'« hypostases » divines au pluriel, c'est professer avec la plus grande force que les noms *Père, Fils* et *Esprit Saint* ne renvoient pas seulement à des conceptions mentales ni à des manifestations extérieures. La notion d'hypostase possède une forte note ontologique de « réalité concrète », d'existence propre et de subsistance. Dans l'Orient chrétien, chez les Pères cappadociens en particulier (dans la seconde moitié du IV^e siècle), l'hypostase signifie ce qui est et qui subsiste individuellement par soi⁶. L'équivalence de la « personne » et de l'« hypostase » dans la doctrine trinitaire est acquise au moins dès saint Grégoire de Nazianze, peu avant le premier concile œcuménique de Constantinople, lorsqu'il fut assuré que la « personne » (*prosôpon* – *persona*) ne désigne pas seulement un mode de manifestation extérieure ni une apparence – car cela permettrait de dissimuler une conception modaliste ou sabellienne de la Trinité –, mais que la « personne » signifie bien la subsistance distincte réelle⁷. La doctrine trinitaire a mis ici en

3. Voir Maurice NÉDONCELLE, « *Prosôpon* et *persona* dans l'Antiquité classique. Essai de bilan linguistique », *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948) 277-299. Pour ce qui suit : Claudio MORESCHINI, « *Persona* », *Reallexikon für Antike und Christentum* 27 (2015) 299-331 ; Bernard MEUNIER (dir.), *La Personne et le christianisme ancien*, Cerf, Paris, 2006 ; Andrea MILANO, *Persona in teologia*, Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico, Edizioni Dehoniane, Roma, 1996.

4. TERTULLIEN, *Adversus Praxean* 12,6-7 (*Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 2, p. 1173).

5. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean* II, § 75 (*Sources Chrétiennes*, vol. 120, p. 254).

6. Voir l'aboutissement de cette réflexion chez saint JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica* 43 [42] : *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Band I, Besorgt von Bonifatius Kotter, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, p. 108-109.

7. Voir par exemple saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 21,35 (*Sources Chrétiennes*, vol. 270, p. 184-187).

relief la valeur éminente de l'existence individuelle et de la réalité particulière qui subsiste par soi. En outre, sous l'égide de la doctrine trinitaire, le rapprochement de l'« hypostase » grecque et de la « personne » latine contribua à renforcer la compréhension de la *persona* latine dans son poids de réalité subsistante dotée d'un mode propre d'exister : la personne ne se caractérise pas seulement par son activité et par sa capacité relationnelle mais aussi, et plus fondamentalement, par son existence en soi et par soi.

Dans l'histoire de la pensée chrétienne, la réflexion théologique sur la personne du Christ a bénéficié des clarifications apportées par la doctrine trinitaire, et elle a souligné spécialement l'*unité* et la totalité de la personne. Dès le II^e siècle, l'orthodoxie catholique se caractérise par l'affirmation de l'unique sujet qu'est le Christ dans sa double condition, divine et humaine. Le Christ Jésus est « un seul et le même (*unus et idem*) »⁸. La formule « un seul et le même », véritable *leitmotiv* de la christologie patristique, se retrouve au début, au milieu puis à la fin de la fameuse définition christologique du concile de Chalcédoine en 451⁹. Les termes techniques auront précisément pour tâche d'explicitier cette formule fondamentale. Or ces termes techniques sont précisément « hypostase » (*hypostasis*) et « personne » (*prosôpon, persona*). Le concile de Chalcédoine confesse ainsi « un seul et même Christ », reconnu en deux natures, la propriété de l'une et l'autre nature concourant en « une seule personne et une seule hypostase », un Christ ne se fractionnant ni ne se divisant en deux personnes, mais « un seul et même Fils »¹⁰. Cela signifie que, dans le Christ, l'union de la nature humaine et de la nature divine se fait à la profondeur de la personne : tel est le fondement métaphysique qui permet d'attribuer la naissance temporelle et les souffrances au Fils de Dieu lui-même. Et c'est pourquoi la Vierge Marie doit être appelée « Mère de Dieu ».

La notion de *personne* s'est montrée indispensable pour signifier l'incarnation et pour saisir que la vie de Jésus est celle de la personne divine du Fils. Car la « personne » n'est pas seulement le sujet logique d'attribution des actions divines et humaines mais, plus fondamentalement, elle en est le sujet métaphysique. En termes scolastiques postérieurs, on expliquera que la « personne » désigne le supôt, c'est-à-dire la réalité individuelle concrète

qui subsiste (*quod est* ou *qui est*), tandis que la nature désigne ce par quoi ou ce en quoi ce supôt subsiste (*quo est*).¹¹ Face au défi des hérésies, cette distinction de la personne et de la nature s'est imposée pour exprimer correctement qui est ou ce qu'est le Christ Jésus. La *personne* est l'individu particulier, le sujet propre, non seulement dans l'ordre de la manifestation mais dans l'ordre de l'être même qui s'exprime par l'opération.

Cette perspective ontologique ne diminue pas l'importance des traits psychologiques ni de l'activité qui caractérisent la personne. En effet, la métaphysique trinitaire et l'ontologie christologique ont progressivement promu la valorisation de ces aspects dont on peut observer l'explicitation, par exemple, au troisième concile de Constantinople en 680-681. Ce concile professa la pleine consistance de la volonté humaine et de l'agir humain du Christ. La volonté humaine du Christ n'est pas absorbée par sa volonté divine ; de même, l'opération humaine du Christ ne se confond pas avec son opération divine : le Christ possède deux volontés naturelles et deux opérations naturelles réellement distinctes, tout comme il subsiste en deux natures unies dans une même personne sans confusion ni séparation. Le document par lequel le troisième concile de Constantinople adressa ses résultats à l'empereur Constantin IV, en 681, montre à l'évidence que la foi au Christ a conduit à placer l'agir libre au cœur de la compréhension de l'être humain. Pour honorer la pleine intégrité de l'humanité du Fils incarné, ce document affirme en effet l'existence de la « volonté naturelle » et de « l'activité naturelle » de cette humanité, « afin de ne pas réduire à néant ce qui est capital dans l'économie de notre salut ». « Car rien d'autre ne constitue la perfection de la substance humaine que la volonté (*thelêma*) essentielle par laquelle la force du libre arbitre (*autexousiôtês*) est gravée en nous »¹². Assises sur une solide métaphysique de la personne-hypostase, la *volonté* et la *liberté de l'agir* sont ainsi placées au cœur de la compréhension de l'être humain par la christologie dogmatique. Cette compréhension, qui engage l'emploi d'une profonde conceptualité philosophique, est suscitée par un motif d'ordre proprement théologique : il s'agit de sauvegarder « ce qui est capital dans l'économie de notre salut », c'est-à-dire le « oui » humain de Jésus à Gethsémani et sur la Croix.

8. Voir par exemple saint IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* III,16,2 ; III,16,8 ; III,17,4 (*Sources Chrétiennes*, vol. 211, p. 290-294, 320, 338).

9. *Les Conciles œcuméniques, Les Décrets*, t. II-1 : *Nicée à Latran V*, éd. Giuseppe Alberigo et alii, Cerf, Paris, 1994, p. 198-201.

10. *ibid.*, p. 198-199.

11. Voir Marie-Joseph NICOLAS, « La doctrine christologique de saint Léon le Grand », *Revue thomiste* 51 (1951) 609-660.

12. Francis Xavier MURPHY et Polycarp SHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III*, Éd. de l'Orante, Paris, 1974, p. 321.

Par la suite, cette libre maîtrise de l'agir, mise en évidence par le dogme christologique, servira à préciser l'« image de Dieu » (*imago Dei*) en l'être humain, ainsi que l'explique, par exemple, saint Thomas d'Aquin dans le prologue de la deuxième partie de sa *Somme de théologie*: « L'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et du pouvoir d'agir par soi (*intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*). [...] L'homme est le principe de ses œuvres parce qu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses œuvres »¹³. À la lumière de la foi au Christ, l'intelligence et la liberté d'action (spécialement le libre arbitre) furent pleinement intégrées dans la compréhension de la personne.

Ainsi, la conception chrétienne de la personne humaine s'est développée sous l'égide de la doctrine trinitaire et de la christologie, l'accent étant placé sur l'existence propre et sur l'individu d'une nature qui est possédée par d'autres individus distincts¹⁴. En outre, pour écarter le docétisme (qui niait la vraie chair de Jésus) et pour écarter l'apollinarisme (qui niait que le Christ eût une âme intellective), le concile de Chalcédoine a précisé que le Christ est « vraiment homme composé d'une âme rationnelle et d'un corps »¹⁵. Dans ce contexte christologique, on peut parler d'une « anthropologie chalcédonienne ». Plus généralement, on observe que la compréhension de l'unité de la personne humaine (âme et corps, une seule substance, l'homme est un) s'est développée en rapport étroit avec la christologie (Dieu et homme, subsistant en deux natures, le Christ est un) et avec la doctrine trinitaire. Au terme de l'âge patristique, au VIII^e siècle, saint Jean Damascène peut alors expliquer: « Est Dieu celui qui possède la nature divine, et est homme celui qui possède la nature humaine »¹⁶.

En résumé, sous l'influence de la foi trinitaire et christologique, et en raison de l'exigence d'une présentation cohérente de la doctrine chrétienne dans son ensemble (Dieu, le Christ, l'homme), la théologie chrétienne a été progressivement amenée à une compréhension de la personne marquée par

la subsistance propre, l'individualité, l'unité et la totalité, ainsi que l'intelligence et la volonté s'exprimant dans l'agir libre.

3. Approfondissements avec Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, se situe clairement dans le sillage de la pensée patristique. En effet, il parle souvent de la personne humaine mais ses développements doctrinaux les plus complets sur la personne se trouvent dans sa théologie trinitaire d'abord et dans sa christologie ensuite. On peut détailler sa pensée en deux moments principaux: le premier concerne la notion commune de « personne » tandis que le second examine la notion propre ou spéciale de « personne divine », « personne angélique » et « personne humaine ». La distinction et l'intégration de ces deux moments sont capitales pour une juste saisie de la notion de « personne » chez saint Thomas.

3.1. La signification commune de la personne

Dans un premier moment, saint Thomas reprend la définition de la personne que Boèce, un auteur latin, avait donnée au début du VI^e siècle dans un traité intitulé « Contre Eutychès et Nestorius » ou « Sur les deux natures du Christ ». Il s'agit d'un traité de théologie (ou de théologie philosophique) en référence explicite au dogme christologique de Chalcédoine. Suivant Boèce, la personne est « une substance individuée de nature raisonnable » (*naturae rationabilis individua substantia*)¹⁷. Suivant l'interprétation de Thomas d'Aquin, cette définition comporte trois éléments: l'individu, la substance et la nature raisonnable¹⁸.

Premièrement, parler d'« individu », c'est signifier, au plan logique, ce qui n'est pas attribuable à plusieurs et, au plan métaphysique qui le fonde, « ce qui n'est pas de nature à être reçu dans un autre »¹⁹, c'est-à-dire le réel singulier dans son indivision, sa distinction et son irréductibilité. L'individu

13. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* II, Prol. Ce prologue spécifie l'aspect sous lequel la théologie étudie l'agir humain.

14. Bernard MEUNIER, « Bilan sur "Hupostasis" », dans ID. (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, p. 235-242; voir aussi ID., « "Hupostasis" et la christologie (IV^e-V^e siècle) », *ibid.*, p. 209-214.

15. *Les Conciles œcuméniques, Les Décrets*, t. II-1: *Nicée à Latran V*, p. 198-199.

16. Saint JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe* 55 [III,11] (*Sources Chrétiennes*, vol. 540, p. 68-69).

17. BOÈCE, « Contre Eutychès et Nestorius (ou Des deux natures) » dans ID., *Opuscula sacra*, vol. 2, Texte latin de l'édition de C. Moreschini, Introduction, traduction et commentaire par A. Galonnier, Peeters, Leuven, 2013, p. 288-373, ici p. 304-305. Pour le sens de cette définition chez Boèce lui-même, voir *ibid.*, p. 224-235: « La personne est "naturae rationabilis individua substantia" » et « Du théâtre gréco-romain à la théologie post-chalcédonienne ».

18. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 29.

19. *Super librum De causis expositio*, Prop. 9, éd. H.-D. Saffrey, Vrin, Paris, 2002, p. 65: « quod non est natum recipi in aliquo »; *Summa theologiae* III, q. 77, a. 2, resp.: « Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse ».

est ce qui est « in-divis » en soi et distinct des autres. Thomas d'Aquin n'oppose pas l'individu à la personne mais il place l'individu (*individuum*) dans la définition de la personne pour signifier le « mode d'être individuel » du réel singulier²⁰.

Or l'individu trouve sa réalisation suprême dans les « substances » (substances premières, suppôts, hypostases) dont le « mode spécial d'exister » (*specialis modus existendi*) est de subsister par soi et en soi²¹. Voilà le deuxième élément : la substance. La *substance* signifie ce qui est apte à exister par soi, en soi, et non dans un autre²². La notion de substance est introduite dans la définition de la personne pour signifier le plus haut degré du mode d'être individuel, à savoir la « subsistence » (*subsistentia*), c'est-à-dire le mode de ce qui existe en soi et par soi, et qui appartient proprement à la « substance individuelle ». La « substance individuelle » signifie ainsi le subsistant singulier qui existe par soi et en soi suivant un mode irréductible, comme un tout, un et complet, un « suppôt », une « hypostase ». La personne est le principe d'unité de ce qui existe en elle et par elle. Nous retrouvons ici les notes métaphysiques de subsistence, de distinction, d'individualité, de totalité et d'unité qui ont marqué l'élaboration trinitaire et christologique des notions de « personne » et d'« hypostase ».

Quant au troisième élément, celui de la « nature raisonnable », il signifie l'essence des êtres doués d'intelligence et de liberté. Cela implique en l'être humain un principe d'activité défini par une fin, des dynamismes, des puissances actives et passives : ce principe, c'est la nature raisonnable. Cette nature raisonnable, principe d'être et d'opération, se manifeste par l'agir libre. Elle s'épanouit et se fait connaître par la maîtrise volontaire des actes qui trouve sa racine dans l'intelligence : le mode d'agir intelligent et libre fait découvrir la nature spirituelle qui caractérise la personne²³. Nous retrouvons

20. *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 5 : « individuum modum essendi ».

21. *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 6. Voir Lawrence DEWAN, « The Individual as a Mode of Being According to Thomas Aquinas », *The Thomist* 63 (1999) 403-424 ; Camille DE BELLOY, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », *Les Études philosophiques* 81 (2007/2) 163-181.

22. Voir *Summa theologiae* III, q. 77, a. 1, ad 2.

23. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1, resp. : « Quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona ».

ici l'approfondissement opératif (dynamique et relationnel) formulé par le troisième concile de Constantinople. Cela conduit à saisir la personne humaine comme une perfection métaphysique et substantielle qui s'épanouit dans l'ordre de l'agir en valeurs psychologiques et morales²⁴. Dans ses Questions disputées *De potentia*, rédigées peu avant sa *Somme de théologie*, saint Thomas d'Aquin pose la question : « peut-il y avoir [une] personne en Dieu ? »²⁵. Voici sa réponse :

Il faut affirmer que « personne » (*persona*), comme on l'a dit, signifie une certaine nature avec un certain mode d'exister (*significat quendam naturam cum quodam modo existendi*). Or la nature que la personne inclut dans sa signification est la plus digne (*dignissima*) de toutes les natures, à savoir la nature intellectuelle selon son genre. Semblablement, le mode d'exister que « personne » signifie est aussi le plus digne (*dignissimus*), à savoir que quelque chose soit existant par soi (*ut scilicet aliquid sit per se existens*). Donc, puisque tout ce qui est le plus digne (*dignissimum*) dans les créatures doit être attribué à Dieu, le nom « personne » peut être convenablement attribué à Dieu, et cela comme les autres noms qui sont dits proprement de Dieu²⁶.

Cette réponse souligne trois fois la dignité de la personne au mode superlatif : « la plus digne » (*dignissima*) ou « le plus digne » (*dignissimum*). La dignité qui caractérise la personne s'y trouve envisagée selon la signification commune du nom « personne », c'est-à-dire la signification qui s'applique par analogie aux hommes, aux anges et aux trois personnes divines (la définition de Boèce). Cette dignité ne repose pas sur un seul mais sur deux éléments ou traits constitutifs. Le premier élément est la « nature intellectuelle ». L'accent est placé sur la nature dotée des facultés d'intelligence et de volonté en tant que ces dernières appartiennent à cette nature. Il importe d'observer que ce premier élément ne consiste pas dans l'intelligence ou dans la liberté comme telles, ni d'abord dans l'exercice de l'intelligence et de la liberté, mais bien dans la *nature* dotée de la faculté de saisir le vrai et d'aimer librement le bien – impliquant la dimension de relation à Dieu, au monde, à autrui et à soi par l'intelligence, l'amour et l'agir libre. Le second trait constitutif consiste en ce que saint Thomas appelle « un certain mode d'exister » qui est l'existence par soi, c'est-à-dire la subsistence (*subsistentia*) qui est le mode d'exister des substances, l'existence en soi-même et par

24. Voir Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, dans ID., *Œuvres complètes*, vol. 4, Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1983, p. 257-1111, ici p. 679-681.

25. *De potentia*, q. 9, a. 3 : « Utrum in Deo possit esse persona ».

26. *Ibid.*, resp.

soi-même²⁷. Tels sont les deux traits qui fondent l'éminente dignité de la personne, à savoir la nature intellectuelle (prise au sens « générique » qui en permettra l'application analogue à Dieu, aux anges et aux hommes) et la subsistence (la substance individuelle selon son mode spécial d'exister). Cette dignité n'est pas d'abord d'ordre moral mais d'ordre *métaphysique*, l'ordre métaphysique se trouvant au fondement de l'ordre moral. Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas écrit plus brièvement mais avec le même sens : « La personne signifie ce qui est le plus parfait (*perfectissimum*) dans toute la nature, c'est-à-dire le subsistant dans une nature rationnelle (*subsistens in rationali natura*) »²⁸.

Selon cette approche, la personne n'est ni seulement un « être pensant », ni seulement un « être libre », mais une substance individuelle, c'est-à-dire un être qui existe par soi, dans une nature définie par l'intellectualité qui est requise pour la liberté. Cela s'applique par analogie à Dieu, aux anges et aux hommes – à tous les êtres humains, y compris aux nouveau-nés qui ne sont pas encore à un stade de développement leur permettant de mettre en œuvre les facultés d'intelligence et de volonté qu'ils possèdent par nature, ainsi qu'aux personnes gravement handicapées qui ne peuvent pas ou ne peuvent plus exercer une activité intelligente et libre ni former des projets. C'est là précisément la dignité intrinsèque de la personne : « Puisque subsister dans une nature rationnelle est une grande dignité, on appelle donc "personne" tout individu de nature rationnelle »²⁹.

Chez saint Thomas, ces explications se trouvent dans un contexte trinitaire. L'Aquinat avait à sa disposition plusieurs définitions de la personne divine en théologie trinitaire, en particulier celle que Richard de Saint-Victor avait formulée au milieu du XII^e siècle : la personne est « une ex-sistence incommunicable de nature divine »³⁰. Il ne la refuse pas mais il ne la choisit

pas, car cette définition ne s'applique qu'aux personnes divines. Manifestement, saint Thomas a voulu asseoir notre intelligence de la personne divine sur une notion analogue qui puisse s'appliquer, de manière différenciée mais unifiée, aux personnes divines (et donc au Christ), aux anges et aux hommes. Autrement dit, contre toute tentative d'isoler la personne divine face aux personnes angéliques et humaines en définissant d'emblée la personne divine par une notion qui ne *peut* pas s'appliquer aux créatures, saint Thomas reçoit et interprète la définition de Boèce afin de disposer d'une notion commune qui permettra une approche unifiée en théologie trinitaire et donc en christologie, en angélogologie et en anthropologie. La personne est une substance individuelle (hypostase) dotée d'une nature apte à exercer des actes intelligents et libres.

Ajoutons que, lorsque Thomas d'Aquin applique à Dieu la définition de la personne formulée par Boèce, il n'entend aucunement « définir Dieu » : tant le nom de personne que la définition boécienne de la personne conviennent certes à Dieu, mais Dieu dépasse la signification du nom « personne »³¹. Il faut appliquer ici la règle de l'analogie et des noms divins : quant à la *perfection signifiée* par le nom, ce dernier est attribué proprement à Dieu ; mais quant à son *mode de signifier*, le nom reste attaché au mode par lequel nous saisissons les perfections telles qu'elles existent dans les créatures, et par conséquent, sous ce second aspect (le mode de signifier), le nom ne s'applique pas proprement à Dieu et il laisse donc la réalité divine de la personne hors de notre compréhension³².

En outre, puisque saint Thomas s'attache à maintenir la notion commune de « personne » issue de Boèce, il se trouve confronté à l'objection tenant que la personne comme « substance individuée de nature raisonnable » ne convient pas pour rendre compte de la foi en *trois* personnes divines, car l'essence divine, qui est *une*, est elle-même une « substance individuée ». Cette objection avait été formulée par Richard de Saint-Victor qui en avait conclu que la définition de Boèce doit être écartée : « Si donc on doit dire que la substance divine est individuée, il y aura une substance individuée de nature

27. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 2, resp.

28. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3, resp.

29. *Ibid.*, ad 2 : « Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona ».

30. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, livre IV, ch. 22 (*Sources Chrétiennes*, vol. 63, p. 280-283) : « naturae divinae incommunicabilis exsistentia ». Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1, ad 4. Aujourd'hui, cette définition donne souvent lieu à une modernisation prématurée de la pensée de Richard. Or, chez le Victorin, elle se fonde sur le concept de *nature* et implique aussi la notion de *substance*, car « le mot *existence* signifie l'être substantiel » (livre IV, ch. 23, p. 282-283) ; voir Nico DEN BOK, *Communicating the Most High: A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (+1173)*, Brepols, Paris – Turnhout, 1996.

31. *De potentia*, q. 9, a. 3, ad 2 : « Tam nomen personae quam definitio de persona data, si recte intelligatur, convenit Deo : non tamen ita quod sit definitio eius, quia plus est in Deo quam significetur per nomen. Unde id quod Dei est, per rationem nominis non definitur ».

32. *Summa theologiae* I, q. 13, a. 3 et a. 5. Sur ce sujet, on peut voir Gilles EMERY, « Nommer Dieu : les "trois voies" dionysiennes et leur ordre chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 93 (2018) 241-268, spécialement p. 242-246.

raisonnable qui n'est pas une personne. [...] En conséquence, cette définition de la personne ne peut pas convenir à tout [ce qui est une personne] »³³. La réponse de saint Thomas réunit les notions de substance et d'individu : « Dans la définition de la personne, le terme "individu" est pris au sens de ce qui ne se prédique pas de plusieurs [c'est-à-dire : qui ne s'attribue pas à plusieurs] : et sous cet aspect l'essence divine n'est pas une *individua substantia* selon la prédication, puisque l'essence est prédiquée de plusieurs personnes, bien qu'elle soit *individua* selon la réalité »³⁴. On constate sans peine que, contre toute tentative d'isoler la personne divine face aux personnes angéliques et humaines, saint Thomas s'est efforcé de justifier, jusque dans les détails, la notion commune analogue de « personne ».

Enfin, il faut observer qu'en plus d'un endroit, saint Thomas signifie la « substance individuée » ou l'« hypostase » par l'expression « subsistant distinct »³⁵, de telle sorte que la « substance individuée de nature raisonnable » est assimilée à la formule « subsistant distinct dans la nature intellectuelle »³⁶.

33. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, livre IV, ch. 21 (*Sources Chrétiennes*, vol. 63, p. 278-281) : « Si igitur divina substantia dicenda est individua, aliqua rationalis naturae individua substantia erit aliquid quod non est persona. [...] Definitio itaque ista personae non potest omni convenire ». Richard formule cette critique avant de proposer sa propre définition : voir ci-dessus la note 30.

34. *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 12 : « Individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus ; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem, cum praedicetur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem ». Voir aussi les précisions apportées en *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1, ad 2 ; a. 2, resp. ; a. 3, ad 4. Voir encore I *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 4, ad 2 : le suppôt est incommunicable (la personne ne peut pas être prédiquée d'autres suppôts), tandis que l'essence divine (qui est certes indivise et distincte de tout ce qui n'est pas elle) est communiquée à des personnes au sein de la Trinité ; en Dieu, l'essence et la personne sont réellement identiques et ne se distinguent que selon la raison.

35. Voir par exemple I *Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 3, resp. : « persona in divinis significat communiter rationem distincti subsistentis in tali natura » ; I *Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 1, resp. : « Hypostasis enim dicit subsistens distinctum quocumque modo » ; III *Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3, resp. : « Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum » ; *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana ».

36. Par exemple en I *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 4, resp. : « persona dicit aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali ».

3.2. La signification spéciale de la personne divine, humaine et angélique

La définition de Boèce, ainsi interprétée, offre ce que saint Thomas appelle la signification « commune » (analogue) de la personne³⁷. Sur cette base, dans un second moment, il pose la définition spéciale, c'est-à-dire propre et distincte, de la personne divine, de la personne humaine et de la personne angélique. En parlant de définition « spéciale », j'exprime ce que saint Thomas explique en termes de « ce qui est signifié matériellement » (*materialiter significatum*) par le nom de « personne ». Car « un nom peut signifier de deux manières : soit formellement, soit matériellement. Ce qui est signifié formellement par un nom est ce que le nom a été destiné à signifier principalement, et qui est la raison du nom : c'est ainsi, par exemple, que ce nom "homme" (*homo*) signifie un être composé d'un corps et d'une âme rationnelle. Quant à ce qui est signifié matériellement par un nom, c'est ce en quoi la "raison" du nom est sauvegardée : c'est ainsi, par exemple, que ce nom "homme" signifie un être qui a un cœur, un cerveau et des parties de ce genre sans lesquelles il ne peut pas y avoir un corps animé d'une âme rationnelle »³⁸. En effet, une chose est de chercher la signification de la personne prise de manière commune, autre chose de chercher la signification de la « personne divine » ou de la « personne humaine » de manière spéciale, car ce qui appartient à la signification de ce qui est spécial ne fait pas nécessairement partie de la signification de ce qui est commun³⁹.

Cette signification spéciale ou propre se prend des trois aspects constitutifs de la notion commune de « personne ». Premièrement, la signification spéciale

37. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, resp. : « Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae » ; *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Hoc nomen *persona* communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae. [...] Patet ergo quod persona, communiter sumpta, significat substantiam individuum rationalis naturae ».

38. *De potentia*, q. 9, a. 4, resp. : « Sed sciendum, quod aliquid significat dupliciter : uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen ad id quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis : sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen illud in quo talis ratio salvatur : sicut hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali ».

39. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, resp. : « Considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis ; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quaerere de significatione animalis, et aliud est quaerere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quaerere de significatione huius nominis *persona* in communi, et aliud de significatione *personae divinae* ». Voir aussi *De potentia*, q. 9, a. 4.

envisage ce qui rend compte de la subsistence: il s'agit ici de l'*esse*, un *esse* soit divin, soit angélique, soit humain. Deuxièmement, la signification spéciale considère la nature: une nature soit divine, soit angélique, soit humaine. Et troisièmement, la signification spéciale de la « personne » se prend de ce qui procure l'individuation. C'est surtout à cet aspect de l'individuation, c'est-à-dire à ce qui rend compte de la *singularité* de la personne, que Thomas d'Aquin prête attention.

Suivant la thèse thomiste de l'individuation des êtres corporels par la matière quantifiée, la personne humaine est individualisée par l'union de cette âme et de ce corps, c'est-à-dire en tant que l'âme est reçue dans *cette* matière et se trouve ainsi individualisée: la personne humaine est individualisée par la matière individuelle⁴⁰. La signification de la personne humaine inclut donc « ces chairs, ces os et *cette* âme qui sont les principes individuels de l'homme »; ces éléments n'entrent pas dans la définition commune de la personne mais ils font bien partie de la signification spéciale de la « personne humaine »⁴¹, de telle sorte qu'il n'y a pas juxtaposition de l'âme et du corps mais totalité et unité substantielle. L'union substantielle de l'âme et du corps constitue la personne humaine comme telle⁴². Le mode d'être par soi, qui est propre à la substance, fonde et rend possible un mode d'agir par soi suivant lequel la personne humaine actualise ses potentialités naturelles par son orientation active et consentie vers une fin; la personne humaine s'accomplit dans un projet spirituel qui se réalise par l'agir libre, en quoi se manifeste ultimement cette personne. La personne humaine est un « en soi » vivant par nature en relation.

Dans les anges également, Thomas d'Aquin vérifie la présence des trois composantes de la personne. Incorporels, les anges sont de pures formes subsistantes (voici l'aspect de la substance: le mode de subsister par soi); leur nature est douée d'intelligence et de volonté; et puisqu'ils sont absolument

incorporels, ils ne sont pas individués par la matière quantifiée mais ils sont individués par leur forme même⁴³. De là vient la fameuse thèse de saint Thomas suivant laquelle chaque ange est l'unique réalisation de son espèce⁴⁴. Chaque ange est distinct des autres par son essence spécifique, c'est-à-dire par sa forme qui l'individualise. Tandis que la personne humaine est « un subsistant distinct dans la nature humaine »⁴⁵ qui est individué par la matière quantifiée, la personne angélique est un subsistant distinct dans la nature générique angélique qui est individué par cela même qu'il est une forme subsistant par soi⁴⁶.

Dans les personnes de la Trinité divine, la subsistence, c'est-à-dire l'existence par soi et en soi, ainsi que la nature intellectuelle, sont bien sûr vérifiées⁴⁷. Quant à l'élément « individualisant », c'est-à-dire ce qui distingue et constitue la personne divine, il réside dans les relations d'origine, car c'est par les relations que les personnes divines se distinguent réellement l'une de l'autre. Les personnes humaines se distinguent les unes des autres par une réalité absolue, à savoir l'existence dans la nature humaine numériquement différente en chacune. Mais en Dieu, les personnes ne se distinguent pas par une réalité absolue; cela signifierait qu'il y aurait plusieurs dieux: ce serait du trithéisme ou une variante de l'arianisme⁴⁸. Il reste donc que les personnes divines se distinguent par les relations, en tant que le Fils est engendré du Père et que

40. *De potentia*, q. 9, a. 4, resp.: « Distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individuum materiam individuatam et ab aliis diversum ».

41. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, resp.: « Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae ».

42. III *Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2, ad 5: « Ce qui fait que le composé d'âme et de corps est un homme, n'est pas quelque chose de positif hors de l'âme, du corps et de leur union » (« Hoc quod facit coniunctum ex anima et corpore esse hominem, non est praeter animam et corpus et unio aliqua positiva »).

43. Voir II *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2. Cet article qui traite la « personnalité des anges » n'a pas d'exact correspondant dans la *Somme de théologie*. En outre, dans ses premières œuvres et dans la *Prima Pars* encore, saint Thomas admet une identité réelle du supposé et de la nature dans les êtres qui ne sont pas composés de matière et de forme et qui sont individualisés par leur forme même (*Summa theologiae* I, q. 3, a. 3, resp.). Mais dans son *Quodlibet* II, q. 2, a. 2 (qui date de la fin de 1269), saint Thomas reconnaît que, même chez les anges, le supposé se distingue réellement de la nature, parce que le supposé implique en lui-même l'existence que ne recouvre pas l'essence ou nature (« ipsum esse angeli est preter eius essentiam seu naturam [...] quia non est suum esse, accidit ei aliquid preter rationem speciei [...] Propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura »: éd. Léonine, t. 25/2, p. 217-218). Saint Thomas a mieux tenu compte du fait que, dans les créatures, la composition d'essence et d'existence est plus profonde que la composition de matière et de forme.

44. Voir par exemple *Summa theologiae* I, q. 50, a. 4.

45. *De potentia*, q. 9, a. 4, resp.: « persona humana significat subsistens distinctum in natura humana ».

46. *De spiritualibus creaturis*, a. 8, ad 13: « indiuiduatio in angelis non est per materiam, set per hoc quod sunt forme per se subsistentes » (éd. Léonine, t. 24/2, p. 85).

47. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 2 et a. 3.

48. *Summa theologiae* I, q. 40, a. 2, ad 2: « Personae divinae non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio ».

le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, de telle sorte que la personne divine est la relation personnelle elle-même (paternité, filiation, procession) en tant que cette relation revêt le mode d'exister de la substance individuelle : c'est la « relation subsistante », c'est-à-dire la relation en tant que cette relation subsiste par le mode de l'hypostase⁴⁹.

Précisons que, pour Thomas d'Aquin, la distinction de la personne par la seule relation demeure l'apanage exclusif de la Trinité divine, car en Dieu seul la relation « subsiste ». Les personnes humaines ne sont pas des relations subsistantes⁵⁰. Nous existons bien en relation, mais en nous les relations ont besoin d'un fondement qui réside dans notre subsistence et notre nature rationnelle individuelles. Dans la personne humaine, l'aspect relationnel n'est pas le principe de la constitution de la personne mais cet aspect relationnel intervient, avec un poids ontologique (au titre d'accident), dans la relation envers Dieu et dans le tissu complexe des relations impliquées par la nature humaine et par l'agir qui qualifie la personne humaine comme telle, c'est-à-dire dans l'accomplissement de l'image de Dieu. La personne humaine *participe* à la relationalité des personnes divines. La personne humaine n'y participe cependant pas en tant qu'elle serait constituée comme personne par une relation ou par des relations. Elle y participe principalement par sa nature rationnelle, en tant que cette nature est un principe de connaissance et d'agir libre. La relationalité est inscrite dans la nature intellectuelle de la personne humaine, destinée à s'accomplir dans ses relations à autrui et fondamentalement dans sa relation théologique envers Dieu, par la participation à la vie intra-trinitaire : cela s'applique éminemment à l'accomplissement, par la grâce, de l'image de Dieu inscrite dans l'être humain. La personne humaine développe ses potentialités, prend conscience d'elle-même, accomplit son identité dans l'histoire et réalise sa vocation par ses relations interpersonnelles, conformément à sa nature d'image de Dieu, en raison de sa relation envers Dieu Créateur et envers Dieu comme seul Bien ultime capable de combler parfaitement la personne créée.

49. *De potentia*, q. 9, a. 4; *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4.

50. *Summa theologiae* I, q. 39, a. 1, ad 1 : « In creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes, et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita ». Sur ce sujet, on peut voir Gilles EMERY, « Personne humaine et relation : la personne se définit-elle par la relation ? », *Nova et Vetera* 89 (2014) 7-29.

Dans la *Somme de théologie*, au terme de son étude de la signification du nom « personne »⁵¹, saint Thomas formule la difficulté suivante : puisque, chez les anges et les hommes, la personne ne signifie pas une relation mais une réalité absolue, tandis qu'en Dieu la personne signifie une relation, ne faut-il pas conclure que ce nom « personne » est attribué de manière équivoque à Dieu et aux créatures ?⁵² Voici sa réponse :

Une diversité de « raison » des [éléments] moins communs ne rend pas [un nom] équivoque dans ce qui est plus commun. Par exemple, bien que la définition propre du cheval et celle de l'âne soient différentes, ils vérifient cependant univoquement le nom d'« animal », car la définition commune d'animal convient à tous les deux. Dès lors, bien que la relation soit contenue dans la signification du nom de « personne divine » mais non pas dans la signification de « personne angélique ou humaine », il ne s'en suit pas que le nom « personne » soit dit de manière équivoque. Il n'est d'ailleurs pas univoque non plus, car rien ne peut être attribué univoquement à Dieu et aux créatures⁵³.

Saint Thomas a déjà expliqué plus haut en quel sens la définition « commune » de la personne (la définition de Boèce) s'applique analogiquement à la personne divine : la « substance » convient à Dieu non pas en tant qu'elle est le sujet d'accidents mais selon qu'elle signifie « l'exister par soi » (*existere per se*) ; l'individualité ne peut pas revenir à la personne divine selon que la matière en est le principe mais en tant que l'individu implique l'incommunicabilité (*incommunicabilitas*) ; quant à la « nature raisonnable », elle ne convient pas à Dieu selon qu'elle engage la discursivité mais en tant qu'elle désigne la nature intellectuelle (*intellectualis natura*)⁵⁴. Sur cette base, saint Thomas distingue soigneusement cette définition commune de la

51. C'est-à-dire : au terme de la question 29 de la *Prima Pars*. Cf. *Summa theologiae* I, q. 29, Prol. : « primo quidem, significatio huius nominis persona. [...] Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de definitione personae. Secundo, de comparatione personae ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. Tertio, utrum nomen personae competat in divinis. Quarto, quid ibi significet ».

52. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, arg. 4 : « Persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur aequivoce de Deo et hominibus et angelis ».

53. *Ibid.*, ad 4 : « Diversa ratio minus communium non facit aequivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis, quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae, quod nomen personae aequivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici possit et de creaturis [...] ».

54. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3, ad 4.

personne et la notion spéciale de « personne divine ». En Dieu Trinité, la personne signifie proprement la relation qui subsiste : c'est la relation subsistante. La notion de « relation » se trouve donc au cœur de la signification propre ou spéciale de « personne divine » ; cependant, elle n'entre ni dans la définition de la « personne humaine » ni dans celle de la « personne angélique ». Saint Thomas l'explique en faisant observer qu'un élément qui ne se trouve pas dans ce qui est « plus commun » (en l'occurrence la définition de la personne par Boèce) peut fort bien se trouver dans ce qui est « moins commun » (en l'occurrence la relation dans la signification de « personne divine »).

La signification spéciale de la personne divine comme « relation subsistante » n'abolit nullement la valeur de la signification commune de la définition de Boèce telle que saint Thomas la comprend. Bien plutôt, la relation subsistante est le mode sur lequel se réalise *en Dieu* la « substance individuée de nature raisonnable ». En effet, lorsque saint Thomas affirme que la personne divine signifie la relation en tant que cette relation subsiste, il précise : « et cela, c'est signifier la relation par le mode de *la substance qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine* »⁵⁵. Les fondements se trouvent dans la question consacrée à la relation, spécialement dans l'article où saint Thomas explique qu'en Dieu la relation personnelle inclut l'*esse* de l'essence divine, au point qu'en Dieu l'*esse* de la relation personnelle et celui de l'essence divine s'identifient⁵⁶. Autrement dit, la notion spéciale de « personne divine » assume et *intègre*, sur un mode propre, la notion commune de

« personne ». Et il en va de même pour la notion spéciale de « personne angélique » et de « personne humaine ». La relation subsistante est la réalisation suréminente, première et transcendante, de la « substance individuée de nature raisonnable ».

On ne peut manquer d'observer le soin avec lequel saint Thomas a voulu asseoir la notion transcendante (relationnelle) de la personnalité divine sur la notion commune issue de Boèce. Il s'est appliqué, avec une grande précision, à maintenir la notion commune de personne afin de garantir un socle analogique qui permet de saisir la personne divine sans perdre de vue la signification analogue du nom « personne ». Premièrement, la doctrine thomiste de la personne repose sur la notion commune analogue de « substance individuée de nature raisonnable ». Deuxièmement, elle implique que l'on distingue la notion commune de « personne » et la notion propre ou spéciale de « personne divine » (la relation subsistante), « personne angélique » et « personne humaine ». Troisièmement, elle intègre la notion commune de « personne » dans la notion propre ou spéciale de « personne divine », « personne angélique » et « personne humaine ». Dans la synthèse proposée par saint Thomas, la saisie de la personne divine comme relation subsistante requiert la définition commune de la personne comme « substance individuée de nature raisonnable » ou « subsistant distinct dans la nature intellectuelle ».

4. *L'indispensable et irremplaçable analogie*

Puisque, comme l'affirme la Constitution *Gaudium et Spes* (22,1) du deuxième concile du Vatican, « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné », la compréhension chrétienne de ce qu'est une *personne humaine* ne peut pas se couper de l'intelligence croyante de la personne du Christ et donc de la personne trinitaire. À cet égard, l'approche de Thomas d'Aquin présente le très grand avantage d'offrir une saisie de la personne humaine, de la personne angélique et de la personne divine (et donc de la personne du Christ) sur la base d'une notion commune qui permet de *réunir*, par analogie, les diverses réalisations de la personnalité, en contact direct avec les expressions ecclésiales de la foi en la Trinité et de la foi au Christ. En manifestant la profondeur de la personne, c'est-à-dire la subsistence propre de l'être dont la nature est dotée des facultés d'intelligence et de volonté, cette approche analogique éclaire aussi la vocation de la personne humaine créée à l'image de Dieu : cette vocation est l'union avec

55. *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4, resp.: « Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina ». Voir aussi *De potentia*, q. 9, a. 4, resp.: « Oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. [...] Patet ergo quod persona, communiter sumpta, significat substantiam individuum rationalis naturae; persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis ».

56. *Summa theologiae* I, q. 28, a. 2, resp.: « Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. [...] Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem [...]. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem ».

Dieu, à l'image du Christ. L'anthropologie chrétienne reçoit sa lumière ultime de la personne du Christ, « l'un de la sainte Trinité »⁵⁷.

Or l'approche que nous avons présentée ne va plus du tout de soi aujourd'hui, en particulier à cause de l'écart qui s'est progressivement creusé entre, d'une part, les compréhensions modernes de la personne et, d'autre part, les doctrines conciliaires sur la Trinité et le Christ. En effet, la pensée moderne a développé des conceptions de la personne dans plusieurs directions qui s'écartent de la conception métaphysique issue de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Au XVII^e siècle, par exemple, John Locke a défini la personne (ou plus précisément ce que représente la personne) en termes de réflexivité et de conscience de soi : « Nous devons considérer ce que représente la personne ; c'est, je pense, un être intelligent pensant, doué de raison et de réflexion, et qui peut se considérer soi-même comme soi-même, le même être pensant en des temps et des lieux différents »⁵⁸. Dans cette ligne « psychologique », que l'on pourrait également illustrer par la pensée complexe de Descartes, la personne se comprend alors comme un sujet qui pense et qui en a conscience. La personne se caractérise par la conscience d'être un « je » face à autrui et face au monde, un « je » qui rapporte à soi-même son agir et qui se perçoit comme un centre de pensée et d'action.

Au XVIII^e siècle, dans d'autres circonstances culturelles et intellectuelles, Emmanuel Kant a réduit la substance soit à la chose inaccessible en elle-même, soit à un « schème de l'entendement » qui « n'est toujours en

lui-même qu'un pur produit de l'imagination »⁵⁹. La personne se définit bien plutôt par la liberté face à la nature. La personne se caractérise par la libre disposition de soi-même et par l'autonomie dans l'agir. La personne est l'individu seul responsable de lui-même (accent individualiste du sujet) : elle peut se donner sa loi (autonomie et liberté : la personne est législatrice). Au cœur de la notion de personne, Kant place la liberté et la responsabilité, la dignité et le respect. Dans cette ligne que l'on peut qualifier de « morale », la personne est ce qui possède une dignité intrinsèque, ce qui est vu comme une fin en soi, digne de respect.

Dans les courants que j'ai appelés « psychologique » et « moral », la personne se définit donc par *la vie de l'esprit* et par la subjectivité. Par la suite se sont développées des conceptions relationnelles de la personne : suivant les auteurs, on souligne alors soit la relation à Dieu, soit la relation interpersonnelle et la relation sociale, soit l'ouverture à autrui⁶⁰. Dans ce contexte, il est remarquable qu'Emmanuel Levinas, dans une perspective éthique qui ne développe cependant guère le concept de « personne », fasse intervenir la notion de « principe d'individuation » dans la constitution du sujet : la responsabilité pour autrui est une individuation. « La responsabilité pour autrui, qui, dans son avènement éthique est incessible, à laquelle on ne se dérobe pas, [...] est principe d'individuation absolue »⁶¹. Enfin, de manière fort réductrice, certains philosophes en sont venus aujourd'hui à saisir la « personne » selon des critères beaucoup plus limités, par exemple la capacité de former des projets.

Restons-en aux courants modernes qui ont défini la personne comme centre de pensée, de conscience ou de liberté. Ils posent en effet de graves problèmes à la théologie trinitaire et à la christologie. Commençons par la

57. L'expression se trouve plusieurs fois dans les canons ou anathématismes du deuxième concile œcuménique de Constantinople (en 553) : le Seigneur Jésus-Christ est « un de la Sainte Trinité » (*unus de sancta Trinitate – heis tēs hāgias Triados*) ; *Les Conciles œcuméniques, Les Décrets*, t. II-1 : *Nicée à Latran V*, p. 256-263.

58. John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, George Routledge and Sons, London, 1894, p. 246 (à propos de l'« identité personnelle » : *personal identity*) : « We must consider what “person” stands for ; which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places » (Book II, Ch. XXVII, 9). Pour une discussion et d'autres textes, voir Alain DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, t. 1 : *Naissance du sujet*, Vrin, Paris, 2007, p. 101-120 et p. 357-359. Locke connaissait la définition de la personne en termes de substance ou de subsistence et il était également conscient des enjeux trinitaires de la question posée par la « personne » ; voir John BARRESI, « On Earth As It Is in Heaven : Trinitarian Influences on Locke's Account of Personal Identity », *The Pluralist* 1/1 (2006) 110-128.

59. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 137-147 / B 176-187), dans ID., *Werke in sechs Bänden*, Band 2, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, p. 187-194, ici (A 140 / B 179) p. 189 : « Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft ». Traduction française : Emmanuel KANT, *Œuvres philosophiques*, t. I : *Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, trad. Ferdinand Alquié, Gallimard, Paris, 1980, p. 884-890, ici p. 886.

60. Pour un aperçu et des exemples, on peut voir notre étude « Personne humaine et relation : la personne se définit-elle par la relation ? ». La relation à Dieu et à autrui occupe bien sûr une place centrale, mais on peut sérieusement douter qu'il revienne à la relation de constituer la personne humaine comme telle.

61. Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, Dialogues avec Philippe Nemo, Fayard, Paris, 1982, p. 75.

doctrine trinitaire. La foi chrétienne tient que, en Dieu Trinité, les trois personnes sont une seule intelligence et une seule volonté, une même liberté, exerçant une unique opération, tout comme elles sont une identique nature et une seule essence : un seul Dieu. Dès lors, si l'on définit la personne par l'activité de l'intelligence (conscience de soi), ou si l'on caractérise essentiellement la personne par la libre disposition de soi-même (la liberté), ou si l'on définit encore la personne par la responsabilité, voire par la capacité de former des projets, comment reconnaître « trois personnes » en Dieu ? Puisqu'il n'y a qu'une seule intelligence et qu'une seule volonté en Dieu Trinité, nous devrions affirmer que Dieu Trinité est une seule personne, un seul sujet. Et si nous continuons à dire « trois personnes », cela signifiera trois centres de liberté et de conscience, donc trois dieux. Nous nous retrouvons alors précisément devant les écueils que les Pères de l'Église ont cherché à éviter : celui du modalisme (une seule personne) et celui du trithéisme (trois dieux). Le problème rebondit en christologie. En effet, suivant l'explicitation de la foi au Christ par le concile de Chalcédoine, le Christ est une seule personne ; or il y a bien, suivant le même dogme de Chalcédoine explicité par le troisième concile de Constantinople et par la tradition ultérieure, deux centres de pensée et de conscience dans le Christ, ainsi que deux libertés ou vouloir naturels, puisque le Christ subsiste en deux natures, sa nature divine et sa nature humaine. Comment professer que le Christ Jésus est « une seule personne » tout en reconnaissant la pleine consistance de son esprit humain (intelligence et liberté) réellement distinct de sa divinité intelligente et libre ? Si la théologie « importait » sans critique la notion de personne définie par la liberté et la conscience, il faudrait affirmer deux personnes dans le Christ.

Loin d'être fictives ou superficielles, ces difficultés furent vivement perçues par les théologiens chrétiens, de façon parfois dramatique, dès le XVII^e siècle. En Angleterre par exemple, des théologiens ont soutenu que les personnes divines se distinguent par la « conscience de soi » (*self-consciousness*), tandis que la « conscience mutuelle » (*mutual consciousness*) de ces personnes rendrait compte de leur unité divine⁶². D'un côté, certains théologiens ont conclu qu'il y a en Dieu trois centres de conscience, trois Esprits distincts, trois sujets, d'une manière qui s'approche périlleusement du trithéisme. D'autres théologiens, embarrassés par une telle difficulté, en sont venus à soutenir

62. Voir John BARRESI, « On Earth As It Is in Heaven: Trinitarian Influences on Locke's Account of Personal Identity ».

que Dieu est une seule personne, dans un sens qui ouvre la voie à une conception non-trinitaire ou a-trinitaire de Dieu. Ces problèmes ont notablement contribué à la marginalisation ou à l'effacement de la foi trinitaire au profit d'un théisme philosophique de type non-trinitaire⁶³.

Les grands auteurs du XX^e siècle ont apporté des réponses différenciées. D'un côté, bien conscients des difficultés que nous venons d'indiquer, certains théologiens se sont tenus à la conception issue de saint Thomas d'Aquin. Ainsi, lorsque le père Réginald Garrigou-Lagrange développe la notion thomiste de « personne », il fait expressément mention des problèmes posés par les courants qui conçoivent la personne comme constituée par la conscience de soi ou par la liberté. Dans un article publié en 1952 à l'occasion du 1500^e anniversaire du concile de Chalcédoine, Réginald Garrigou-Lagrange rapporte un épisode datant de 1904. À la fin d'un cours de théologie dogmatique sur l'incarnation auquel assistait le jeune Garrigou-Lagrange, il demanda à un autre étudiant qui n'avait guère prêté attention aux propos de l'enseignant : « En quoi consiste, selon vous, la personnalité ? ». « Cet étudiant me répondit : "L'exposé métaphysique fait par les scolastiques qui nous parlent du supposé, de la subsistance, et de la personnalité ontologique ne nous paraît [sic] pas intelligible. Ces conceptions n'ont aucun intérêt pour nous". "Mais alors, lui dis-je, qu'est ce qui constitue selon vous la personne ?" – "C'est la conscience de soi" me dit-il. [...] J'en interrogeais un autre de la même façon. Il me répondit que la personnalité [sic] humaine est formellement constituée par la liberté ou la libre maîtrise de soi »⁶⁴. Les difficultés qui s'ensuivent pour saisir l'unique personne du Christ sont manifestes⁶⁵.

D'autres théologiens ont pris quelque distance par rapport au nom « personnes » (au pluriel) pour parler de Dieu Trinité. Ainsi, Karl Barth a préféré parler de trois « modes d'être » (*Seinsweisen*) en Dieu Trinité. De son côté, Karl Rahner a proposé de spécifier la « personnalité » des Trois par la notion de « modes distincts de subsistance » (*distinkte*

63. Voir le passionnant ouvrage de Philip DIXON, *Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, T&T Clark, London – New York, 2003.

64. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, « L'unique personnalité du Christ », *Angelicum* 29 (1952) 60-75, ici p. 63. Je suis redevable à Monsieur l'abbé Arnaud Renard qui m'a fait connaître ce texte et que je remercie.

65. L'épisode se termine par cette remarque de Garrigou-Lagrange : « on revient ainsi par ignorance au Nestorianisme » (*ibid.*).

Subsistenzweisen)⁶⁶. Les propositions de ces théologiens, qui ont réintroduit la notion d'être ou de subsistence dans la conception de la personne divine face à une saisie de la personne humaine marquée par la vie de l'esprit et la subjectivité, ont amené bien des auteurs à rompre la communauté d'analogie que Thomas d'Aquin avait placée au fondement de son approche de la personne.

Le problème demeure très vif aujourd'hui encore chez les théologiens qui, en anthropologie, reprennent la notion de personne humaine définie par la liberté et la conscience, mais qui savent par ailleurs fort bien que cette notion de personne ne peut pas être appliquée sans discernement aux personnes divines. Le résultat en est un éclatement du lien entre la personne divine et la personne humaine. De fait, lorsqu'on ne dispose plus d'une notion commune analogue de personne (telle la définition de Boèce interprétée par saint Thomas), il y a rupture entre la conception de la personne divine et celle de la personne humaine.

Conclusion

La tradition théologique dont Thomas d'Aquin a rendu compte invite à reconnaître que la subsistence individuelle et la nature intellectuelle constituent le fondement irremplaçable pour saisir analogiquement la personne dans une vue unifiée et cohérente qui réunit la théologie trinitaire, la christologie, l'angélologie et l'anthropologie.

Une telle approche analogique s'impose pour saisir pleinement l'être humain à la lumière de la Trinité et du Christ, dans une synthèse proprement théologique qui intègre l'apport de la philosophie, conformément à la révélation et à l'éclairage que cette révélation offre pour saisir l'être humain.

Le fondement métaphysique de *subsistence* et de *nature* se trouve à la racine de la « dignité » de la personne. Cette assise métaphysique ne s'oppose pas aux traits psychologiques, éthiques, relationnels et sociaux de la personne, ni à la phénoménologie de l'action et à l'intersubjectivité, mais elle permet de les fonder : elle offre un socle capable de les intégrer. Le dogme christologique de Chalcédoine et de Constantinople III, aussi bien que la théologie de

Thomas d'Aquin, montrent que l'approche métaphysique de la personne en termes de subsistence et de nature promeut l'intégration des aspects psychologiques, opératifs et relationnels qui caractérisent la personne. La doctrine des conciles de l'Antiquité telle que saint Thomas l'a reçue, c'est-à-dire l'approche qui explicite la personne en termes de subsistence et de nature, et qui comprend l'être humain comme un composé substantiel d'âme intellectuelle et de corps, offre aujourd'hui encore une lumière privilégiée pour saisir ce qu'est une personne.

Gilles EMERY, OP

66. Karl BARTH, *Dogmatique*, Premier volume : *La doctrine de la parole de Dieu, Prolégomènes à la Dogmatique*, t. I-2, Labor et Fides, Genève, 1953, p. 61-63 ; Karl RAHNER, *Dieu Trinité*, Fondement transcendant de l'histoire du salut, Cerf, Paris, 1999, p. 51-53 et p. 119-127.



Consentir à l'état de créature. *La contribution de Josef Pieper à la pensée de Joseph Ratzinger*

Alors que l'Europe est, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, accaparée par la reconstruction, urgente, Josef Pieper, philosophe allemand, plaide, lors de sa leçon inaugurale à l'Université de Münster le 5 juillet 1946, en faveur d'une autre urgence : faire advenir une culture du loisir, condition pour ne pas sombrer dans une nouvelle barbarie, celle du primat de la *praxis*. Le loisir exprime, en effet, « l'attitude consistant à célébrer le monde en le contemplant ». Il « tire son origine de sa relation au sens du réel, c'est-à-dire de la conscience d'être en accord avec lui et d'en faire partie¹ ». Le loisir présuppose « que l'homme accepte sa nature telle qu'elle est² ». Il ne se définit pas comme *homo faber*, censé se façonner et façonner le monde à la force de son poignet et à sa guise – contrairement à ce que disent de lui le marxisme, l'individualisme libéral technoscientifique ou le transhumanisme – ; il est bien plutôt une créature qui, en recevant l'être, a été dotée d'une nature spécifique. Cette condition de créature implique l'existence d'une vérité des choses, laquelle ne dépend pas de la décision du sujet. Ce dernier doit s'y conformer au plan de la connaissance théorique aussi bien que pratique, c'est-à-dire au plan de son action morale.

Dans cette leçon inaugurale apparaissent quelques-uns des thèmes fondamentaux du philosophe allemand de l'après-guerre, lesquels vont exercer une influence sur Joseph Ratzinger. Ils tournent autour de la condition de créature de l'être humain : celui-ci ne peut donc que recevoir et accueillir la réalité comme un donné, un don issu de la volonté du Créateur. L'importance de l'œuvre de Pieper pour le théologien allemand s'exprime, premièrement, dans sa conception de la tradition, perçue et interprétée comme une pensée vivante, et de la philosophie, par nature ouverte à la totalité du réel, y compris du donné révélé. Elle s'exprime, deuxièmement, par l'affirmation de la vérité des choses qui se révèle à l'être humain et détermine son action. Cette vérité des choses est la mesure de l'homme, une thèse qui s'oppose à celle du

1. Josef PIEPER, « Philosophische Bildung und geistige Arbeit » (1946), dans ID., *Werke in acht Bände*, édité par Berthold Wald, Hamburg, Felix Meiner, 1995, vol. 3, p. 1-14, ici p. 10 : « die Haltung feiernder Betrachtung der Welt » ; « sie lebt aus der Beziehung des Sinngrundes der Wirklichkeit, ja aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung mit ihm und der Eingeschlossenheit in ihm ».

2. *Ibid.*, p. 9 : « daß der Mensch seinem eigenen Wesen zustimmt ».

sophiste (ancien ou moderne) qui proclame un relativisme et un historicisme au sein desquels le sujet est la mesure de la réalité. Troisièmement, elle s'exprime par une culture du loisir et de la fête dont l'archétype est le culte. Enfin, par une éthique des vertus enracinée dans la vérité des choses.

Avant de développer ces différents aspects, il importe de souligner la grande dette et la profonde reconnaissance que Joseph Ratzinger témoigne à l'égard de celui qu'il qualifie d'ami et de maître. Il découvre ses écrits alors qu'il est jeune séminariste à Freising³. Il les lit avec attention et respect, particulièrement ceux des années 1930 consacrés à l'éthique des vertus. Dans une lettre adressée à l'archevêque Hans-Josef Becker datée du 4 juillet 2009, à l'occasion de la fondation de la Josef Pieper Arbeitsstelle (« chaire Josef Pieper »), Benoît XVI note : « Les écrits de Josef Pieper sur les vertus cardinales ont été l'une de mes premières lectures philosophiques lorsque j'ai commencé mes études en 1946. » Ces lectures lui ont laissé une forte impression, éveillant en lui le désir d'approfondir la pensée philosophique et de mener une recherche rationnelle sur les grandes questions de l'existence. « J'ai également appris que la lutte pour la vérité des grands maîtres d'autrefois est aujourd'hui toujours d'actualité et que la philosophie ne vieillit pas dès lors qu'elle avance avec honnêteté et humilité sur le chemin de la vérité. » Il ajoute : « Depuis lors, je n'ai jamais fait l'impasse sur aucun des livres de Josef Pieper et leur lecture m'a toujours enrichi et revigoré⁴. » Dans une autre lettre, datée du 14 mai 2008, il souligne qu'il a éprouvé, en lisant le dernier et ultime volume des œuvres du philosophe allemand qu'il venait de recevoir, « la même fascination que celle que j'ai toujours éprouvée au contact de la pensée de Pieper⁵ ».

3. Dans ses souvenirs, il mentionne la lecture des ouvrages de Josef Pieper en compagnie de ceux de Romano Guardini, Theodor Hacker et Peter Wust : voir Joseph RATZINGER, *Ma vie. Souvenirs 1927-1977* (1998), traduit par Martine Huguet, Paris, Fayard, 1998, p. 51 [« Aus meinem Leben: Erinnerungen 1927-1977, München, Deutsche Verlags-Anstalt, 1998, p. 48 »].

4. BENOÎT XVI, Brief an Erzbischof Hans-Josef Becker, 4 juillet 2009, portant le titre « Zur Gründung der Josef Pieper Arbeitsstelle an der Theologischen Fakultät Paderborn », *Theologie und Glaube* 100 (2010), n° 4, p. 377-378, ici p. 377 : « Die Schriften von Josef Pieper über die Kardinaltugenden waren eine meiner ersten philosophischen Lektüren, als ich 1946 das Studium begann » ; « Ich habe dabei auch gelernt, daß die großen Denker vergangener Zeiten durch ihr Ringen um die Wahrheit ganz gegenwärtig sind und daß Philosophie nicht veraltet, wenn sie redlich und demütig auf dem Weg zur Wahrheit ist » ; « Von da an habe ich kein Pieper-Buch mehr ausgelassen und bin durch deren Lektüre immer bereichert und erfrischt worden ».

5. Lettre de BENOÎT XVI à Berthold Wald (éditeur des *Werke*) du 14 mai 2008 : « die gleiche Faszination empfunden, die mich immer bei der Berührung mit Piepers Denken angerührt hat ». Voir <https://josef-pieper-arbeitsstelle.de/briefe-von-joseph-kard-ratzinger-papst-benedikt-xvi-an-den-herausgeber/>

Il aura l'occasion de faire plus ample connaissance avec lui dès 1963, lorsqu'il est nommé professeur de dogmatique à l'Université de Münster. Ils se rencontreront dans un cadre plus officiel au Centre universitaire œcuménique et dans le Groupe de travail du Land Rhénanie-Nord-Westphalie pour la recherche⁶, ainsi que dans un cadre informel, dans un petit cercle appelé « le club », composé de quelques collègues qui se retrouvaient, le samedi après-midi, chez Pieper⁷. Ratzinger se souvient : « J'ai eu l'honneur de me rendre, à la suite du cardinal Volk, aux réunions du samedi – en compagnie des professeurs Beckmann et Lausberg. C'étaient chaque semaine chez Pieper des discussions philosophiques, au sein desquelles il demeurait le véritable animateur⁸. » Le théologien est très reconnaissant de l'amitié qui s'est développée, durant ces années, avec celui qu'il qualifie de maître : « Pendant mes années à Münster (1963-1966), j'ai eu la chance de bénéficier de l'amitié du maître, qui m'a accompagnée jusqu'à sa mort – une amitié pour laquelle je ne peux que ressentir de la gratitude⁹. » Décrivant cette amitié comme un « trésor précieux », il n'a cessé de tenir en très haute estime la pensée originale de Pieper. La publication de ses œuvres permettra de propager « la voix du grand maître » ; ces œuvres, il les considère comme « un héritage de grande importance¹⁰ ». Il réitère sa profonde reconnaissance dans la dédicace de son ouvrage portant sur les trois vertus théologales : « À Josef Pieper, pour son quatre-vingt-cinquième anniversaire, en signe de reconnaissance et de vénération¹¹. »

6. Ökumenischen Arbeitskreis ; Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Voir Josef PIEPER, *Noch nicht aller Tage Abend (1945-1964)* (1979), *Autobiographische Schriften*, dans *Werke*, 2003, Ergänzungsband 2, p. 232-496, ici p. 255.

7. Ce groupe de quelques professeurs avait pris l'habitude de se rencontrer dès le semestre d'automne 1946 chez Pieper : voir *ibid.*, p. 251.

8. Lettre du cardinal Joseph RATZINGER à Berthold Wald, du 25 novembre 1997, p. 2 de la lettre : « Ich hatte ja die Ehre, in der Nachfolge von Kardinal Volk zu den Samstagsrunden – zusammen mit den Professoren Beckmann und Lausberg – zu gehören, die sich wöchentlich bei Pieper zu philosophischen Gesprächen zusammenfanden, bei denen immer er der eigentliche Anreger geblieben ist. » Voir <https://josef-pieper-arbeitsstelle.de/briefe-von-joseph-kard-ratzinger-papst-benedikt-xvi-an-den-herausgeber/>

9. BENOÎT XVI, lettre du 4 juillet 2009, *op. cit.*, p. 377 : « In meinen Münsteraner Jahren (1963-1966) hatte ich dann das Glück, die persönliche Freundschaft des Meisters zu finden, die mich bis zu seinem Tod begleitet hat – eine Freundschaft, für die ich nur Dankbarkeit empfinden kann. »

10. Lettre du cardinal Joseph RATZINGER à Berthold Wald, du 25 novembre 1997, *op. cit.* : « Ich selber bewahre in Erinnerung an meine vielen freundschaftlichen Begegnungen mit Pieper als einen kostbaren Schatz » ; « die Stimme des großen Meisters » ; « ein Vermächtnis von großer Bedeutung ».

11. Joseph RATZINGER, *Regarder le Christ. Exercices de foi, d'espérance et d'amour* (1989), traduit par Bruno Guillaume, Paris, Fayard, 1992 [« Auf Christus schauen. Einübung in Glaube,

Ratzinger insiste également sur l'importance de la philosophie de Pieper, caractérisée par la recherche « de l'essence et du sens profond de notre existence », désirant connaître la vérité des choses et du monde, malgré « la révolte antimétaphysique qui, à partir de l'école de Francfort, est progressivement devenue le mode de pensée dominant ». Il reconnaît aussi que, « dans la tourmente des années 1970, son œuvre a été d'autant plus importante à titre personnel dans la lutte pour la vérité et la fidélité à l'héritage chrétien¹² ».

1. Une philosophie ouverte à la totalité du réel

Fin connaisseur de la tradition occidentale grecque et chrétienne, Pieper engage une discussion critique et fructueuse avec ses contemporains, dans un langage vivant que n'entachent aucun jargon ni terminologie. Il s'intéresse aux Anciens non comme à des représentants de l'âge d'or de la philosophie, mais parce qu'ils peuvent aider ses contemporains à trouver des réponses aux questions fondamentales qu'ils se posent. La formule qui l'accompagne tout au long de sa vie – tout comme Ratzinger – est celle-ci : « Je ne veux pas savoir “ce que les autres ont pensé, mais quelle est la vérité des choses”¹³. » En d'autres termes, *Ne vous souciez pas de Socrate !*¹⁴ mais de la vérité. Pieper ne s'attache pas, ainsi que le théologien allemand, à ce que Clives S. Lewis appelle « le point de vue historique¹⁵ ». Sans cela il lui faudrait s'occuper principalement d'analyser les

Hoffnung, Liebe, dans ID., *Gesammelte Schriften*, édité par Gerhard Ludwig Müller, vol. 4: *Einführung in das Christentum*, Freiburg, Herder, 2014, p. 403-485. La dédicace se trouve dans l'édition de Freiburg, Herder, 1989 : « Josef Pieper zum 85. Geburtstag in Dankbarkeit und Verehrung zugeeignet »].

12. Lettre du cardinal Joseph RATZINGER à Berthold Wald, du 25 novembre 1997, *op. cit.*, p. 1-2 de la lettre : « nach dem inneren Wesen und Sinn unserer Existenz » ; « in die antimetaphysische Revolte, die von der Frankfurter Schule her immer mehr zur bestimmenden Weise des Denkens wurde » ; « In der Wirrnis der siebziger Jahre ist mir dann sein Werk erst recht zu einer wesentlichen Hilfe im Streit um die Wahrheit und um die Treue zum christlichen Erbe geworden ».

13. Josef PIEPER, *Noch wußte es niemand (1904-1945)* (1976), dans *Werke*, 2003, Ergänzungsband 2, p. 26-231, ici p. 76 : « Ich will nicht wissen, „was andere gedacht haben“, sondern wie die Wahrheit der Dinge sich verhält. » C'est évidemment un écho de l'affirmation de la fameuse affirmation de Thomas d'Aquin dans son *Commentaire du De caelo* I, 14 : « L'étude de la philosophie ne vise pas à savoir ce que les autres ont pensé, mais ce qu'il en est de la vérité des choses. »

14. Voir Josef PIEPER, *Kümmert euch nicht um Sokrates! Drei Fernsehspiele* (1966), dans ID., *Werke*, vol. 1, 2002, p. 1-131.

15. Clives S. LEWIS, *Tactique du diable* (1942), traduit par Brigitte V. Barbey, Neuchâtel/Paris, Delachaux/Niestlé, 1954, lettre 27, p. 135-136 [*The Screwtape Letters*, London, Collins, Fontana Books, 1962, p. 139 : « the Historical Point of View »].

sources d'un penseur, le contexte de l'émergence de ses idées, la cohérence de sa pensée à travers son œuvre, en mettant entre parenthèses la question de la vérité de celle-ci. Pieper ne nie nullement que le travail d'analyse des sources et du développement des idées soit capital pour la recherche de la vérité, mais il n'a cessé de montrer que l'abandon de la recherche de la vérité pour elle-même, en faveur de l'option relativiste qui veut que toutes les positions se valent ou qu'elles ne sont que le produit d'une histoire, fait courir le risque de réduire la raison à une simple activité instrumentale qui s'occuperait, pour reprendre une expression de l'encyclique *Fides et ratio*, exclusivement de « problèmes particuliers et régionaux, parfois même purement formels¹⁶ ».

Josef Pieper désire rendre à l'acte philosophique sa dimension d'amour de la sagesse et de recherche de la vérité qui implique une attitude d'étonnement et de réceptivité non instrumentale du réel dans sa totalité. Il refuse de réduire l'acte philosophique à un savoir effectif et à ce que l'expérience peut saisir. Joseph Ratzinger se réfère explicitement à lui lorsqu'il soutient que l'approche historicisante de la science, y compris de la théologie et de la lecture des textes bibliques, « vise à immuniser contre la vérité ». Cette approche, présente également en théologie, exprime « une attitude fondamentale d'opposition à la vérité, qui nous dit : cela n'a aucun sens de demander ce qui est ; nous avons seulement à nous demander ce que nous sommes capables de faire avec les choses. Il ne s'agit pas de vérité, mais de *praxis* visant à nous faire maîtriser les choses à notre profit¹⁷ ». Il s'agit en somme de relativisme et d'indifférence envers la question de la vérité. Tel est l'enjeu : « Le relativisme est de fait aujourd'hui devenu le problème central de la foi¹⁸. »

Soucieux de rechercher la vérité de l'existence humaine tout entière, ainsi que celle du sens ultime du monde, Josef Pieper dénonce le réductionnisme

16. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio*, Paris, Centurion/Cerf/Mame, 1998, n° 61.

17. Joseph RATZINGER, « Foi, vérité et culture. Réflexions relatives à l'encyclique “Fides et Ratio” » (1999), dans ID., *Foi, vérité, tolérance. Le christianisme et la rencontre des religions* (2003), traduit par Maria Linning et Joachim Boufflet, Paris, Éditions Parole et Silence, 2005, p. 195-224, ici p. 198 [« Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexion im Anschluss an die Enzyklika „Fides et Ratio“ », dans ID., *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg, Herder, 2004³, p. 148-169, ici p. 150 : « wird zum Immunisierung gegenüber der Wahrheit » ; « eine grundsätzliche Haltung gegenüber der Wirklichkeit, die uns sagt: Es ist sinnlos, nach dem zu fragen, was ist; wir können nur fragen nach dem, was wir mit den Dingen zu tun vermögen »].

18. ID., « Zur Lage von Glaube und Theologie heute », *International katholische Zeitschrift Communio* 25 (1996), n° 4, p. 359-372, ici p. 360 : « So ist in der Tat der Relativismus zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden. »

de la raison entrepris par Kant et le positivisme scientifique qui rejettent la possibilité même d'une connaissance rationnelle métaphysique et excluent de considérer la foi dans l'acte de philosopher. Le philosophe de Münster défend, au contraire, une ouverture de la philosophie à la théologie. En effet, si le philosophe qui croit (non de manière superficielle et sans sens critique, sans fondement rationnel) en la véracité des données sur le monde (données qui font l'objet d'une connaissance non purement rationnelle, mais supra-rationnelle) devait les exclure de sa réflexion, il cesserait *ipso facto* de philosopher. En mettant entre parenthèses des connaissances tenues pour vraies, il ne considérerait plus son objet (le monde et l'existence dans sa totalité) sous tous les aspects possibles. Ce recours à des données pré-philosophiques ne signifie cependant pas qu'il cesse d'être philosophe pour se muer en théologien¹⁹.

Benoît XVI adopte pleinement ce rôle du philosophe guidé par la recherche de la vérité des choses : « Josef Pieper est pour moi, précisément pour cette raison, un véritable philosophe, exemplaire et très actuel. » La raison de son importance consiste en ce « qu'il ne s'est pas laissé intimider par la grandeur de la question et les dangers du chemin, mais a insisté sur le fait de devoir s'engager à rechercher rationnellement la totalité de la vérité même, car c'est en cela que consiste une véritable philosophie ». Vouloir tendre vers la vérité des choses implique de s'ouvrir non seulement aux Anciens et à la tradition²⁰, mais aussi aux données révélées. Il ajoute : « Il savait que nous ne pouvons affronter ces questions qu'en écoutant les maîtres de tous les temps et que la philosophie, vu la grandeur de sa mission, doit toujours être prête à écouter et à examiner les réponses qui viennent de la foi, et de sa manière propre d'écouter²¹. »

Benoît XVI reprend, sans se référer explicitement à Pieper, cette conception de la philosophie caractérisée par une ouverture à la tradition et aux

19. Voir Josef PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher?* (1948), traduit par Jean-Léon Muller, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2004 [*Was heißt Philosophieren?*, dans ID., *Werke*, vol. 3, 1995, p. 15-75; *Verteidigungsrede für die Philosophie* (1966), dans ID., *Werke*, vol. 3, 1995, p. 76-155; *Über die platonischen Mythen* (1965), dans ID., *Werke*, vol. 1, 2002, p. 332-374].

20. Voir Josef PIEPER, *Überlieferung, Begriff und Anspruch* (1970), dans ID., *Werke*, vol. 3, 1995, p. 236-299.

21. BENOÎT XVI, lettre du 4 juillet 2009, *op. cit.*, p. 378 : « Josef Pieper ist für mich gerade deshalb ein exemplarischer und höchst aktueller wahrer Philosoph » ; « weil er sich durch die Größe der Frage und die Gefahren des Weges nicht einschüchtern ließ, sondern darauf beharrte, daß es die rationale Suche nach dem Ganzen, nach der Wahrheit selbst geben muß und daß erst dies wahre Philosophie ist » ; « Er wußte, daß wir diesen Fragen nur im Zuhören auf die Großen aller Zeiten standhalten können und daß Philosophie bei der Größe ihres Auftrags immer auch bereit sein muß, die Antworten zu hören und zu bedenken, die aus dem Glauben und seiner besonderen Weise des Hörens kommen ».

données révélées dans un discours à des étudiants de La Sapienza qu'il aurait dû prononcer le 17 janvier 2008.

La philosophie ne part pas chaque fois du point zéro du sujet pensant, de manière isolée, mais elle s'inscrit dans le grand dialogue du savoir historique, qu'elle accueille et développe toujours à nouveau, de façon à la fois critique et docile ; mais elle ne doit pas non plus se fermer à ce que les religions et en particulier la foi chrétienne ont reçu et donné à l'humanité comme indication du chemin²².

Affirmer que la raison serait autosuffisante, comme le présuppose le rationalisme, est illusoire et conduit à la décrépitude de la foi. « La position de J. Pieper est historiquement et factuellement plus fondée et plus convaincante²³ », car elle permet de sortir la théologie de la crise de la raison autosuffisante et de celle de la foi. Le théologien précise également la grande dette qu'il a contractée à l'égard du philosophe de Münster quant à sa réflexion sur la transmission et la tradition du donné révélé, en soulignant l'importance de la mémoire et de la parole, ainsi qu'en distinguant la tradition au singulier des traditions au pluriel²⁴.

2. Relativisme et vérité des choses

Le renoncement à la vérité des choses et l'affirmation du relativisme des diverses positions théologiques, comme des religions, ne se situent pas seulement au plan théorique, mais également au plan de l'agir moral. La mesure de celui-ci ne se trouverait pas dans l'être des choses, et notamment dans la nature humaine, mais dans la volonté propre du sujet. La conformité à la réalité est remplacée par une conformité à sa propre volonté, une autoréférence.

22. Voir http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html [« Die Philosophie beginnt nicht immer neu vom Nullpunkt des einsam denkenden Subjekts her, sondern sie steht im großen Dialog der geschichtlichen Weisheit, die sie kritisch und zugleich hörbereit immer neu aufnimmt und weiterführt ; sie darf sich aber auch nicht demgegenüber verschließen, was die Religionen und was besonders der christliche Glaube empfangen und der Menschheit als Wegweisung geschenkt haben. »]

23. Joseph RATZINGER, « Zur Lage von Glaube und Theologie heute », p. 372 : « Ich halte demgegenüber die Position von J. Pieper (zuletzt : *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg 1995) für historisch und sachlich besser begründet und überzeugend. » Voir p. 369.

24. Voir ID., « Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung » (1974), *Gesammelte Schriften*, vol. 9/1 : *Glaube in Schrift und Tradition. Zur Theologischen Prinzipienlehre*, Freiburg, Herder, 2016, p. 476-497, où il précise (p. 478, note 1) : « L'expert reconnaîtra facilement combien la première partie de ce traité, en particulier, est redevable aux travaux de Josef Pieper. » [« Der Kundige wird leicht erkennen, wie viel besonders der erste Teil dieser Abhandlung den Arbeiten Josef Piepers verdankt. »]

« Il n'existe rien, résume Pieper, qui serait du ressort de l'être, qui posséderait une autorité normative, rien auquel celui qui parle devrait se conformer et auquel il pourrait se conformer²⁵ ! » Ce refus volontaire de l'autorité de la réalité, de la nature des choses, à laquelle obéirait la volonté du sujet, constitue le cœur même de la manière de se représenter aujourd'hui la liberté, définie comme absolument indéterminée, soumise à aucune contrainte ni entrave. « La liberté humaine, résume le philosophe français Jean-Paul Sartre, n'est pas limitée par un ordre de libertés et de valeurs qui s'offriraient à notre assentiment comme des *choses* éternelles, comme des structures nécessaires de l'être²⁶. »

La réalité n'a rien à nous apprendre. Elle n'existe pas ; elle est la résultante d'une construction mentale, individuelle et sociale. Le sujet qui se détermine décide du sens de la réalité, y compris de celui de sa propre réalité. Il s'émancipe de toute autorité en vidant la réalité, la nature, de tout contenu ontologique et éthique. Une telle conception de la liberté qui s'exerce en dehors de toute détermination, de toute nature, de toute réalité, bref sans aucune référence à une vérité, précise Ratzinger en se référant à nouveau à Pieper, n'a pas « d'orientation et pas de mesure ». Il conclut qu'une liberté de cette sorte, hors-sol, caractérisée par une « libération de la vérité n'engendre en rien une liberté pure, mais la détruit », car elle fait « de l'homme un raté, une créature sans aucun sens²⁷ ».

Cette déconnexion par rapport à la vérité des choses a également une répercussion sur la signification de la parole : renvoie-t-elle à une réalité préexistante au sujet qui doit l'écouter silencieusement pour la laisser se révéler, ou ne renvoie-t-elle qu'à l'interprétation que le sujet veut bien en donner ? S'il est la mesure de la parole, celle-ci peut devenir un instrument de pouvoir ou un outil de manipulation au service d'une pseudo-réalité. La parole, souligne Pieper (qui a vécu de l'intérieur le totalitarisme), qui est, dans un régime barbare,

25. Josef PIEPER, *Abus de langage, abus de pouvoir* (1970), traduit par Denis Ducatel, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2002, p. 5-48, ici p. 20-21 [« Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht » dans ID., *Werke*, vol. 6, 1999, p. 132-151, ici p. 138 : « es ist nichts mit dem Sein, das etwa normierende Kraft besitzen könnte und wonach der Redende sich richten müßte oder auch nur sich zu richten vermöchte »].

26. Jean-Paul SARTRE, « La liberté cartésienne », *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 289-308, ici p. 307.

27. Joseph RATZINGER, « Liberté-vérité » (1995), dans ID., *Foi, vérité, tolérance*, p. 247-275, ici p. 261 [« Freiheit und Wahrheit », *Glaube, Wahrheit, Toleranz, op. cit.*, p. 187-208, ici p. 197 : « Die Freiheit hat keine Richtung und kein Maß » ; p. 198 : « daß Befreiung von Wahrheit nicht die reine Freiheit erzeugt, sondern sie aufhebt [...] macht den Menschen zum Mißbräuten Geschöpf, zum Sein ohne Sinn. »]

par principe, neutralisée face à toute norme de vérité, est alors, par nature, prête à servir d'instrument à n'importe quel gouvernant qui voudrait l'utiliser à sa guise pour exercer son pouvoir. Car le langage public, séparé des normes de la vérité, crée lui-même, à mesure qu'il gagne du terrain, une atmosphère de vulnérabilité et de disponibilité épidémique face au règne du tyran²⁸.

Se référant explicitement à lui, Ratzinger précise que

nier l'aptitude à la vérité chez l'homme conduit d'abord à un usage purement formaliste des mots et des concepts qui débouche sur un jugement, lui aussi, purement formaliste, jadis comme aujourd'hui. [...] Nous sommes maintenant parvenus au point brûlant : là où le contenu ne compte plus, le règne de la praxis pure s'instaure si bien que le pouvoir-faire devient la norme ultime. En d'autres termes, la puissance s'impose partout comme catégorie dominante²⁹.

La réalité est ainsi perçue sous le seul aspect du pouvoir-faire soumis à la pensée technoscientifique qui considère que tout est en soi susceptible d'être modélisé et transformé. Le philosophe de Münster souligne que l'attitude des sophistes, auquel il consacre un certain nombre d'études, ainsi qu'à Platon³⁰, est d'une « actualité terrifiante » :

Le sophiste n'acceptera jamais que l'homme participe de sa spécificité spirituelle dans la pure attitude de la *theoria*, se souciant de la vérité et de rien d'autre, comme celui qui écoute reçoit sa mesure de la réalité du monde qui le précède. Il rejettera d'autant plus l'idée qu'il puisse exister une « tradition sacrée », fondée sur un message sur le monde et l'existence dans son ensemble

28. Josef PIEPER, *Abus de langage, abus de pouvoir*, p. 37-38 [p. 145-146 : « Das publizistische Wort, wenn es einmal prinzipiell neutralisiert ist gegen die Wahrheitsnorm, ist nicht nur von Natur das zubereitete Werkzeug, das darauf wartet, von einem Machhaber in die Hand genommen und für beliebige Gewaltzwecke „eingesetzt“ zu werden. Vielmehr schafft es auch selbst, von sich aus, je mehr Boden es gewinnt, eine Atmosphäre epidemischer Krankheitsbereitschaft und Anfälligkeit für die Gewaltherrschaft. »]

29. Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité », *Communio* 21 (1996), n° 1, p. 93-114, ici p. 105-106. Traduction légèrement modifiée : « pouvoir-faire » au lieu de « potentialité » [« Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. Gewissen und Wahrheit », dans ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 4 : *Einführung in das Christentum*, 2014 : p. 696-717, ici p. 708-709 : « Die Resignation gegenüber der Wahrheitsfähigkeit des Menschen führt zunächst zu einem rein formalistischen Gebrauch von Worten und Begriffen. Das Ausfallen der Inhalte wiederum führt zu einem reinen Formalismus des Urteilens, damals wie heute. [...] Hier sind wir am eigentlichen Brennpunkt angelangt : Wo die Inhalte nicht mehr zählen, wo die reine Praxeologie die Herrschaft übernimmt, wird das Können zum obersten Kriterium. Das aber bedeutet : Die Macht wird zur alles beherrschenden Kategorie. »]

30. Voir Josef PIEPER, *Werke*, vol. 1, 2002 : *Darstellungen und Interpretationen : Platon*.

provenant d'une source suprahumaine ainsi perpétuée. Il choisit la liberté qui naît précisément de cet oubli de la sagesse préservée – et peu importe que cette liberté soit toute vacuité. S'attacher à la "tradition" n'a aucun sens et est surtout insupportable pour un sujet critique autonome. Quant à l'attachement plus profond, plus antérieur, plus essentiel de l'esprit à la norme de l'être objectif, le sophiste le réduit à néant en ce que pour lui le contenu devient indifférent par rapport au simple formel. Peut-être le sophiste ne soupçonne-t-il pas que c'est précisément ce double détachement qui le rend vulnérable et, pour ainsi dire, "mûr" pour être asservi à des pouvoirs totalitaires. Quiconque nie le façonnement intérieur de l'esprit par l'action de la vérité rend possible, voire provoque, l'assujettissement à des objectifs étrangers, à des buts arbitrairement fixés par une *praxis*, de quelque nature qu'elle soit³¹.

Joseph Ratzinger renchérit en soutenant que la crise contemporaine ne se caractérise pas seulement par une crise de la raison rejetant toute ouverture à des données révélées, à une métaphysique, se désengageant de son lien avec la vérité, mais aussi par une crise du relativisme. Celui-ci ne se situe pas uniquement au plan de la raison théorique, mais aussi et tout particulièrement à celui de l'action morale. L'appel à suivre sa conscience morale est problématique, car celle-ci s'est affranchie de toute vérité des choses. Une telle conscience morale est « une litote traduisant la non-existence d'une conscience véritable, c'est-à-dire d'une reconnaissance commune de la vérité. Chacun détermine soi-même sa norme et dans la relativité générale personne ne

peut aider l'autre et encore moins le faire progresser³² ». Et de préciser : « La "conscience" subjective devient, en définitive, l'unique instance éthique³³. » Une telle conscience, souligne le théologien allemand qui a expérimenté la tyrannie du nazisme, « peut justifier son incapacité obstinée d'autocorrection par la fidélité à une voix intérieure. La conscience devient alors le principe d'un entêtement subjectif posé comme absolu, tout comme, dans l'autre cas [celui du nazisme], elle devenait le principe d'asservissement du moi par un "nous" impersonnel, ou par un moi étranger³⁴ ».

La thèse de la conscience morale ne reposant que sur les intérêts et les préférences du sujet autonome en niant la possibilité d'un discours rationnel sur la vérité morale, même partielle, se trouve être, précise Joseph Ratzinger, « la véritable prémisse de la soumission et de la domination totalitaire³⁵ ». Une société qui se serait en quelque sorte « libérée » d'une morale universelle rationnelle sous couvert de ce qu'il présente comme la « dictature d'une tolérance³⁶ », à savoir l'idéologie qui voudrait que tout se vait, tendrait

32. JOSEPH RATZINGER, « Conscience et vérité », p. 105 [p. 708 : « Und was man in solcher Weltsicht „Gewissen“ nennt, ist – tiefer betrachtet – die Umschreibung dafür, dass es ein eigentliches Gewissen, nämlich ein Mitwissen mit der Wahrheit nicht gibt. Jeder bestimmt sich selbst seine Maßstäbe, und in der allgemeinen Relativität kann auch niemand dem anderen dabei behilflich sein, noch weniger ihm Vorschriften machen. »]

33. BENOÎT XVI, « Foi, raison et université » (2006), dans ID., *Dieu sauve la raison*, traduit par Sylvie Garoche, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, p. 11-27, ici p. 24 [Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg, Herder, 2006, p. 27 : « das subjektive „Gewissen“ wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz ».]

34. JOSEPH RATZINGER, « La conscience dans le temps » (1972), dans ID., *Église, œcuménisme et politique*, traduit par Philippe Jordan, Philipp-Ernst Gudenus et Beat Müller, Paris, Fayard, 1987, p. 221-239, ici p. 227 [« Das Gewissen in der Zeit », dans *Gesammelte Schriften*, vol. 4 : *Einführung in das Christentum*, 2014, p. 681-695, ici p. 685 : « bei der die trotzige Unfähigkeit zur Selbstkorrektur mit der Treue zur inneren Stimme gerechtfertigt wird. Gewissen wird dann zum Prinzip des absolut gesetzten subjektiven Eigensinns, wie es im andern Fall zum Prinzip der Entmündigung des Ich durch das Man oder durch ein fremdes Ich wird ».]

35. *Ibid.*, p. 221 [p. 681 : « Die Zerstörung des Gewissens ist die eigentliche Voraussetzung totalitärer Gefolgschaft und totalitärer Herrschaft. »]

36. « Je pense qu'on peut arriver à une situation où la tolérance doit s'organiser, face à la dictature d'une tolérance qui n'est qu'apparente et qui met hors circuit le scandale de la foi [qui affirme détenir la vérité] en la déclarant intolérante. Ici apparaît vraiment au grand jour l'intolérance des "tolérants" » : JOSEPH RATZINGER, *Voici quel est notre Dieu* (2000), traduit par Joseph Burckel, Paris, Plon/Mame, 2001, p. 318 [Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald, dans ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 13/2 : *Im Gespräch mit der Zeit*, 2016, p. 461-838, ici p. 834 : « Und ich denke, hier kann es durchaus zu einer Situation kommen, in der sich Widerstand bilden muß, und zwar gegenüber einer Diktatur scheinbarer Toleranz, die den Anstoß des Glaubens dadurch ausschaltet, dass sie ihn als intolerant erklärt. Hier nämlich kommt dann wirklich die Intoleranz der „Toleranten“ zum Vorschein. »]

31. JOSEF PIEPER, *Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute* (1952, 1964), dans ID., *Werke*, vol. 6, 1999, p. 72-131, ici p. 92 : « Daß der Mensch seiner eigentlichen geistigen Habe einzig in der Haltung schweigender *theoria* teilhaftig werde, sich kümmernd um Wahrheit und nichts sonst, wie ein Hörender sein Maß *empfangend* von der vorausliegenden Realität der Welt – ebendies wird der Sophist nie akzeptieren. Erst recht wird er den Gedanken von sich weisen, es können so etwas geben wie „heilige Überlieferung“, gegründet auf eine aus übermenschlicher Quelle stammende und auf solche Weise anwesend gehaltene Botschaft über Welt und Existenz im Ganzen. Er wählt die Freiheit, die gerade durch das Vergessen der seit je bewahrten Weistümer zustande kommt – und mag es auch noch so sehr eine leere Freiheit sein. Eine Bindung an die „Tradition“ erscheint der kritischen Autonomie des Subjekts ebenso unbegründet wie vor allem unerträglich. Und was die tiefere, vorausliegende, wesentlichere Bindung des Geistes an die Norm des objektiven Seins betrifft, so löst der Sophist diese Bindung auf, indem für ihn das Inhaltliche gleichgültig wird gegenüber dem bloß Formalen. Vielleicht ahnt der Sophist nicht, daß gerade diese zweifache Bindungslosigkeit es ist, wodurch er anfällig wird und sozusagen „reif“ für die Indiennahme durch totalitäre Mächte. Wer immer die innere Normierung des Geistes durch die Wahrheit verneint, der ermöglicht, ja provoziert geradezu und fordert heraus die Bindung an sachfremde Zwecke, an die willkürlich gesetzten Zwecke einer wie auch immer beschaffenen Praxis. »

paradoxalement vers une « parfaite tyrannie³⁷ ». Le théologien allemand va même jusqu'à soutenir que la tentation de faire advenir une telle société « présente une effrayante similarité, et est même identique à celle qui, en apparence seulement, se trouve derrière nous [le régime nazi], et cela malgré les changements de noms et de couleurs³⁸ ».

3. Culture du loisir

La vérité des choses implique que raison théorique et raison pratique se laissent déterminer par le réel, façonner par la réalité. Le réel ne se limite toutefois pas à un donné originaire; il est aussi un don gratuit. Il ne dépend pas du sujet, mais prend sa source dans une métaphysique de la création. Accepter le monde comme création, c'est accéder au « sentiment de l'existence dans sa totalité³⁹ », bien exprimé par une culture du loisir. Celle-ci promeut des activités non réductibles aux critères de productivité et de rentabilité ni, pour reprendre un terme de Ratzinger, à « l'opérationnel⁴⁰ », car elles possèdent leurs finalités en elles-mêmes. Elles seules permettent d'élaborer une authentique culture. Le philosophe de Münster va plus loin en exigeant la création, au sein de la cité, de lieux profondément libres et autonomes qui échappent à toute mainmise du totalitarisme de l'*homo faber*. Le loisir, en effet, en transcendant le faire ou l'avoir, permet de se laisser imprégner par la réalité et de se mettre à sa disposition, dans une attitude de contemplation silencieuse et aimante.

Le théologien allemand, lui aussi, souligne la nécessité vitale de disposer de tels lieux (dont la cathédrale est un exemple abouti) qui permettent de laisser surgir le silence et de redécouvrir l'être, à mille lieues de la sphère

de l'opérationnel. Il décrit l'augmentation d'activités serviles – avec la suppression de la différence entre jours de fête et jours de travail – et le primat de la *praxis* incarnée par l'*homo faber* comme « la menace de notre temps ». Et de préciser : « À présent c'est elle-même [la nature] tout entière qui lui est livrée, et, du coup, il se trouve confronté au péril le plus mortel. Le point de départ de tout cela réside dans l'attitude qui consiste à considérer la Création comme le fruit du hasard et de la nécessité. La Création n'aurait aucun droit propre, aucune loi n'émanerait d'elle. » Et de mentionner déjà le danger d'une radicalisation de la crise égoïste qui « considère l'homme comme un trouble-fête qui abîme tout, un cancer, le véritable fléau de la nature⁴¹ ».

Le théologien allemand se réfère à plusieurs reprises explicitement au philosophe allemand qui note que

plus le critère unique de l'utilité prétend s'élever au rang de critère absolu et menace de s'emparer de l'existence tout entière, plus l'homme a besoin – afin de vivre une existence authentiquement humaine – de pouvoir s'extraire du chaos sonore et visuel (achète ceci, bois cela, mange ceci, amuse-toi là, manifeste pour ou contre...), de ces cris qui l'interpellent sans discontinuer, pour se rendre dans un endroit où règne le silence et où une véritable écoute est possible; là, il peut percevoir la réalité dans laquelle se repose notre être, dont il se nourrit, par laquelle il se renouvelle constamment⁴².

Les activités fondamentalement « libres » sont par exemple celles qui touchent à l'art, à l'université et à la liturgie. Elles transcendent la dimension

37. ID., « Démocratie pluraliste et orientation chrétienne » (1984), *Église, œcuménisme et politique*, p. 273 [« Christliche Orientierung in der pluralistische Demokratie? » *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987, p. 183-197, ici p. 186 : « eine perfekte Tyrannei »]. Et de préciser : « Toute libération de la morale ne peut être qu'une libération orientée vers la tyrannie », p. 285 [p. 194 : « Die Befreiung von der Moral kann daher ihrem Wesen nach nur Befreiung zur Tyrannei sein. »]

38. ID., « La conscience dans le temps », p. 222 [p. 154 : « Darüber hinaus wage ich zu behaupten, dass die Versuchung, der wir heute ausgesetzt sind, bei allem Wechsel der Namen und der Farben für den tiefer Zusehenden eine erschreckende Ähnlichkeit, ja Einheit mit dem aufweist, was nur scheinbar hinter uns liegt »]. Voir p. 224 [p. 155].

39. Voir Josef PIEPER, *De l'amour* (1972), traduit par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2010, p. 71 [Über die Liebe, dans *Werke*, vol. 4, 1996, p. 296-414, ici p. 325 : « das gesamte Daseinsgefühl »].

40. Joseph RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui* (1968), traduit par E. Ginder et P. Schouwer, Paris, Mame/Cerf, 1985, p. 30 [Einführung in das Christentum, dans *Gesammelte Schriften*, vol. 4, 2014, p. 29-42, p. 81 : « der Machbarkeit »].

41. Joseph RATZINGER, *Au commencement, Dieu créa le Ciel et la Terre* (1985), traduit sous la direction du Cardinal Edouard Gagnon, Paris, Fayard, 1986, p. 46-47 [Im Anfang schuf Gott. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens, Freiburg in Breisgau, Johannes Verlag Einsiedeln, 2014³, p. 43 : « was die Bedrängnis unserer Zeit ist » ; « Nun ist sie [die Natur] selbst, als ganze, ihm ausgeliefert; damit aber sieht er sich plötzlich auch seiner tiefsten Gefährdung ausgesetzt. Der Ausgangspunkt dafür liegt in jener Haltung, die die Schöpfung nur als Produkt von Zufall und Notwendigkeit sieht. So hat sie kein eigenes Recht, und es kann keine Weisung von ihr ausgehen ».]

42. Josef PIEPER, « Was ist eine Kirche? » (1971), dans *Werke*, vol. 7, 2000, p. 537-558, ici p. 555 cité dans Joseph Ratzinger, « Vom Sinn des Kirchbaus » (1973), dans *Gesammelte Schriften*, vol. 8/2 : *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, 2010, p. 1203-1213, ici p. 1204-1205 [« Je mehr der Absolutheitsanspruch des bloss Nutzenden die gesamte Existenz mit Beschlag zu belegen droht, desto mehr bedarf der Mensch, um eines wahrhaft menschlichen Lebens willen, dieser Chance, aus dem akustischen und optischen Getöse (kauf dies, trink das, iss jenes, amüsiere dich hier, demonstriere für oder gegen), aus diesem pausenlosen Angeschrienwerden immer wieder einmal heraustreten zu können in einen Raum, in welchem Schweigen herrscht und also wirkliches Hören möglich wird und das Vernehmen der Realität, auf welcher unser Dasein ruht und aus der es sich immerfort nährt und erneuert. »]

du faire ou de l'avoir (bien qu'il ne faille pas dénigrer cette dernière, indispensable – elle aussi – à l'être humain quant à son être). Elles lui permettent de se laisser imprégner par la réalité et de se mettre à la disposition du réel et d'autrui dans une attitude de contemplation silencieuse.

Le loisir est une forme du silence que la perception de la réalité présuppose : seul entend celui qui se tait, et celui qui ne se tait pas n'entend rien. Ce silence n'est ni terne absence de bruit ni mutisme mort, mais bien plutôt silence de l'âme : la parole n'est pas donnée à cette faculté qui en elle-même est ordonnée à l'être de la nature, et qui à son égard est en elle-même une puissance de réponse. Le loisir est une attitude de perception et de réception, de regard ouvert, d'immersion contemplative au sein de l'être⁴³.

Le type même de ces activités « libres » n'est autre que la fête, qui exprime un profond consentement accordé au monde. Elle trouve son origine, sa source, dans le culte, qui est lui aussi un consentement exprimé par « la louange, précisément à travers la glorification du Créateur de ce monde ». Et de noter que « c'est son enracinement dans la célébration cultuelle qui légitime le loisir et le rend intérieurement possible⁴⁴ ».

C'est dans cette perspective que Joseph Ratzinger développe, en se référant à Pieper, les thèmes de la sacralité et de la liturgie. Il soutient, par exemple, que « la liturgie possède le caractère de la fête par sa nature même », car elle arrache l'individu de son rôle social pour « l'amener à l'être⁴⁵ ». Il qualifie la fête comme une réalité « qu'on ne peut pas faire

43. Josef PIEPER, *Le Loisir, fondement de la culture* (1948), traduit par Pierre Blanc, Genève, Ad Solem, 2007, p. 45 [Musse und Kult, dans ID., *Werke*, vol. 6, 1999, p. 1-44, ici p. 2 : « Muße ist eine Gestalt jenes Schweigens, das eine Voraussetzung ist für das Vernehmen von Wirklichkeit : nur der Schweigende hört ; und wer nicht schweigt, hört nicht. Solches Schweigen ist nicht stumpfe Lautlosigkeit, nicht totes Verstummen ; es bedeutet vielmehr, daß der dem Seienden von Natur zugeordneten und ent-,sprechenden“ Antwortkraft der Seele nicht ins Wort gefallen werde. Muße ist die Haltung des empfangenden Vernehmens, der anschauenden, Kontemplative Versenkung in das Seiende. »]

44. *Ibid.*, p. 63 et 64 [p. 37 : « Das „Gottes-Lob“, die Preisung des Schöpfers eben dieser Welt » ; p. 37 : « ihre letzte innere Ermöglichung und Rechtfertigung empfängt sie aus der Einwurzelung in der kultischen Feier ».] Voir Josef PIEPER, *Dire oui au monde. Une théorie de la fête* (1963), traduit par Fabrice Hadjadj et Jean Granier, Paris, Salvator, 2022 [Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, dans *Werke*, 1999, vol. 6, p. 217-285]. Joseph Ratzinger se réfère explicitement à cet ouvrage dans *Au commencement, Dieu créa le Ciel et la Terre*, p. 46-47, 90 [p. 43].

45. Joseph RATZINGER, « Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier » (1978), dans ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 11 : *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, 2008, 2014⁴, p. 382-395, ici p. 384 : « Liturgie hat ihrem Wesen nach den Charakter des Festes » ; p. 385 : « zum Sein bringen ». La référence à Pieper se trouve dans la note 2.

soi-même mais seulement recevoir⁴⁶ ». Recevoir, voilà qui est au cœur de la transmission de la tradition, tout particulièrement de la Parole révélée. Elle trouve sa source dans la réceptivité de notre condition de créatures. Le théologien allemand précise ainsi sa pensée centrale : « La liturgie, en tant que célébration, transcende le champ de ce qui est possible et faisable ; elle mène au champ du donné, du vivant qui nous est donné⁴⁷. »

La régénération de la foi chrétienne, par l'annonce de la Parole, ne peut advenir qu'à l'intérieur d'une culture où dominant le silence et l'écoute. Dans le loisir, l'homme n'est pas aux manettes de son existence : il accepte de se recevoir d'un autre que lui-même ; il consent à être une créature. Cette régénération présuppose donc l'existence de lieux qui favorisent le silence (songeons à l'actuelle redécouverte de la nature, du beau, à une certaine recherche désintéressée de la vérité), mais aussi de lieux consacrés au culte et à l'annonce de la Parole. Il faut expérimenter le silence pour en goûter les bienfaits puis transmettre au monde l'importance capitale de l'inutilité toute sacrée du réel, et tout particulièrement de l'être humain. Celui-ci a une valeur intrinsèque du simple fait qu'il est, avant même de se manifester comme être de raison et d'action.

Le silence, souligne Max Picard, le philosophe, « restitue aux choses leur intégralité en les enlevant au monde de l'utile, à sa fragmentation et en les replaçant dans le monde de l'existence intégrale. Il donne aux choses de l'inutilité sacrée, car c'est bien ce qu'est le silence : inutilité sacrée⁴⁸ ». C'est dans cette inutilité sacrée que la Parole vivifiante fait entrer aussi bien celui qui l'annonce que celui qui l'écoute, pour découvrir la relation d'amour avec le Créateur qui ne cesse de dire qu'il est prodigieux que je sois : « C'est bon que tu existes⁴⁹ ! »

46. ID., « Warum ich noch in der Kirche bin » (1971), dans *Gesammelte Schriften*, vol. 8/2 : *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, 2010, p. 1179-1185, ici p. 1183 : « die Wirklichkeit des Festes, das man nicht selber machen kann, sondern nur empfangen kann ».

47. ID., « Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier », p. 387-388 : « Liturgie als Fest überschreitet den Bereich des Machbaren und Gemachten ; sie führt in den Bereich des Gegebenen, des Lebendigen, das sich uns übereignet. ».

48. Max PICARD, *Le Monde du silence* (1948), traduit par Jean-Jacques Anstett, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 5 [Die Welt des Schweigens, Frankfurt am Main, Fischer, 1959, p. 11 : « Es macht die Dinge wieder ganz, indem es sie von der Welt des zersplitternden Nutzens in die Welt des ganzen Daseins zurücknimmt. Es gibt den Dingen von der heiligen Nutzlosigkeit, denn das ist das Schweigen selber : heilige Nutzlosigkeit. »]

49. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 55 [p. 314 : « gut, das du auf der Welt bist ! »]

4. Une éthique des vertus

Consentir à l'état de créature, c'est, pour le sujet, reconnaître qu'il n'est pas à l'origine du réel, qu'il ne le façonne pas, mais il l'accueille, il se laisse enseigner par lui, y compris pour mener une existence véritablement humaine, épanouie. C'est dans cette optique que Josef Pieper cherche à réactualiser une éthique des vertus opposée à la conception bourgeoise de la vertu au XIX^e siècle et à l'éthique kantienne des lois et des devoirs, ainsi qu'à l'éthique utilitariste. Il souligne que « l'éthique idéaliste du siècle dernier [le XIX^e siècle] a oublié et nié dans une large mesure le fait que la morale est déterminée par la réalité⁵⁰ », car elle se caractérise par une approche volontariste qui repose sur le dualisme entre la nature et la volonté, à laquelle volonté sont octroyées une primauté et une indépendance à l'égard de tout donné, à commencer par la condition de créature. « Qui veut connaître et faire le bien doit tourner son regard vers le monde objectif de l'être. Non vers le propre "sentiment", non vers la "conscience", non vers "les valeurs", non vers des "idéaux" et "modèles" érigés de sa propre autorité. Il doit faire abstraction de son acte propre et regarder la réalité. » Le philosophe de Münster précise que « le bien est ce qui est conforme à la réalité objective⁵¹ » que le sujet saisit par la raison.

Le devoir est justifié par la reconnaissance et le consentement à la nature même de l'homme, qui l'oriente à devenir plus pleinement lui-même. Il doit développer les capacités propres à sa nature d'animal rationnel politique. Les vertus sont l'expression de son orientation fondamentale vers son accomplissement relatif à sa nature : « C'est dans cette reconnaissance de l'inclination naturelle de l'être que toute vertu a son fondement⁵². » Pieper fonde ce devoir non seulement dans la nature humaine, mais ultimement dans la condition de créature, c'est-à-dire d'être voulu par le Créateur. C'est ainsi que l'éthique des vertus s'insère dans une vision cosmique, voire divine :

50. ID., *La Réalité et le Bien* (1931) suivi de *De la vérité des choses* (1948), traduit par Jean Granier, Paris, Téqui, 2019, p. 92 [Die Wirklichkeit und das Gute et Wahrheit der Dinge dans *Werke*, 2007, vol. 5, p. 48-98 et p. 99-179, ici p. 96 : « Die idealistische Ethik des letzten Jahrhunderts hat weithin die Wirklichkeitsbestimmtheit des Sittlichen vergessen und geleugnet. »]

51. *Ibid.*, p. 27 et p. 29 [p. 48-49 : « Wer das Gute wissen und tun will, der muß seinen Blick richten auf die gegenständliche Seinswelt. Nicht auf die eigene „Gesinnung“, nicht auf das „Gewissen“, nicht auf „die Werte“, nicht auf eigenmächtig gesetzte „Ideale“ und „Vorbilder“. Er muß absehen von seinem eigenen Akt und hinblicken auf die Wirklichkeit » ; p. 50 : « Das Gute ist das der gegenständlichen Wirklichkeit Gemäße. »]

52. *Ibid.*, p. 78 [p. 86 : « In dieser Anerkennung der naturhaften Seinsneigung gründet alle Tugend. »]

une vision qui implique un ordre précis où l'être humain est conçu de manière non mécanique et non réductionniste, mais ouvert à la totalité du réel, y compris à la transcendance.

Le philosophe de Münster fait œuvre de pionnier quant à l'analyse des vertus et de leur importance par rapport à l'actualisation plénière de la personne, et ce bien avant que la réflexion sur les vertus ne devienne un thème important, dès les années 1980, avec la parution de *Après la vertu* de MacIntyre⁵³. Il élabore une excellente synthèse philosophique des vertus cardinales et théologiques qu'il développe dans la tradition gréco-chrétienne, tout en les situant au niveau des défis contemporains. Je veux pour preuve de l'actualité de son regard que la rédaction des sept ouvrages sur chacune des vertus fondamentales n'est pas pensée comme un ensemble. Elle s'origine à partir d'un contexte historique précis : le courage (1934) – contre le régime hitlérien ; la prudence (1937) – contre une tradition casuistique trop poussée ; la justice (1953) – par opposition à la notion d'une priorité du juste sur le bien (ce qui correspond à l'actuel débat confrontant libéralisme et communautarisme) ; la tempérance (1939) – notamment au sujet de la curiosité ou du verbiage si bien décrits par Heidegger ; l'espérance (1935) – contre le désespoir historique et la fin de l'idéologie du progrès ; l'amour (1972) – face à la fausse conception qu'on a de lui et à la séparation entre *eros* et *agape* ; la croyance/la foi (1962) – face à sa négation par un discours rationaliste et scientiste voire face à un certain fidéisme. Benoît XVI se réfère régulièrement à ces ouvrages, comme, par exemple, dans ses écrits sur la foi et le danger du fidéisme, mais aussi dans ceux sur l'espérance en lien avec l'histoire ou avec la mort et l'immortalité⁵⁴. On retrouve un certain nombre d'intuitions du philosophe de Münster dans son encyclique *Sur l'espérance chrétienne* publié le 30 novembre 2007 et dans sa réflexion sur la théologie de l'histoire ; enfin, dans son encyclique *Dieu est amour* du 25 décembre

53. Voir Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale* (1981), traduit par Laurent Bury, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2006 [After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1984^{2e}].

54. Voir par exemple Joseph RATZINGER, « Über die Hoffnung. Ihre spirituelle Grundlagen aus der Sicht franziskanischer Theologie » (1984), dans ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 10 : *Auferstehung und ewiges Leben*, 2012, p. 412-428 où il se réfère souvent à Pieper : « Zur Theologie des Todes » (1973), dans ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 10, p. 296-309. « Eschatologie – Tod und ewiges Leben » (1977), dans ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 10, p. 31-276. Josef PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit* (1968), dans ID., *Werke*, vol. 5, 2007, p. 280-397 ; *Über die Sünde* (1977), dans ID., *Werke*, vol. 5, 2007, p. 207-279 ; *De la fin des temps* (1950) suivi de *Espérance et histoire* (1967), traduit par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2013 [Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung, dans ID., *Werke*, vol. 6, 1999, p. 286-374 ; *Hoffnung und Geschichte*, dans ID., *Werke*, vol. 6, 1999, p. 375-440].

2005. Il s'inspire également beaucoup des trois ouvrages de Pieper sur les vertus théologiques qu'il propose de développer au plan théologique et spirituel⁵⁵.

Conclusion

Josef Pieper, tout comme Joseph Ratzinger, cherche avidement à connaître et à transmettre la vérité, ainsi qu'à la confesser. Tous deux appellent à suivre sa conscience et à rendre témoignage à la vérité malgré les pressions du moment, notamment celles dues au relativisme et à la primauté accordée à l'*homo faber*. Dans une lettre à Heinrich Raskop écrite le jour de la prise de pouvoir de Hitler, le 31 mars 1933, Pieper explique à quoi sa tâche l'engage : « Vous savez où ma tâche me mène ; elle se rapporte avant tout au *théorique* et au *général* – à condition d'y trouver le fondement de l'action. [...] Notre ami Goethe dit que seul celui qui contemple la réalité aurait une "conscience", tandis que celui qui agit serait "sans conscience". Je considère que ma tâche consiste précisément à avoir et à être "conscience", c'est-à-dire à exposer, assurer, vérifier et "proclamer" les fondements théoriques des décisions morales⁵⁶. » Parce qu'il consent à se laisser saisir par la vérité, « à s'aligner en pensée et en paroles, sur ce qui est réel⁵⁷ », il se fait témoin de la conscience.

Comment ne pas reconnaître l'influence du philosophe de Münster quand Ratzinger écrit que le XXI^e siècle est face à « la tentation » de laisser se mettre en place une situation à la fois similaire et identique au régime nazi ? Il souligne, un quart de siècle après la fin de la Seconde Guerre mondiale, que « seul celui qui est aveugle, ou veut l'être par commodité, peut ne pas s'apercevoir que la menace totalitaire est un problème de notre temps. En ce sens, notre siècle est un siècle de la conscience. C'est la raison pour laquelle les hommes qui ont obéi à leur conscience et se sont fermement maintenus

55. Joseph RATZINGER, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, p. 403.

56. Lettre citée par Berthold WALD, « „Aktualisierung durch Enthistorisierung". Zu einem Brief von Josef Pieper an Gustav Gundlach aus der Zeit der NS-Diktatur », *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), p. 175-181, ici p. 179 : « Sie wissen, wo mich meine Aufgabe sehe, und daß sie sich vor allem auf das *Theoretische* und *Allgemeine* – allerdings sofern es Grundlage des Handelns ist – bezieht. [...] Unser Freund Goethe sagt, nur der Betrachtende habe „Gewissen“, und der Handelnde sei stets „gewissenlos“. Ich halte es gerade für meine Aufgabe „Gewissen“ zu haben und zu sein, d.h. die theoretischen Fundamente für sittliche Entscheidungen bloßzulegen, zu sichern, zu prüfen, zu „verkünden“. »

57. Josef PIEPER, *Abus de langage, abus de pouvoir*, p. 20 [p. 138 : « Schließlich heißt Wahrheit nichts anderes als Bezug zur Realität. »]

du côté de la liberté de la conscience contre la "libération" totalitaire nous interpellent aujourd'hui d'une manière tout à fait nouvelle⁵⁸ ». Assurément, Ratzinger et Pieper sont des témoins pour nous aujourd'hui.

Bernard N. SCHUMACHER

58. Joseph RATZINGER, « La conscience dans le temps », p. 224 [p. 683 : « Nur der blind ist oder aus Bequemlichkeit sein will, kann übersehen, dass die Drohung des Totalitären eine Frage unserer Stunde ist. Und insofern ist dies eine Stunde des Gewissens. Deshalb gehen uns die Männer, die damals im Gehorsam gegen das Gewissen bei der Freiheit des Gewissens gegen die totalitäre „Befreiung“ ausgehalten haben, heute wieder ganz neu an. »]

L'intelligence artificielle (« IA ») est une réalité qui pénètre toujours davantage d'aspects de notre vie individuelle et sociale¹. Comment estimer ce phénomène à sa juste valeur ? Pour essayer de répondre à cette question, il nous faut comprendre au préalable ce qu'est l'IA.

Une première conception, relativement neutre, est la suivante : l'IA est l'ensemble des efforts entrepris pour faire faire à des machines ce que l'homme fait par son intelligence.

Cette conception est encore trop générale, car de fait elle s'applique à toute machine conçue par l'homme. L'homme conçoit et produit des machines pour que celles-ci l'aident dans ses propres activités, pour que la machine exécute ce que fait l'homme, mais de manière plus efficace. C'est pour cela que l'homme peut faire ce que fait la machine, même s'il le fera d'une manière beaucoup plus lente ou faible et atteindra des résultats inférieurs. Chaque homme qui fait ce que fait une machine, le fait normalement avec concentration et intelligence – deux attributs qui, à première vue, semblent faire défaut aux machines. C'est précisément ce manque que l'IA voudrait compenser : elle a pour but de fournir aux machines ces attributs. La première conception que nous venons d'esquisser demande donc cette précision : les « machines » mentionnées sont des ordinateurs digitaux, et l'intelligence qui sert pour ainsi dire de mesure est l'intelligence humaine telle qu'elle se manifeste, par exemple, dans l'usage communicatif du langage.

L'IA a une histoire relativement longue². Elle commence avec les contributions de Alan Matison Turing (1912-1954) et se poursuit jusqu'à nos jours. Le terme d'« IA » utilisé pour désigner les efforts susmentionnés a été introduit dans la seconde moitié des années 1950. Tandis qu'au début cette expression n'était connue que d'un petit nombre de spécialistes, elle est

1. Je remercie Patrick Edgar Holzer pour ses commentaires sur les versions préliminaires du présent article.

2. Cf. le livre devenu classique sur l'histoire de l'IA : Nils J. NILSSON, *The Quest for Artificial Intelligence. A History of Ideas and Achievements*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

désormais fermement établie dans la culture contemporaine. Cela ne signifie pourtant pas qu'elle soit toujours bien comprise – bien au contraire.

L'IA, héritière de cette histoire, réussit-elle à équiper des ordinateurs d'intelligence et de pensée? Pour répondre de manière sensée à cette question, il convient d'approfondir, d'une part, comment fonctionne un ordinateur digital et, d'autre part, ce qui caractérise l'intelligence humaine. Dans la première partie de cette étude, nous allons présenter successivement les contributions de Turing (1), les anthropologies fonctionnalistes qu'elles ont inspirées (2), le développement ultérieur de l'IA (3) et certains jugements contemporains portés sur les succès obtenus et sur le développement d'une intelligence surhumaine (4). Dans la deuxième partie de cette étude, qui se veut une réflexion philosophique sur l'IA, nous allons présenter les distinctions introduites dans la discussion contemporaine par Franz Brentano ainsi que l'argument de la « pièce chinoise » de John Searle (5). Nous terminerons en tirant quelques conclusions (6).

1. *Les contributions de Alan Matison Turing*

En ce qui concerne l'IA, Turing est connu pour les trois contributions suivantes :

(1) Sur le plan théorique, en 1937³, Turing propose une machine abstraite comme concrétisation du concept de calculabilité. Cette machine est connue aujourd'hui sous le nom de « machine de Turing » (« MT »). L'importance de ce concept se fonde sur le fait que tous les ordinateurs digitaux que nous utilisons aujourd'hui sont des réalisations (limitées) de la MT.

(2) Sur le plan pratique, pendant la Seconde Guerre mondiale, Turing joue un rôle important dans le déchiffrement, par les Alliés, de messages radio allemands. Après la guerre, il participe au développement des premiers ordinateurs digitaux à base de tubes électroniques. Ces succès le convainquent de l'extrême utilité pratique du concept de la MT.

(3) Sur le plan des idées directrices, en 1950⁴, il propose le projet de construire une machine qui sache penser, ce qu'il estime réalisable dans un laps de cinquante ans. Sa proposition inclut un test concret pour décider si une machine est pensante ou non. Ce test est connu aujourd'hui sous le nom

3. Alan M. TURING « On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem », dans *Proceedings of the London Mathematical Society, Second Series* 42 (1937), p. 230–265.

4. Alan M. TURING, « Computing Machinery and Intelligence », dans *Mind* 59 (1950), p. 433–460.

de « test de Turing » (« TT »). Le TT a influencé des générations de chercheurs et de penseurs dans le domaine de l'IA.

Avant de traiter la MT proprement dite (1.2), nous allons en présenter le concept par le biais d'un jeu inventé par Joseph Weizenbaum (1.1), puis nous aborderons les concepts de la MT universelle (1.3) et du TT (1.4). Nous verrons ensuite la manière dont Turing répond aux objections s'opposant à la possibilité de machines pensantes (1.5) et les moyens qu'il propose pour rendre les MT capables d'apprendre (1.6). Enfin, nous formulerons une brève synthèse (1.7).

1.1. *Le jeu de Joseph Weizenbaum*

Dans son article de 1937, Turing définit ce que fait un ordinateur digital. Une des manières d'en acquérir une connaissance concrète est de jouer un jeu déterminé et de réfléchir sur ce que nous faisons en le jouant. La forme concrète de ce jeu a été inventée et présentée par Joseph Weizenbaum (1923–2008)⁵.

Pour ce jeu, nous avons besoin des choses suivantes :

- un rouleau de papier de toilette,
- un dé dont les six côtés sont numérotés de 1 à 6,
- des pièces de deux couleurs différentes – les couleurs doivent être faciles à reconnaître, afin qu'il n'y ait aucun doute sur la couleur d'une pièce donnée.

Comme tout autre jeu, celui-ci a aussi des règles qui déterminent ce que les participants doivent faire avec les choses mentionnées. Ce jeu requiert un seul participant.

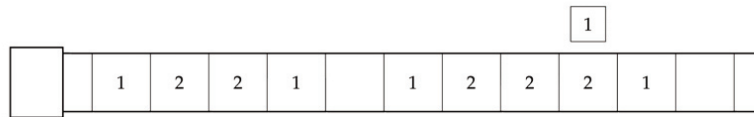
Voici les règles du jeu :

(1) Tout d'abord, il faut établir la configuration de départ : on met le rouleau sur la table et on déploie onze ou douze coupons, de gauche à droite. Chaque coupon peut contenir au maximum une pièce. Pour commencer le jeu, on dispose, de gauche à droite : une pièce de la première couleur sur le premier coupon, deux pièces de la deuxième couleur sur les deux coupons qui suivent, après une pièce de la première couleur ; le prochain coupon reste vide, et sur les coupons suivants on met une pièce de la première couleur, trois de la deuxième, et une de la première couleur. Les autres coupons

5. Cf. Joseph WEIZENBAUM, *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*, Freeman, San Francisco, 1976, p. 51–60.

restent vides. Le dé est placé immédiatement en dessus de la deuxième pièce à droite; son côté supérieur montre le numéro 1.

La configuration initiale est donc la suivante:



(2) Une fois cette configuration initiale établie, le joueur procède à la transformer. La position du dé indique le coupon sur lequel il fixe son attention: c'est le coupon immédiatement en dessous du dé. Il aura besoin de déterminer si le coupon est occupé ou non et, s'il est occupé, la couleur de la pièce qu'il occupe. Il faut aussi qu'il sache quel est le numéro sur la face supérieure du dé. Selon les règles, il aura à manipuler le contenu dudit coupon en retirant ou en plaçant une pièce; il aura à manipuler le dé en changeant le numéro visible sur sa face supérieure et en le déplaçant d'un coupon vers la droite ou vers la gauche.

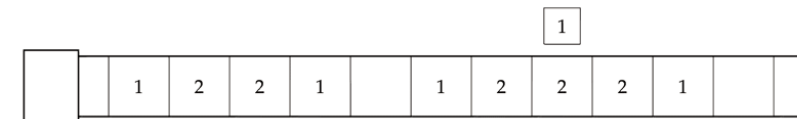
Toutes ces actions sont à exécuter selon des règles présentées sous forme de tableau. Elles sont codées numériquement de la façon suivante:

- a) les faces du dé sont codées de « 1 » à « 6 »; la face « 0 » indique la fin du jeu;
- b) les pièces sont codées selon leur couleur; celles de la première couleur par « 1 », celles de la deuxième par « 2 »; « 0 » désigne l'absence de pièce dans le coupon indiqué;
- c) le déplacement du dé d'un coupon vers le côté gauche est codé par « 1 », celui vers la droite par « 2 ».

Le tableau est divisé verticalement en deux parts: à gauche se trouve la description de la situation, à droite ce que le joueur doit faire. À gauche on trouve donc la condition (le cas), à droite ce qu'on doit faire dans ce cas: « Si la surface supérieure du dé montre le numéro a et le coupon en dessous du dé contient une pièce du type b , faites de sorte que la pièce contenue par le coupon soit du type c , que la face supérieure du dé montre le numéro d et déplacez le dé d'un coupon dans la direction e ! ».

a dé	b pièce	c pièce	d dé	e déplacement
1	0	2	3	1
1	1	0	2	1
1	2	2	1	1
2	0	0	2	1
2	1	0	3	1
2	2	0	5	2
3	0	0	3	1
3	1	0	4	2
3	2	0	5	2
4	0	0	4	2
4	1	1	1	2
4	2	2	6	1
5	0	0	5	2
5	1	1	1	2
5	2	2	1	1
6	0	1	0	2
6	1	1	0	2
6	2	2	3	1

(3) Le jeu est donc joué en appliquant la règle décrite ci-dessus. Dans un premier temps, la configuration initiale est transformée en tenant compte de la face supérieure du dé (« 1 ») et de la pièce qui se trouve en dessous du dé (« 2 »); selon le tableau ci-dessus, il faut laisser la pièce comme elle est, laisser le dé dans la position « 1 » et le déplacer d'un coupon vers la gauche. Le résultat est donc le suivant:



(4) Le jeu est donc joué en appliquant la même règle au résultat de l'application précédente. Cette application répétée s'appelle « application récursive de la règle ».

(5) Le jeu est fini quand – selon la règle – le dé montrera sur sa surface supérieure le numéro « 0 » (ce qui n'est pas possible car le dé n'a que six faces).

Il est tout à fait possible de jouer à ce jeu d'une manière purement mentale, en s'imaginant les pièces et les mouvements. En vue d'une meilleure saisie du jeu, il est toutefois beaucoup plus profitable de le jouer réellement. À ce point, il serait donc bien d'interrompre la lecture, de se procurer les matériaux du jeu et de le jouer selon la description qui vient d'être donnée.

De quel type de jeu s'agit-il ?

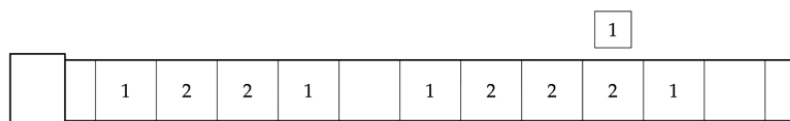
Bien qu'il comporte l'utilisation d'un dé, il ne s'agit pas d'un jeu de hasard. Au contraire : chaque mouvement est déterminé d'avance. Si l'on commence avec une configuration déterminée, le jeu finit – s'il est joué selon les règles – avec une configuration précise. Pour chaque configuration initiale, il est possible de prédire avec précision la configuration finale. Si l'on observait des divergences, cela serait le signe que le jeu n'a pas été joué strictement selon les règles.

Que faisons-nous en jouant ce jeu ?

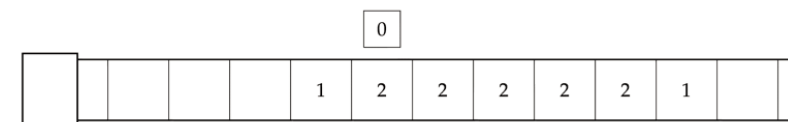
Nous identifions les coupons, le dé, sa position, le numéro sur sa surface supérieure et la pièce contenue dans le coupon en dessous du dé. Et, selon les règles, nous changeons ladite pièce, le chiffre indiqué sur la surface supérieure du dé et sa position. Donc nous identifions et nous changeons les matériaux du jeu. Pour jouer le jeu avec succès, il ne nous faut rien d'autre. Des considérations supplémentaires sont strictement superflues.

Quel est le sens de ce jeu ?

Pour jouer le jeu, cela n'est pas important. Mais pour nous motiver à le jouer, cela peut faire une différence. Pour en comprendre le sens, nous devons comparer la configuration initiale du jeu avec sa configuration finale. La configuration initiale était :



Nous avons deux groupes de pièces de la couleur « 2 », entourés par des pièces de la couleur « 1 ». Après trente applications récursives des règles, nous atteignons la fin du jeu avec la configuration finale suivante :



Ici, nous voyons un seul groupe de pièces de couleur « 2 », entouré de pièces de couleur « 1 ». Le nombre des pièces de couleur « 2 » correspond au nombre des pièces de la même couleur contenues dans les deux groupes de la configuration initiale. En effet, le jeu a été conçu pour faire l'addition de deux nombres naturels, représentés par des groupes de pièces de couleur « 2 » et délimités par des pièces de couleur « 1 ». Notre configuration initiale représente donc les nombres « 2 » et « 3 », la configuration finale leur somme, le nombre « 5 ». Si l'on choisit des configurations initiales correspondantes, le jeu produira la somme de deux nombres naturels arbitraires en un nombre fini de coups (c'est-à-dire d'applications récursives des règles du jeu).

Pour notre réflexion sur l'IA, il est important de remarquer que l'on peut jouer le jeu correctement et avec succès sans en connaître le sens. Savoir reconnaître les matériaux du jeu et les manipuler selon ses règles est complètement différent de la connaissance des raisons pour lesquelles les règles sont formulées comme elles le sont. Cette dernière connaissance est beaucoup plus difficile à définir que le jeu lui-même.

1.2. La machine de Turing

La MT est comme une généralisation du jeu de Weizenbaum⁶ :

(1) Au lieu d'un rouleau de papier de toilette, la MT comporte une bande de papier, divisée par des lignes verticales qui divisent la bande en une suite de carrés. Chacun peut contenir un signe. La bande est illimitée dans les deux directions ; cela signifie que si la machine atteint un bout de la bande, il faut rallonger la bande pour obtenir le nombre de carrés nécessaires. Au besoin, il faudra répéter ce procédé.

6. En réalité, le jeu de Weizenbaum est une version simplifiée et limitée de la MT.

(2) Le dé qui marque un coupon est remplacé par une « tête de lecture » qui prend en considération un seul carré de la bande. Le mouvement d'un carré vers la droite ou vers la gauche peut être réalisé par un mouvement de la tête ou par un mouvement correspondant de la bande.

(3) Les six faces du dé sont remplacées par un nombre arbitrairement grand, mais fini, d'états. Ces « états de la machine » sont distingués par des codes arbitraires et uniques (en chiffres ou lettres).

(4) Les pièces de couleurs différentes sont remplacées par des signes imprimés sur la bande. Chaque carré peut recevoir un seul signe. Ces signes individuels appartiennent à des types bien distinguables. Il est important que les types soient suffisamment différents les uns des autres pour que la machine puisse faire une identification du type sans erreurs ni doutes. C'est pour cela qu'il est recommandable d'utiliser un nombre restreint de types.

Il est important de rappeler que même si l'on parle de « signes » imprimés sur la bande, ces signes n'ont aucun sens, aucune signification pour la MT, sauf celle d'être attribuables à un type de signe qui figure dans le « tableau de la machine » qui en détermine les règles de transformation.

Les règles de fonctionnement de la MT sont strictement analogues à celle du jeu de Weizenbaum :

(1) D'abord, il faut établir une configuration de départ : il faut remplir la bande de la MT, positionner la tête de lecture sur un carré, et déterminer le code de l'état initial de la machine ainsi que celui de l'état d'arrêt.

(2) Il faut déterminer les règles de transformation. La tête de lecture peut (a) déterminer si le carré sur lequel elle est positionnée contient un signe, et si cela est le cas, de quel type de signe il s'agit; (b) effacer ce signe et en imprimer un autre à sa place; (c) se déplacer d'un carré vers la gauche ou la droite (ou, ce qui revient au même, déplacer la bande d'un carré).

Le « tableau de la machine » a la même structure et la même fonction pour la MT que le tableau du jeu pour le jeu de Weizenbaum (voir section 1.1 du présent article). Il indique le procédé à suivre pour chaque transformation : en dépendance de l'état de la machine (colonne *a*) et du signe sous la tête de lecture (colonne *b*), le tableau détermine le changement du signe sous la tête (colonne *c*), le nouvel état de la machine (colonne *d*) et la direction du déplacement d'un carré (colonne *e*).

(3) Maintenant, il faut appliquer ces règles de transformation de manière récursive jusqu'à ce que le code de l'état d'arrêt de la machine soit rejoint. En certains cas, la machine n'atteindra jamais l'état d'arrêt et la récursion ne se terminera pas en un temps fini.

C'est ainsi que nous obtenons le concept de la MT. Il s'agit d'une machine qui est capable de transformer les « signes » imprimés sur sa bande sans tenir compte de la signification de ces signes.

Le sens de ce concept pour la réflexion sur l'IA dérive du fait qu'il est possible de munir les « signes » présents sur la bande d'une MT d'une signification bien précise. Cette signification ne provient pas de la machine ou de son fonctionnement, mais est un ajout de la part des hommes qui conçoivent ou utilisent la machine. C'est ainsi que nous avons procédé dans le cas du jeu de Weizenbaum : nous avons interprété les pièces de couleur « 2 » comme des unités aidant à représenter un nombre naturel délimité par des pièces de couleur « 1 » jouant le rôle de signes auxiliaires. C'est grâce à cette interprétation que nous avons reconnu dans le jeu de Weizenbaum une calculatrice qui sert à l'addition de deux nombres naturels.

D'une manière analogue, Turing interprète certains des signes sur la bande de la MT comme représentant des chiffres, et d'autres comme des signes auxiliaires. Tandis que le jeu de Weizenbaum a un tableau fixe, le tableau de la machine d'une MT peut être changé, comme nous le verrons plus bas en traitant le concept de la MT universelle (« MTU »). Ainsi, il est possible de développer des tableaux différents pour des opérations mathématiques diverses.

Cette possibilité d'avoir des tableaux différents est à l'origine du concept de la MT. Turing l'a conçue comme analyse et formalisation des actions de quelqu'un qui résout un calcul mathématique complexe par écrit. On y distingue les actions extérieurement observables – lire, effacer, écrire un signe – et les états mentaux différents dans l'application des règles du calcul écrit. Dans la MT, les actions du premier type sont exécutées par la tête de lecture, tandis que les états mentaux et leur séquence sont représentés par le tableau de la machine. Pour résoudre différents types de problèmes mathématiques, il faudra des tableaux différents.

Qui résout un calcul mathématique complexe par écrit a besoin de noter des résultats intermédiaires. Pour cette raison, Turing utilise seulement chaque deuxième carré de la bande de la MT pour le résultat du calcul – il nomme ces carrés les « carrés F »; les autres carrés sont réservés aux résultats intermédiaires pour lesquels il utilise des signes auxiliaires.

1.3. *La machine de Turing universelle et le concept de la calculabilité*

Dans son article de 1937, Turing montre qu'il est possible d'établir une description standard du contenu du tableau d'une MT particulière en forme d'une séquence de symboles. Cette séquence descriptive de la MT en question pourrait être imprimée sur les carrés F d'une autre MT.

De plus, Turing donne la description d'une MT qu'il nomme « universelle » (« MTU »): si la MTU contient dans une partie bien définie de sa bande la description standard d'une MT particulière, elle exécutera exactement les mêmes opérations que la MT particulière décrite. Il est évident que pour faire cela, elle emploiera plus de pas (et donc plus de temps) que la MT décrite; mais le résultat sera exactement le même. C'est ainsi que la MTU est capable d'émuler toute MT particulière: elle est capable d'exécuter tous les calculs pour lesquels il est possible de dresser un tableau. Turing établit le concept d'un « programme » échangeable de la manière suivante: si le tableau d'une MT particulière est imprimé de manière codée sur les carrés F d'une MTU, celle-ci « se comportera » comme le ferait la MT particulière en question; si ce tableau est remplacé par celui d'une autre MT particulière, la MTU « agira » exactement comme cette autre MT particulière. C'est ainsi que la MTU « programmable » est beaucoup plus flexible qu'une MT à tableau fixe.

Cet aspect universel de la MTU est renforcé par le fait que Turing est convaincu que la MT est une formalisation univoque adéquate du concept intuitif de la calculabilité – c'est le contenu de la thèse d'Alonzo Church (1903-1995) et d'Alan Turing (« Church-Turing thesis »). Cette thèse implique que pour tout ce qui est calculable, il est possible de dresser le tableau de la MT correspondante. Pour rendre sa thèse plus plausible, Turing montre qu'il est possible d'établir des tableaux pour beaucoup de nombres que nous considérons intuitivement comme étant calculables.

1.4. *Le test de Turing*

Passons à l'article de Turing de 1950. Cet article entend répondre à la question suivante: « Des machines peuvent-elles penser? » Selon Turing, cette question doit être précisée pour pouvoir recevoir une réponse sérieuse.

Pour ce faire, il la remplace par un « jeu d'imitation ». Un homme *A* et une femme *B* se trouvent dans une pièce; un interrogateur *C* se trouve dans une autre pièce; les deux pièces sont reliées par des téléscripteurs. L'interrogateur interroge les deux personnes dans l'autre pièce, qu'il connaît sous les pseudonymes *X* et *Y*, et sa tâche est de découvrir si *X* est *A* ou *B*. Dans cette tâche il est aidé par la *B*, tandis que *A* essaie de l'induire en erreur.

Turing propose de jouer ce jeu en faisant jouer le rôle de *A* à une machine. *C* fera-t-il davantage d'identifications erronées dans cette configuration du jeu qu'auparavant? C'est alors cette question qui doit remplacer la question antérieure: « Des machines peuvent-elles penser? »

Selon Turing, ce jeu a le grand avantage de séparer les capacités physiques et intellectuelles d'un système. Ce serait un effort superflu de vouloir rendre des machines pensantes plus « humaines » en les enveloppant de « chair artificielle ». Par la méthode de l'interrogation, la discussion peut toucher tous les aspects intellectuellement intéressants sans être distraite par des superficialités esthétiques et physiques.

Il est nécessaire de préciser le type de machine à laquelle on veut faire jouer le rôle de *A* dans le jeu d'imitation proposé. Face aux difficultés de définir un critère clair, Turing propose d'en restreindre la gamme aux ordinateurs digitaux. On pourrait croire que cette limitation est trop restrictive, mais cela n'est le cas que si – contrairement à ses attentes – ces ordinateurs s'avèrent être incapables de jouer le jeu avec succès.

Turing introduit la notion d'ordinateur digital en affirmant « que ces machines devraient exécuter toutes les opérations qui pourraient être exécutées par un calculateur humain⁷ ». Il est composé d'une mémoire potentiellement illimitée, d'une tête de lecture et d'un programme, c'est-à-dire d'instructions pour les actions de la tête de lecture qui occupent une partie de la mémoire. Il s'agit donc d'une réalisation de la MT⁸.

Turing souligne que cette idée est indépendante de ses réalisations concrètes. Ainsi, Charles Babbage (1791-1871) avait conçu une machine entièrement mécanique qui aurait suffi à être considérée comme réalisation d'une MT. Cela montre que le concept d'un ordinateur digital est indépendant de sa réalisation concrète, spécialement d'une réalisation qui impliquerait l'usage de l'électricité – même s'il reste vrai qu'une machine mécanique ne pourrait jamais atteindre la vitesse d'une machine électrique. Pour obtenir une machine « digitale », il suffit qu'elle soit capable d'états suffisamment discrets ou distincts – leur réalisation concrète restant sans importance.

7. Alan M. TURING, « Computing Machinery and Intelligence », p. 436.

8. On rencontre parfois l'opinion que l'essence d'un ordinateur digital résiderait dans le fait que sa mémoire ne saurait représenter que deux signes : « 0 » et « 1 ». Ceci n'est pas le cas. Comme nous le tenons de la spécification de la MT, il y a deux conditions pour les signes figurant sur la bande : (1) les types de signes doivent être clairement distinguibles ; et (2) leur nombre doit être fini. Le jeu de Weizenbaum, par exemple, utilise trois types de signes, et non pas seulement deux.

Turing souligne en outre l'universalité des ordinateurs digitaux : ils sont à même d'imiter tout autre machine à états discrets, s'ils sont munis d'un programme correspondant. Il en découle que tous les ordinateurs digitaux sont – de ce point de vue – équivalents. C'est ainsi que Turing réintroduit le concept de la MTU dans la discussion concernant l'IA.

Avec ces précisions, Turing reformule la question centrale de son article de 1950 de la manière suivante : « Considérons un ordinateur digital particulier *C*. Est-il vrai qu'en modifiant cet ordinateur avec une mémoire adéquate, en augmentant sa vitesse de manière correspondante, et en le dotant d'un programme convenable, *C* peut être rendu capable de jouer dans le jeu d'imitation le rôle de *A* de manière satisfaisante, si le rôle de *B* est joué par un homme?⁹ » C'est cette question qui sera discutée ci-après sous le nom de « test de Turing » (« TT »).

Turing est convaincu que « dans environ cinquante ans, il sera possible de programmer des ordinateurs avec une capacité de mémoire d'environ 10⁹ pour leur faire jouer le jeu d'imitation si bien qu'un interrogateur moyen n'aura pas plus de soixante-dix pour cent de chance de faire la bonne identification après une interrogation de cinq minutes¹⁰. »

1.5. Objections

Turing discute plusieurs objections s'opposant à la possibilité de machines pensantes ; certaines d'entre elles ont encore leur poids aujourd'hui.

(1) L'objection *mathématique* a son origine dans le théorème d'incomplétude du logicien Kurt Gödel (1906-1978). Ce théorème exprime la découverte que tout système formel qui possède au moins la même complexité que l'arithmétique des nombres entiers contient des propositions vraies qui ne peuvent pas être déduites ni réfutées à partir des axiomes du système – ces propositions sont formellement indécidables. Puisqu'une MT est capable de résoudre des problèmes de l'arithmétique des entiers par un procédé purement formel, la découverte de Gödel vaut aussi pour elle. Il est donc possible de trouver des questions mathématiques très spécifiques auxquelles une MT ne pourra pas répondre correctement, tandis qu'un homme pourrait en principe trouver la réponse correcte.

Turing répond à cette objection que, dans ce cas, l'avantage de l'homme sur la MT est réel, mais que du côté de l'homme on ne trouve pas moins

d'imperfections, ce qui dévalorise cet avantage dans les applications pratiques du jeu d'imitation.

(2) En ce qui concerne l'objection qui considère la *conscience*, Turing cite Geoffrey Jefferson (1886-1961) : « Ce n'est pas avant qu'une machine soit capable d'écrire un sonnet ou de composer un concert à cause des pensées et des émotions ressenties et non pas par le hasard de combinaisons de symboles, que nous pourrions admettre que la machine égale le cerveau – c'est-à-dire, non pas seulement capable d'écrire, mais de savoir ce qu'elle a écrit. Aucun mécanisme ne pourrait sentir (et non pas seulement l'indiquer artificiellement, ce qui est un stratagème facile) du plaisir de ses succès, du chagrin si ses fusibles grillent, se réchauffer par la flatterie, se sentir malheureux à cause de ses fautes, être charmé par le sexe, être furieux ou déprimé s'il ne peut pas atteindre ce qu'il veut¹¹. »

En répondant à cette objection, Turing relève que selon « la version la plus extrême de ce point de vue, la seule manière par laquelle on pourrait être sûr qu'une machine pense, est d'*être* la machine et de se sentir penser¹² ». Cela correspondrait au solipsisme, c'est-à-dire à la position philosophique que la seule pensée de laquelle nous sommes vraiment sûrs serait la nôtre. Puisque peu de gens voudraient adopter un tel point de vue, Turing pense que Jefferson, et ceux qui pensent comme lui, accepteraient le jeu d'imitation comme test valide, parce que l'interrogateur peut poser des questions sur l'interprétation adéquate d'une œuvre d'art.

Une question liée à celle de la conscience est de savoir si une machine pourrait être le sujet de sa propre pensée ; pour une réponse positive, il faudrait montrer qu'une machine peut penser à quelque chose. Selon Turing, cela est le cas « au moins pour les gens qui travaillent avec elle » ; si une machine « essaie de trouver une solution de l'équation $x^2 - 40x - 11 = 0$, on est tenté de décrire cette équation comme une partie du contenu de la machine en ce moment¹³ » ; en ce sens, la machine peut penser à elle-même, par exemple pour améliorer sa propre programmation.

(3) Dans sa description de la machine de Charles Babbage, Ada Lovelace (1815-1852) affirme que la machine n'exécute que ce que nous lui ordonnons de faire et qu'elle n'est donc pas à l'origine de quoi que ce soit. Il n'y aurait donc pas de nouveautés ou de surprises dans ce que fait la machine.

9. Alan M. TURING, « Computing Machinery and Intelligence », p. 442.

10. *Ibid.*

11. Alan M. TURING, « Computing Machinery and Intelligence », p. 445-446 cite Geoffrey JEFFERSON, « The Mind of the Mechanical Man », dans *British Medical Journal*, 25 juin 1949.

12. Alan M. TURING, « Computing Machinery and Intelligence », p. 446.

13. *Ibid.*, p. 449.

Turing répond que, de fait, les ordinateurs avec lesquels il travaille le surprennent souvent, surtout parce que, en écrivant un programme, il n'investit pas son énergie à prédire avec précision le comportement de la machine, mais préfère une attitude plus « expérimentale ». D'abord il écrit le programme et, ensuite, il observe comment la machine se comporte en l'exécutant. Une estimation approximative des résultats est suffisante, si on est prêt à se laisser surprendre par ces derniers. De plus, Turing renvoie à ses projets visant à rendre des machines capables d'apprendre¹⁴, ce qui les rendrait en même temps capables de développer leurs capacités de manière imprévisible.

(4) Selon une autre objection, le système nerveux n'est pas une machine à états discrets et ne pourrait donc pas être imité par une telle machine de manière satisfaisante.

Turing concède qu'il y a une différence essentielle entre les machines à états discrets et les autres (les « machines continues »), mais il maintient que si l'on admet le TT, l'interrogateur ne peut pas en tirer un avantage pratique car le type de réponse d'une machine continue est connu et que la MT peut donner une réponse de ce type.

(5) Selon une autre objection encore, il n'est pas possible de fixer d'emblée un ensemble de règles formelles précises selon lesquelles quelqu'un devrait se conduire. Cela n'est même pas possible pour un segment spécifique très restreint des activités humaines possibles.

Dans sa réponse, Turing opère un distinguo entre les règles de conduite qui peuvent être suivies consciemment et les règles de comportement qui déterminent le comportement d'un système même inconscient. Même s'il admet qu'on ne peut pas fixer les règles de conduite de manière exhaustive, cela n'exclut pas l'existence de règles de comportement comme on en trouve dans une MT. Et il montre que l'observation du comportement d'un système (dans son exemple d'une MT avec un tableau relativement simple) ne permet pas nécessairement de trouver ces règles et donc de prédire le comportement du système en cause avec précision.

1.6. Des machines capables d'apprendre

Pourquoi Turing a-t-il investi tant d'énergie à répondre à ces objections ? Parce qu'il « n'a pas d'arguments positifs très convaincants pour soutenir son point de vue¹⁵ ». Quels sont ses arguments ?

14. Cf. *ibid.*, paragraphe 1.6.

15. A. M. TURING, « Computing Machinery and Intelligence », p. 454.

En premier lieu, il nous offre des métaphores :

(1) La métaphore de la masse critique, par exemple : si un neutron entre dans une pile atomique de masse sous-critique, il cause une perturbation passagère qui diminue vite ; mais s'il entre dans une pile de masse critique, il déclenche une réaction en chaîne. Turing compare la première situation à celle d'un esprit humain moyen : si l'on injecte une idée, il va répondre avec moins d'une idée, tandis qu'un esprit supérieur pourrait réagir dans une telle situation en développant tout un réseau d'idées. Tandis qu'une machine moyenne est soumise aux limitations mentionnées par Ada Lovelace, Turing voudrait obtenir une MT supérieure.

(2) Il utilise aussi l'analogie de la pelure d'oignon : parmi les activités du cerveau ou de l'esprit, nous trouvons des opérations mécaniques que nous pouvons éliminer, parce que par ce fait même elles ne correspondent pas à l'esprit ; avec ce qui reste nous pouvons recommencer le même procédé jusqu'à ce que nous trouvions ou bien l'esprit véritable ou bien que, après tout, l'esprit est mécanique. L'analogie de l'oignon, qui ne consiste qu'en des pelures analysables et éliminables les unes après les autres, laisse entendre que Turing espère que la deuxième possibilité sera la bonne.

Toutefois, les métaphores ne peuvent pas remplacer les arguments. Turing compare les premières à des « réitations qui tendent à produire la foi¹⁶ » ; la seule manière d'obtenir un résultat convaincant est d'exécuter le TT dans cinquante ans. Pendant ce temps, il est nécessaire d'augmenter la capacité des machines aux 10^9 requises et peut-être d'augmenter leur vitesse. Il ne sera pas très difficile d'obtenir cela dans le laps de temps proposé. Le problème principal est de trouver le programme qui rendra capable une MT de jouer au TT avec succès. Turing estime que, dans le meilleur des cas, le travail de soixante programmeurs pendant cinquante ans pourrait suffire pour développer un tel programme. C'est pourquoi il voudrait trouver une méthode plus efficace.

Puisque le but est « d'essayer d'imiter un esprit humain adulte, nous sommes obligés de beaucoup réfléchir au processus qui l'a amené à être dans l'état dans lequel il se trouve¹⁷ ». Turing distingue donc (a) l'état initial de l'esprit, (b) son éducation et (c) ses autres expériences. Le cerveau de l'enfant nouveau-né est probablement « comme un carnet qu'on achète chez le papeter. Plutôt peu de mécanisme et beaucoup de pages vides¹⁸ ». L'on pourrait

16. *Ibid.*, p. 455.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 456.

donc estimer qu'il serait relativement facile de programmer une MT correspondante, qu'il faudra successivement éduquer par un processus analogue à celui d'un enfant.

Pour trouver un « programme-enfant » qui ait une bonne capacité d'apprentissage, il faudra procéder de manière expérimentale : il faudra évaluer cette capacité de différents programmes, pour en choisir le meilleur quant au procédé ressemblant à celui de l'évolution, mais qui sera abrégé par l'intervention de l'intelligence naturelle de l'expérimentateur.

Quelle éducation devrait-on donner à une telle machine ? Puisqu'une MT n'a pas de corps humain, on ne pourra pas utiliser les mêmes méthodes qu'on utilise pour un enfant et on ne pourra pas l'envoyer à l'école. Elle aura donc besoin d'une éducation privée. L'interaction avec le tuteur requiert la possibilité d'une communication bidirectionnelle entre ce dernier et la machine.

(1) Il est possible de programmer la machine à recevoir des signaux de récompense (émotionnellement positifs) et de punition (émotionnellement négatifs) qui rendent la répétition de son comportement précédent plus ou moins probable. Mais ce procédé n'est pas très efficace pour l'enseignement ; souvent, il est préférable de communiquer avec la machine de manière « non émotionnelle » par un langage bien plus élaboré.

(2) Il n'est pas facile de déterminer le degré de complexité qu'un programme-enfant devrait avoir. Devrait-il être très simple ou devrait-il être muni de tout un système d'inférences logiques avec une typologie élaborée de propositions qui ont comme contenu « des faits bien établis, des conjectures, des théorèmes mathématiquement prouvés, des déclarations faites par une autorité » et, enfin, « des “impératifs” ». La machine devrait être construite de telle sorte que, dès qu'un impératif est classé comme “bien établi”, l'action correspondante ait lieu automatiquement »¹⁹.

(3) Tant que la machine n'est pas munie de membres, les impératifs seront restreints à des actions intellectuelles. Parmi celles-ci, les actions intellectuelles qui règlent l'ordre d'application des règles logiques ont une importance particulière. Certaines de ces règles sont octroyées par autorité, d'autres peuvent être trouvées par induction par la machine elle-même.

(4) Est-ce vraiment possible que la machine change elle-même les règles selon lesquelles elle fonctionne ? Oui, tant que cela ne touche pas ses règles fondamentales qui sont inchangeables, mais seulement des règles de caractère plus éphémère. Il est évident qu'en principe une MTU pourrait changer la description de la MT qui se trouve sur sa bande et qu'elle est en train d'imiter.

19. *Ibid.*, p. 457.

(5) Turing souligne que l'instructeur ignore souvent les processus se déroulant à l'intérieur d'une machine qui est en train d'apprendre, même s'il peut prédire son comportement futur de manière approximative. Une telle machine est donc différente d'une machine utilisée pour exécuter un calcul précis, où à chaque étape on peut connaître l'état de la machine. « Le comportement intelligent consiste sans doute en un éloignement du comportement complètement discipliné inhérent au calcul, mais en un éloignement plutôt léger qui ne suscite pas un comportement aléatoire ou à des boucles répétitives vaines²⁰. » Ce qui est appris ne donne jamais des résultats complètement équivalents – sinon cela ne pourrait jamais être désappris.

(6) Pour obtenir la déviation intelligente de la régularité, on peut introduire un élément aléatoire pour rendre la recherche d'une solution satisfaisante plus efficace et pour la rendre plus semblable à l'évolution.

Turing espère « que des machines parviendront à rivaliser avec les hommes dans tous les domaines purement intellectuels²¹ ». Par quel domaine devrait-on commencer ? Par des activités spécifiques ou générales ? Par les capacités requises pour jouer aux échecs ou par celles nécessaires pour maîtriser le langage ? Selon Turing, il faut essayer les deux stratégies pour obtenir le succès espéré.

1.7. *Ce qui est à retenir*

Alan Matison Turing est un pionnier de l'IA. Il en a défini les concepts fondamentaux. Parmi ses contributions importantes on trouve :

- le concept du calculateur digital sous la forme de la MT et celui de l'ordinateur programmable sous la forme de la MTU ;
- le projet d'imitation de l'intelligence humaine par des MTU dans une conversation par téléscripteurs, formulé comme TT ;
- la discussion des objections s'opposant à ce projet ;
- l'esquisse des étapes nécessaires pour réaliser un tel projet dans un laps de temps de cinquante ans, avec la construction d'une MT capable d'apprendre en changeant certains contenus de son propre programme.

2. *Une anthropologie fonctionnaliste*

Une MT est une machine abstraite et purement conceptuelle ; elle ne possède donc aucune propriété physique – c'est pour cela qu'elle « fonctionne » sans faille. Dans le monde physique, elle peut être réalisée de plusieurs

20. *Ibid.*, p. 459.

21. *Ibid.*, p. 460.

manières : par un ou plusieurs hommes (nous l'avons vu en jouant le jeu de Weizenbaum), par des machines purement mécaniques avec des cartes perforées (selon les plans de Charles Babbage) et par des circuits électriques. Ces derniers réalisent les données de la bande de la MT et leur manipulation par des tubes électriques (c'est le cas des machines que Turing avait à sa disposition), par des transistors discrets et, comme cela est le cas aujourd'hui, par des circuits hautement intégrés (des « puces »). Mais cette liste n'est pas exhaustive ; il est possible d'imaginer et de développer d'autres types de réalisations d'une MT. La seule limite est le *fonctionnement* (plus ou moins correct) de la machine.

Car, à la différence de la MT en soi, ses réalisations matérielles concrètes ont des propriétés physiques et elles sont limitées (dans leur vitesse et dans la capacité de leur mémoire) ; c'est pour cela qu'elles ne fonctionnent pas toujours correctement. Il est bien connu que les hommes commettent des fautes, que les roues dentées, les cartes perforées ainsi que les tubes électroniques ont une espérance de vie très limitée, ce qui est vrai aussi pour les transistors et les circuits intégrés, même s'ils sont plus rapides et fiables. Le critère du fonctionnement *correct* de la machine concrète est la MT qu'elle doit réaliser.

La relation entre la MT et ses réalisations concrètes a inspiré des philosophes, tel Hilary Putnam (1926-2016), à établir une analogie avec la relation entre les actes ou propriétés mentales ou intellectuelles de l'homme, d'une part, et ses actes ou propriétés corporelles, de l'autre. Souvent, ces penseurs ne se limitent pas à l'analogie : puisque Turing nous donne la tâche de trouver le tableau de MT qui sache tenir une conversation limitée indiscernable d'une conversation avec un homme, il semblerait qu'une fois ce projet mené à terme avec succès, ce tableau *expliquerait* le comportement intelligent de la machine, parce qu'il expliquerait la connexion entre ce qui entre dans le système (« input ») et le comportement qui en résulte (« output »). Le tableau représente la fonction qui convertit l'*input* dans l'*output*. Dans le cas d'un succès au TT, on pourra alors identifier des états cognitifs et émotionnels avec les divers états du tableau d'une MT.

Pour rendre la comparaison plus parlante, la réalisation de la MT prise en considération est installée à l'intérieur d'un robot dont les senseurs impriment leurs « impressions » sur certains secteurs de la bande de la MT et les actuateurs causent les mouvements selon les indications qui se trouvent dans d'autres secteurs de la bande. Ainsi, le robot peut régler son comportement (« output ») selon les indications sensorielles qu'il reçoit (« input »). Hilary

Putnam montre, dans son article de 1960²², que toutes les positions qu'on observe en philosophie concernant la relation entre l'âme humaine et son corps trouvent leur pendant dans la relation entre les états de la MT et leurs réalisations matérielles à l'intérieur du robot. Les états de la MT sont-ils identiques à des états matériels ou structurels de sa réalisation concrète ? « [I]l est tout à fait clair qu'aucune personne adulte sensée ne prendrait au sérieux le problème de l'« identité » ou de la « non-identité » des états logiques et structurels d'une machine – non pas parce que la réponse serait évidente, mais parce que la réponse qu'on y donne est évidemment sans importance²³. » Chaque réponse qu'on donne pour le cas de l'homme est à donner aussi pour le cas du robot, car ces deux cas sont strictement analogues !

Si un robot montre par son comportement qu'il réussit le TT, il serait excessivement chauvin de nier qu'il possède les états mentaux présupposés et de le priver des droits dont jouit toute personne humaine. Faut-il le reconnaître comme conscient ? Selon l'argument précédent, il faut le faire si l'on admet que les autres hommes sont conscients. La réponse à cette question ne peut donc pas se fonder sur une découverte, mais requiert une décision. « S'il nous faut prendre une décision, il me semble préférable d'étendre notre concept de telle manière que les robots *sont* conscients – car une « discrimination » fondée sur la consistance « molle » ou « dure » des parties du corps d'un « organisme » synthétique semble aussi ridicule que le traitement discriminatoire des hommes fondé sur la couleur de leur peau²⁴. »

3. Le développement de l'IA

Depuis la deuxième moitié des années 1950, l'IA a connu des progrès notables, par exemple dans les domaines du raisonnement, du traitement du langage naturel et des représentations de mondes artificiellement simplifiés. Ces progrès réels ont donné lieu à des prédictions très précises et trop optimistes qui ne se sont pas avérées. La divergence entre les prédictions et les prestations réelles des programmes a eu comme conséquence, dans les années 1970, un désenchantement accentué de la part des institutions publiques qui financent une bonne partie de la recherche dans ce domaine, par exemple de la part du département de la défense des États-Unis. C'est ainsi que le

22. Hilary PUTNAM, « Minds and Machines », dans ID., *Mind, Language and Reality*, « Philosophical Papers » volume 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 362-385.

23. Hilary PUTNAM, « Minds and Machines », p. 384.

24. Hilary PUTNAM, « Robots: Machines or Artificially Created Life » (1964), dans ID., *Mind, Language and Reality*, p. 386-407.

développement de l'IA n'est pas continu, mais connaît des phases de rétrécissement, souvent considérées comme des « phases d'hibernation²⁵ ». Cela a amené certains observateurs à penser aux phases médiatiques qui caractérisent l'introduction d'une nouvelle technique où, souvent, les attentes exagérées par les médias et les chercheurs qui cherchent un financement pour leurs projets, sont suivies par des désillusions, avant que des progrès plus modestes permettent d'atteindre un niveau de productivité stable inférieur à celui qui avait été initialement espéré²⁶.

Le premier hiver a été suivi par une reprise du développement de l'IA. La fin des années 1980 et le commencement des années 1990 a connu un deuxième hiver ; entre autres, on s'est rendu compte que les systèmes experts capables de tirer des conclusions à partir d'une base de données et interrogeables en langue naturelle pour aider à prendre des décisions en un domaine précis dans l'absence d'experts humains étaient trop difficiles à maintenir de manière efficace.

Après ces coups, l'IA a lentement repris de l'élan, et on peut dire que nous vivons actuellement un « printemps IA ».

Dès le début, l'IA constitue un champ de recherches très vaste, avec une multitude d'approches, de projets et de réalisations. De manière très générale, on peut distinguer les projets centrés sur la réplique des contenus et des processus conceptuels conscients de la connaissance humaine, de ceux centrés sur la réplique des activités inconscientes qui se déroulent au niveau du système nerveux. Souvent, on présuppose que ces deux types de projets devraient être mutuellement intégrables à la fin, car on pense que dans le cas de l'homme les activités conscientes sont causées par, sont en interaction avec ou présupposent des activités des neurones. Les projets du premier type sont nommés « classiques » tandis que ceux du deuxième type sont associés aux « réseaux neuronaux artificiels ». Ces réseaux artificiels ont la tâche d'imiter de manière rudimentaire la structure et les processus des systèmes nerveux naturels.

Même si Turing est un défenseur du paradigme classique et ne voit, dans l'utilisation des transmissions électriques dans le système nerveux et dans l'ordinateur, qu'une similarité superficielle entre les êtres vivants et les réalisations de la MT, il estime néanmoins l'ordre de grandeur de la capacité de mémoire nécessaire à une MT pour avoir du succès dans le TT selon celui du cerveau humain. Mais déjà dans les années 1950, d'autres

chercheurs, tels John von Neumann (1903-1957) et Marvin Minsky (1927-2016), jugeaient que la similarité entre cerveau et ordinateur était beaucoup plus profonde et ils l'exploitaient avec un certain succès ; ils étaient ainsi guidés par ce qui, plus tard, sera connu comme le paradigme connexionniste ou neuronal.

3.1. Le paradigme dit « classique »

Le modèle classique implique l'usage étendu du langage naturel ou artificiel, ce qui inclut les langages formels développés dans différentes sciences. Il est assez facile de saisir des mots et des phrases écrites (par exemple sur un clavier) en utilisant un codage des caractères de l'alphabet (selon le standard Unicode par exemple) et de les sauvegarder dans la mémoire d'un ordinateur. Les propositions linguistiques contenues dans la mémoire peuvent être modifiées selon des règles établies, par exemple par celles de la logique ou de la mathématique. Puisqu'une règle est appliquée après l'autre, on parle aussi de l'élaboration « séquentielle » des données. Ce paradigme est souvent utilisé pour réaliser des « dialogues », comme celui prévu par le TT. À la question pourquoi une MT donnée maintient une proposition, le chercheur (ou, si elle est ainsi programmée, la MT elle-même, dans un de ses « dialogues ») pourrait indiquer les prémisses et les règles appliquées qui l'ont menée à cette conclusion.

3.2. Le paradigme neuronal

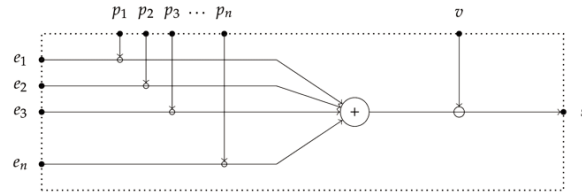
Selon le paradigme connexionniste ou neuronal, les chercheurs essaient de conformer le fonctionnement des logiciels aux processus neuronaux. Cette conformité est très abstraite et – d'un point de vue biologique – peu plausible, car chaque neurone est considéré comme une « unité logique » : elle reçoit plusieurs signaux d'entrée e , chacun pondéré de manière réglable p , et elle en extrait un signal de sortie s , souvent un signal binaire « 1 » ou « 0 » qui correspondrait – dans le cas du système nerveux – à la décharge ou non du neurone concerné.

Dans le schéma qui suit, les signaux d'entrée e_1 à e_n se trouvent à gauche et le signal de sortie s à droite. Les signaux e sont pondérés, c'est-à-dire multipliés avec une valeur p correspondante qui permet d'augmenter ou de diminuer la force d'un signal donné selon son importance perçue. Puis ces signaux sont additionnés par l'unité « + ». Le signal résultant passe enfin un filtre qui détermine s : il émet « 1 » si ce signal a une valeur supérieure ou égale à la valeur seuil v ; sinon, il émet « 0 ». Tandis que e_1 à e_n représentent

25. « AI winters » en anglais ; cf. Nils J. NILSSON, *The Quest for Artificial Intelligence*, p. 305.

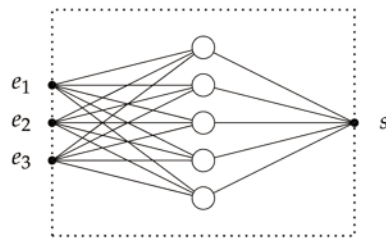
26. Ce schéma est connu sous le nom de « Hype cycle ».

l'entrée à traiter, les valeurs réglables p_1 à p_n et v permettent d'obtenir des s adaptés aux exigences concrètes du problème à résoudre.

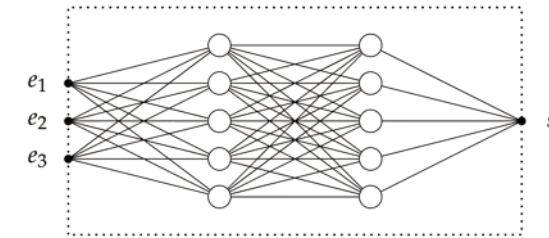


Ce qu'un seul neurone peut faire est très limité. Puisque le système nerveux humain exécute ses tâches par un très grand nombre de neurones qui travaillent simultanément, les unités logiques mentionnées doivent être reliées entre elles de manière parallèle. C'est ainsi qu'on obtient un réseau neuronal artificiel.

Dans les schémas suivants très simplifiés, les neurones sont représentés par des cercles, avec les entrées sur le côté gauche du cercle et la sortie sur le côté droit. Les signaux partent du côté gauche du réseau neuronal (e_1 à e_3) pour atteindre la sortie s ; les pointes des flèches ont été omises. Sur leur route, les signaux passent simultanément par les neurones pour rejoindre s ; c'est pourquoi on dit qu'ils sont connectés de manière parallèle.



Si l'on ajoute des couches de neurones supplémentaires, le réseau devient plus flexible et capable de trouver des solutions qu'un réseau à une seule couche ne peut pas atteindre.



En outre, une expansion des facultés du réseau peut être obtenue en introduisant des boucles de rétroaction, c'est-à-dire en connectant la sortie d'un neurone avec une de ses entrées.

Dans le cas des réseaux neuronaux, il faut distinguer deux modes du fonctionnement du programme. Le premier est le mode de « l'entraînement » ou de « l'apprentissage ». Dans ce mode, on présente aux réseaux des paires d'entrées et de sorties correctes; dans le cas d'un programme de reconnaissance des formes d'une image digitalisée, on lui propose des images et des catégorisations correctes obtenues par des experts humains. Le programme s'efforce de varier la topographie du réseau ainsi que les valeurs p_1 à p_n et v de chaque neurone, afin d'obtenir le résultat considéré correct pour chaque paire proposée. Une fois trouvée la bonne configuration du réseau et celle des valeurs mentionnées qui donne le bon résultat pour chaque paire, le programme peut être confronté à de nouvelles entrées – il passe donc du mode de « l'entraînement » au mode applicatif; si l'entraînement a été suffisamment rigoureux, les résultats ainsi obtenus seront probablement satisfaisants.

Le paradigme neuronal a le même âge que le paradigme classique; comme l'IA en général, il a connu des hauts et des bas. Après les développements des années 1950 et 1960, on a découvert des limitations qui semblaient décisives. Depuis 2009, des programmes qui appartiennent à ce paradigme ont eu du succès surtout dans le domaine de la reconnaissance de formes, par exemple dans l'interprétation d'images, de sons et de données linguistiques.

Il est difficile de dire pourquoi un réseau neuronal atteint un résultat concret. Même s'il est possible d'indiquer la topologie du réseau et les valeurs p et v de chaque neurone, cela ne semble pas être une « explication » adéquate pour l'identification d'une forme correcte par le système. C'est pour cette raison que la thèse selon laquelle les programmes IA « expliqueraient » les capacités des hommes, semble être plus faible pour le paradigme neuronal que pour le paradigme classique.

3.3. L'équivalence des deux paradigmes

En dépit des caractéristiques qui distinguent les deux paradigmes, ceux-ci sont réalisables sur les mêmes machines. Car pour réaliser un projet selon le paradigme neuronal, il n'est pas nécessaire de le réaliser sur une architecture qui prévoit un traitement simultané (parallèle) des données ; il suffit de trouver une solution du côté du programme qui réserve une petite partie de la mémoire pour chaque neurone et en élabore les données de manière séquentielle, un après l'autre, en utilisant un seul processeur. Il est évident qu'une architecture parallèle dédiée à un tel projet requiert des investissements plus grands du côté du hardware et, tout en travaillant plus rapidement, il obtiendra exactement le même résultat. D'autre part, il est possible de réaliser des projets classiques sur plusieurs processeurs en parallèle, si l'on s'engage dans une solution du problème de la distribution des tâches calculatrices.

4. Intelligence et Super-intelligence

Si, d'après Turing, Putnam et d'autres, nous pouvons, par la programmation, obtenir des ordinateurs (ou des robots opérés par des ordinateurs) ayant la même intelligence que l'homme, il faut se demander s'il ne faut pas leur donner des droits semblables aux droits de l'homme. Dans la suite du présent article, je vais montrer que la réponse correcte à cette question est négative. Si cela est vrai, il faudra – avant de confier aux ordinateurs des tâches qui requièrent intelligence et responsabilité de la part de ceux qui les exécutent – réfléchir sur la responsabilité morale et juridique revenant aux hommes qui les ont produits, programmés ou entraînés, au cas où ils causeraient des dégâts.

Si, contrairement à mon avis, on donne pourtant une réponse positive à cette question, on va – sans réflexion éthique ou juridique ultérieure et après avoir fait passer aux systèmes d'IA les examens prévus pour les hommes dans des situations analogues – confier à ces systèmes des tâches pour lesquelles les hommes étaient irremplaçables jusqu'à ce jour : on pourra leur faire conduire une voiture ou tout autre moyen de transport, leur demander de prendre des décisions stratégiques et tactiques en temps de guerre et de paix. Ainsi, on pourra les engager pour des missions qui requièrent un comportement autonome, dans des environnements difficilement accessibles aux hommes, par exemple, sur un champ de bataille, sous terre, sous la mer ou dans l'espace. C'est ainsi qu'ils pourront remplacer à plein titre les hommes

et assumer des responsabilités, telles que rendre la justice, travailler comme médecin, chercheur, soldat, etc. On peut même penser qu'ils seraient à même de remplir de telles fonctions mieux que les hommes, car ils ne seraient pas nécessairement soumis à l'influence des émotions ou d'autres éléments qui peuvent inhiber ou surexciter l'intelligence. C'est ainsi qu'ils pourront contribuer de manière autonome au progrès dans la recherche scientifique, la justice et la paix dans le monde.

S'il est vrai que, avec un ordinateur programmé de manière appropriée, il est possible de réaliser une intelligence équivalente à celle d'un homme, il est plausible de penser que par le même moyen, il serait possible de capter la personnalité individuelle d'un homme, au moins dans ses traits essentiels. Dans ce cas, on aurait trouvé une manière purement formelle de capter son individualité unique, exprimée comme le tableau de machine d'une MT. À sa formalité correspondrait la possibilité de la réaliser dans une pluralité de configurations matérielles. Si, donc, la configuration matérielle de l'homme ne suffit plus à une exécution fidèle du tableau, ce qui se manifeste par la mort, il serait possible de le matérialiser dans une configuration plus fiable, par exemple dans un ordinateur. Il est évident que des matérialisations multiples sont possibles simultanément. Ainsi, l'homme individuel pourrait, dans son essence, échapper aux limites de son corps dans l'espace et dans le temps – ainsi qu'à la mort²⁷.

L'évolution a mis des millions d'années pour « développer » l'homme doté d'intelligence. Si, par la programmation d'un ordinateur, il est possible d'obtenir une intelligence équivalente à celle de l'homme en quelques décennies, cela signifie que la programmation est considérablement plus efficace que la nature. Si en si peu de temps on a pu atteindre un tel résultat, il est nécessaire d'examiner sérieusement la probabilité d'obtenir, dans un futur non lointain, des ordinateurs qui seront beaucoup plus intelligents que les hommes. Dans son livre *Superintelligence*²⁸, Nick Bostrom (* 1973) considère différents moyens pour élever le quotient d'intelligence des hommes, par exemple par une sélection génétique « agressive » d'embryons ; il juge néanmoins qu'il est beaucoup plus efficace d'investir dans le développement de l'IA que d'utiliser d'autres moyens. Car, aujourd'hui déjà, certains ordinateurs

27. Ainsi, obtiendrait-on une convergence à la fois surprenante et contemporaine des deux convictions platoniciennes de l'importance de la mathématique et de l'âme. Cf. la spéculation de Alan M. TURING, « Computing Machinery and Intelligence », p. 443, que Dieu devrait donner une âme à une machine intelligente.

28. Nick BOSTROM, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

sont dotés de capacités surhumaines dans certains secteurs, comme dans le domaine des jeux stratégiques, tels que le jeu d'échecs. Il suffirait donc d'augmenter leurs compétences dans d'autres domaines pour parvenir à obtenir des systèmes avec une intelligence générale surhumaine. Ils pourraient acquérir une certaine autonomie, ce qui n'est pas sans risques pour les sociétés humaines, telles que nous les connaissons aujourd'hui. Il est donc convenable de se préparer mentalement à de telles situations qui n'ont pas de pendant dans l'histoire connue. Il serait peut-être raisonnable que les hommes se soumettent à de tels systèmes, parce que ceux-ci agiraient de manière plus raisonnable et pourraient établir et garantir des sociétés humaines plus justes et paisibles. Or pour cela, il faudrait prêter à ces machines des pouvoirs considérables – mais qui peut garantir qu'elles les utiliseraient toujours pour le bien des hommes ? Ayant une intelligence surhumaine, elles pourraient aspirer à des pouvoirs toujours plus importants et les utiliser à leurs fins propres comme la colonisation de l'espace (en un premier temps du système solaire).

Il est probable que le développement de l'IA débouchera sur une multitude de systèmes et de programmes qui seront en concurrence les uns avec les autres. Dès que, dans un domaine donné, les hommes se montrent nettement inférieurs aux ordinateurs, cette pluralité devient la condition pour le développement ultérieur de capacités surhumaines.

5. *Éléments pour une réflexion philosophique*

Pour entamer une réflexion philosophique sur les propos présentés par l'IA, il convient de se munir des outils conceptuels nécessaires pour parler de ce qui est propre à l'intelligence humaine. Loin de présenter une anthropologie ou psychologie philosophique complète, nous nous contentons de quelques éléments fondamentaux qui nous permettront d'argumenter efficacement pour montrer les différences essentielles entre les intelligences humaine et artificielle dans le contexte contemporain. Pour cela, il est utile de prendre connaissance de quelques distinctions et arguments qui sont devenus classiques. Il s'agit, d'une part, des distinctions introduites dans la discussion contemporaine par Franz Brentano (1838-1917), dont la pensée s'enracine dans la psychologie traditionnelle d'Aristote (384-322 av. J.-Chr.) et de Thomas d'Aquin (1225-1274) et qui est présentée dans son important ouvrage *Psychologie du point de vue empirique*, publié en 1874²⁹. D'autre part,

29. Franz BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1874.

il s'agit de l'argument classique de John R. Searle (*1932) dans « Minds, Brains, and Programs », publié en 1980³⁰.

Dans un premier temps, nous présenterons trois distinctions introduites par Brentano, à savoir celle entre les phénomènes physiques et psychiques (5.1), celle entre les classes principales des phénomènes psychiques (5.2) et celle entre la psychologie génétique et la psychologie descriptive (5.3). Ensuite, nous procéderons à l'analyse de l'argument de Searle, en distinguant entre l'IA « forte » et « faible » (5.4), et en présentant son « expérience de pensée » (5.5 et 5.6) qui nous permettra de distinguer plus clairement entre l'intentionnalité originaire et l'intentionnalité simulée (5.7).

5.1. *Phénomènes physiques et psychiques*

Dans les années 1870, Brentano cherche à fonder une psychologie qui soit à la fois philosophique et empirique. Puisqu'il cherche comme base un « noyau de vérité universellement reconnu » et que le concept de l'âme ne fait pas l'unanimité des chercheurs, Brentano prend comme point de départ les phénomènes tels qu'ils nous apparaissent. Pour délimiter l'objet de la psychologie, il essaie d'établir une distinction sérieuse entre les phénomènes physiques et psychiques. Il commence en donnant des exemples. Chaque représentation est un phénomène psychique, si l'on prend comme représentation « non pas ce qui est représenté mais l'acte même de représenter. Donc l'écoute d'un son, la vision d'un objet coloré, la sensation du chaud ou du froid, ainsi que les états semblables de l'imagination..., la pensée d'un concept général³¹ ». Parmi les phénomènes psychiques on trouve encore les actes de juger, de douter, de se réjouir, d'avoir peur, d'aimer, de haïr. Brentano donne, comme exemples de phénomènes physiques, « une couleur, une figure, un paysage que je vois ; un accord que j'entends ; la chaleur, le froid, l'odeur que je sens ; ainsi que des configurations semblables qui m'apparaissent dans mon imagination³² ».

Il est évident que donner des exemples ne suffit pas pour délimiter le domaine d'une science. C'est pour cela que Brentano cherche des caractéristiques communes pour obtenir une distinction raisonnée entre les deux espèces de phénomènes. Il discute la position d'origine cartésienne, selon

30. John R. SEARLE, « Minds, Brains, and Programs », dans *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), p. 417-457.

31. Franz BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, p. 103.

32. *Ibid.*, p. 104.

laquelle tous les phénomènes physiques sont localement étendus et déterminés, tandis que cela n'est pas vrai des phénomènes psychiques. Le désavantage de cette solution est le fait qu'elle est purement négative concernant les phénomènes psychiques, ce qui semble insuffisant pour délimiter un champ de recherche.

Brentano pose donc la question : y a-t-il une caractéristique positive qui soit possédée par tous les phénomènes psychiques et seulement par eux ? Sa réponse est positive : « Chaque phénomène psychique est caractérisé par ce que les scolastiques du Moyen Âge ont nommé l'inexistence intentionnelle (et vraisemblablement mentale) d'un objet, et que nous nommerions – bien qu'avec des expressions qui ne sont pas dépourvues d'ambiguïté – la relation à un contenu, la direction vers un objet (qui n'est pas à comprendre comme réalité) ou l'objectivité immanente³³. » Ici, le mot « inexistence » ne signifie pas « non-existence » mais « existence *dans* » ou « inhérence » – car selon Brentano l'objet existe *dans* le phénomène psychique : chaque phénomène psychique « contient en soi quelque chose comme objet, bien que pas de la même manière. Dans la représentation quelque chose est représenté, dans le jugement quelque chose est approuvé ou rejeté, dans l'amour aimé, dans la haine haï, dans le désir désiré³⁴ ». Cette inhérence n'est pas physique, mais mentale ou psychique. Puisque cette propriété ne se trouve dans aucun phénomène physique, Brentano finit par définir les phénomènes psychiques par l'inexistence intentionnelle d'un objet : tout phénomène psychique a un objet qui lui est intentionnellement inhérent, tandis qu'aucun phénomène physique ne possède un tel objet. Le phénomène psychique est *de* ou *à propos de* ou bien encore *vers* son objet.

Il est donc nécessaire de distinguer, dans chaque phénomène psychique (par exemple, le jugement), l'acte psychique (l'acte de juger) de son objet (l'objet du jugement) et de reconnaître la relation entre les deux. Tandis que, chez Brentano, cet objet reste immanent, son disciple Kasimir Twardowski (1866-1938), s'inspirant de Alois Höfler (1853-1922), introduit la distinction entre cet objet immanent (ou intentionnel) et l'objet réel (non immanent, indépendant de la pensée) et note que le premier est comme l'image psychique approximative du second. C'est ainsi qu'il vient à distinguer entre le contenu immanent (par exemple, d'un jugement) et l'objet réel (du même jugement)³⁵.

33. *Ibid.*, p. 115.

34. *Ibid.*

35. KASIMIR TWARDOWSKI, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung*, Hölder, Wien, 1894, § 1.

Dans la discussion contemporaine sur l'IA, cette distinction n'est pas toujours explicite ; l'intentionnalité des actes et des états psychiques est souvent vue de manière générale comme ce qui nous ouvre à différents aspects de la réalité³⁶. Même sans entrer dans toutes les distinctions par lesquelles on pourrait approfondir le concept d'intentionnalité, une telle distinction est extrêmement utile pour pouvoir distinguer les actes et les états psychiques par rapport à tout phénomène physique, et donc des réalisations physiques de la MT en tant que telles.

5.2. Diversité et unité des phénomènes psychiques

Brentano distingue trois classes principales de phénomènes psychiques, donc trois manières de se référer à l'objet intérieur : (1) les représentations, (2) les jugements et (3) les phénomènes émotionnels ou d'intérêt. Dans les trois cas, le phénomène en question n'est pas en premier lieu l'objet, mais l'acte de se référer à cet objet.

(1) Nous avons une représentation chaque fois qu'un contenu nous apparaît. « [S]i nous voyons quelque chose, nous nous représentons une couleur ; si nous entendons quelque chose, nous nous représentons un son ; si nous fabulons quelque chose, nous nous représentons une configuration de la fantaisie³⁷. »

(2) Un jugement se fonde sur une (ou plusieurs) représentation, et y ajoute l'acceptation de l'objet comme vrai ou existant ou alors son rejet comme faux ou non existant.

(3) Tous les phénomènes qui n'appartiennent pas à ces deux classes, en forment une troisième. Cette classe contient la peur, la colère, le désir, l'amour et la haine. Un phénomène d'intérêt ajoute, par-dessus les actes des deux autres classes qui le fondent, une attraction vers l'objet comme bon ou alors une répugnance de l'objet comme mauvais.

Ces trois classes sont irréductibles ; il n'est pas possible d'obtenir un jugement en multipliant les représentations, ni de réduire un membre de la troisième classe à l'un des deux autres.

Le fait que chaque phénomène psychique soit conscient et puisse devenir, par conséquent, son propre objet secondaire selon chacune des trois classes susmentionnées, et aussi le fait que les phénomènes des classes (2) et (3) soient fondés unilatéralement sur des phénomènes de la classe (1), indiquent

36. Cf., par exemple, JOHN R. SEARLE, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

37. FRANZ BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, p. 261.

que la vie psychique humaine est richement structurée de manière non arbitraire. Ce sont ces relations entre les phénomènes psychiques, qui assurent pour Brentano l'unité du psychisme humain. Elles nous en montrent une richesse et une structure qui ne se manifestent nulle part ailleurs parmi les phénomènes physiques – et qui sont donc complètement absentes des réalisations physiques des MT en tant que telles.

5.3. Psychologies génétique et descriptive

Dans ses cours donnés vers la fin des années 1880³⁸, Brentano considère la psychologie comme la science de ce que nous saisissons par notre perception intérieure. Elle a deux tâches : celle « de déterminer (autant que possible) de façon exhaustive les éléments de la conscience humaine et les manières de les relier ainsi que [celle] d'indiquer les conditions avec lesquelles chaque phénomène est causalement noué³⁹ ». La psychologie se divise donc en deux disciplines : la première tâche revient à la psychognosie, la seconde à la psychologie génétique.

Nous savons par expérience que les phénomènes psychiques sont reliés à des processus physiologiques que nous analysons à l'aide de la physique et d'autres sciences naturelles. C'est pour cela que la psychologie génétique devra toujours indiquer les processus chimiques et physiques ainsi que les données anatomiques qu'elle considère. En revanche, la psychognosie ne touche pas et ne mentionne pas du tout le domaine de la physiologie, de la physique ou des autres sciences naturelles ; elle énumère et décrit les éléments de notre vie consciente comme ils sont immédiatement et clairement donnés dans notre perception intérieure. La description des manières dans lesquelles ces éléments sont reliés entre eux n'a rien à voir avec celle des corps composés en chimie.

Tandis que la psychologie génétique *explique* les actes psychiques par les processus physiques et chimiques qui en constituent les conditions, la psychognosie *décrit* ces actes eux-mêmes ; c'est pourquoi elle est aussi appelée « psychologie descriptive » ou « pure ». Avant d'expliquer une chose, il faut la décrire avec précision, sinon l'explication sera fautive. De plus, les sciences naturelles ne jouissent pas de la même immédiateté d'accès à leurs objets

38. Les manuscrits de ces cours ont été publiés par Roderick Milton CHISHOLM (1916-1999) sous le titre *Deskriptive Psychologie*, aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Roderick M. Chisholm und Wilhelm Baumgartner, « Philosophische Bibliothek » Band 349, Meiner, Hamburg, 1982.

39. Franz BRENTANO, *Deskriptive Psychologie*, p. 1.

dont jouit la psychologie descriptive ; pour cette raison, Brentano ne considère que cette dernière comme une science exacte, la première étant incapable « de formuler ses théorèmes autrement que dans la manière imprécise des sciences inexactes⁴⁰ ». Brentano se concentre donc sur le développement de la psychologie descriptive, sans laquelle une psychologie génétique n'est pas praticable. Ce rappel de l'importance et du primat de la psychologie descriptive est d'autant plus important que, dans les discussions autour de l'IA, on trouve souvent des conceptions qui relèvent d'une psychologie génétique très schématique sans la moindre plausibilité descriptive.

5.4. « IA forte » et « IA faible »

Dans son article classique⁴¹, John R. Searle discute la question : devons-nous attribuer aux ordinateurs des attributs et des actes intentionnels ? Pour mieux cerner le problème, il distingue deux prises de position possibles sur la question de la signification philosophique de la simulation des capacités intellectuelles à l'aide d'un ordinateur.

(1) Selon la position de l'« IA faible », l'ordinateur est un instrument puissant pour formuler et tester des hypothèses dans ce champ de recherche.

(2) Selon la position de l'« IA forte », un ordinateur programmé de manière appropriée est capable de comprendre littéralement et de posséder d'autres états intellectuels. En conséquence, le programme utilisé explique la possession desdits états et des actes correspondants.

Searle trouve l'« IA faible » tout à fait acceptable. L'argument qu'il va développer sera donc orienté contre l'« IA forte » et prend la forme d'une « expérience de pensée ». Cette forme d'argument hypothétique a une longue histoire, qui s'étend de la logique et la mathématique jusqu'à la physique quantique ; souvent, elle est utilisée pour délimiter l'essence d'une chose donnée : dans notre cas, les limites de la MT.

5.5. L'expérience de pensée : « La pièce chinoise »

Le scénario concret de Searle prévoit un groupe de programmeurs américains, un groupe d'interlocuteurs chinois et une personne du nom de « John » qui est enfermée dans une pièce⁴².

40. *Ibid.*, p. 5.

41. John R. SEARLE, « Minds, Brains, and Programs ».

42. Cette personne représente John R. Searle lui-même.

John est donc enfermé dans une pièce :

- il reçoit deux piles de pièces de carton ; chaque carton porte des signes dans une langue qu'il ignore complètement. Les signes ne sont donc pour lui que des fioritures dépourvues de sens ;
- il reçoit des règles dans sa langue maternelle, qu'il comprend donc. Ces règles lui donnent la possibilité d'identifier les signes en question exclusivement par leur forme ; il n'a donc aucun accès à leur signification ;
- par un trou, il reçoit des cartons supplémentaires avec des signes ;
- il reçoit des instructions dans sa langue maternelle ; elles lui indiquent comment mettre les signes des trois piles en relation entre eux, et précisent, en dépendance de ces relations, quels signes il doit retourner par le trou.

Du point de vue des programmeurs, la situation apparaît très différente – à l'insu de John. Pour eux :

- les cartons portent des caractères chinois ;
- la première pile de pièces de cartons est un script ;
- la deuxième pile contient un récit en chinois ;
- le script contient des informations qui ne sont pas mentionnées explicitement dans le récit, mais qui sont universellement connues et rendent un certain type de récit intelligible ;
- les caractères que la personne dans la pièce reçoit par le trou (qui constituent la troisième pile) sont des questions ;
- les caractères que la personne retourne par le trou sont des réponses ;
- les règles et les instructions constituent le programme.

Les programmeurs donnent à la personne enfermée dans la pièce une histoire en chinois (pile 2), qu'ils communiquent aussi aux interlocuteurs chinois. Ces derniers, après avoir lu l'histoire, peuvent poser des questions à son sujet en passant par le trou des cartons avec des caractères chinois (qui sont mis sur la pile 3) et recevoir des réponses par des cartons retournés par le trou dans la même langue.

Selon cette « expérience de pensée », John s'est tellement bien entraîné à manipuler les cartons selon les règles et les instructions, qui ont été optimisées à leur tour (ainsi que la pile 1) par les programmeurs, que les interlocuteurs ne sont pas capables de distinguer les réponses de celles d'un locuteur natif. Ainsi, il passe le TT en chinois !

Mais, de fait, même en entretenant une conversation par écrit en chinois, John *ne comprend pas le chinois* – il ne sait même pas que les signes qui se

trouvent sur les cartons sont des caractères chinois. En revanche, il comprend la langue dans laquelle il a reçu les instructions et les règles. Pour produire les « réponses en chinois », il suit tout simplement ces instructions et règles et manipule des signes dont la signification lui est complètement inconnue.

5.6. *Interprétations de l'expérience de pensée*

John fait tout ce que fait un ordinateur pour entretenir une conversation en chinois à propos d'un récit en chinois. Qu'il fasse tout cela et qu'il passe le TT en chinois en ne comprenant pas cette langue, indique qu'un ordinateur qui exécute le même programme n'acquiert pas non plus la connaissance de la langue chinoise.

C'est dans cette perspective que Searle évalue les deux affirmations de l'« IA forte » selon laquelle l'exécution du programme (a) rendrait l'ordinateur capable de comprendre littéralement le récit et (b) expliquerait la capacité humaine de comprendre des récits : puisqu'il est évident (a) que John, et donc l'ordinateur, ne comprennent pas un mot du récit en question, il semblerait incroyable que l'exécution du programme expliquerait ce que « comprendre » veut dire (b).

Néanmoins, John comprend sa langue maternelle et les instructions qu'il a reçues qui le rendent capable de maintenir sa « conversation » en chinois. Il le fait en exécutant des manipulations de signes qui n'ont pour lui aucune signification : la seule chose qui est importante est la manipulation correcte des « signes » selon le tableau de la MT qui détermine comment ils sont à ordonner syntactiquement (la « syntaxe » des signes). Pour apprendre et maîtriser une langue, cela ne suffit pas ; il faut avoir accès à la signification des signes (leur dimension « sémantique ») et être capable d'utiliser les signes munis de signification dans des contextes différents de la vie humaine (voici la dimension « pragmatique » du langage)⁴³.

Pour Searle, il est naturel pour des hommes de se rapporter au monde par des activités et des états intentionnels ; cela n'est clairement pas le cas pour les calculatrices, les portes automatiques et les livres. Si nous attribuons des propriétés intentionnelles à ces derniers, nous ne le faisons que de manière métaphorique. Nous le faisons d'autant plus aisément que nous avons développé une grande gamme de possibilités pour exporter notre intentionnalité pour ainsi dire originaire dans des outils par lesquels nous transformons le monde qui nous entoure en créant de multiples formes d'intentionnalité

43. L'impossibilité de la réduction de la sémantique (et de la pragmatique) à la syntaxe est l'une des découvertes de la réflexion sur le langage au XX^e siècle.

dérivée. L'écriture, les médias et les langues de programmation en sont des exemples.

L'article de Searle écrit en 1980 contient une discussion d'autres interprétations possibles du résultat de l'expérience de la « pièce chinoise ». Voici trois objections principales, formulées comme des réponses à l'expérience de pensée de Searle :

(1) Réponse du système : ce n'est pas John qui connaît le chinois, mais le système entier composé de la pièce, de John, des cartons et des livres avec les instructions ; c'est à ce système que nous devons attribuer la connaissance du chinois. Nous ne devons donc considérer que ce système comme (authentiquement) cognitif, et non pas une de ses composantes (John).

(2) Réponse du robot : pour pourvoir un ordinateur de relations avec le monde requises pour des actes et des états originaires d'intentionnalité, il faut placer cet ordinateur dans un robot qui ait des capteurs qui le rendent capables de percevoir le monde qui l'entoure ainsi que des membres motorisés qui le rendent capable d'interagir avec ce monde de manière causale.

(3) Réponse de la simulation du cerveau : au lieu de se concentrer sur la psychologie descriptive, il faut essayer de simuler la cause des actes et des états intentionnels : le cerveau. Si un programme simule avec succès la séquence des décharges de neurones d'un cerveau d'un locuteur natif chinois, nous pourrions affirmer qu'il comprend vraiment le récit en question.

Quand Searle répond à son tour à ces objections, il fait observer que :

(1) La réponse du système ne nous donne pas un critère clair pour distinguer entre des systèmes qui possèdent une intentionnalité originare et ceux qui ne la possèdent pas. Cette réponse n'est donc pas capable de clarifier la question posée et tend à peupler l'univers de systèmes « cognitifs » qui ne le sont pourtant pas vraiment.

(2) Du point de vue des opérations exécutées par John (ou par l'ordinateur), le fait que certains cartons (ou certaines positions de la mémoire de l'ordinateur) soient des données recueillies par des capteurs, et que d'autres dirigent les moteurs d'un robot, ne change rien : John ne s'en rend pas compte car ses instructions identifient tous les signes selon des critères purement formels ; il n'est pas capable de reconnaître leur rôle. Une connexion causale entre des signes et certains états du monde ne constitue pas l'intentionnalité. Et ce qui vaut pour John vaut à plus forte raison pour un ordinateur non humain.

(3) La structure du cerveau ne peut pas être décisive pour l'« IA forte », car selon cette position, c'est le programme qui devrait expliquer les états

intentionnels du cerveau et non pas le cerveau qui devrait expliquer les états intellectuels. Et même en admettant l'objection, ce n'est pas la séquence formelle des décharges des neurones qui produit l'intentionnalité, mais l'ensemble des propriétés causales biologiques du cerveau. Il n'y a aucune raison de croire que la simulation de la structure formelle produirait les états intentionnels.

5.7. *Dualisme et simulation*

Selon la position de l'« IA forte », des processus purement formels formulables comme programme (comme table de machine d'une MT, par exemple) produiraient des activités intentionnelles. Celles-ci pourraient être exécutées (ou réalisées) par des machines physiques très diverses. Les propriétés physiques de ces réalisations ne sont pas importantes ; ce qui est décisif, ce sont les propriétés purement formelles.

À cette vision qu'il nomme « dualiste » parce qu'elle divise la réalité en deux régions mutuellement séparables, Searle préfère une vision plus « causale ». Selon lui, il faut se rappeler que les hommes sont des organismes avec une structure physico-chimique déterminée. Sous certaines conditions, de telles structures sont capables de produire causalement des actes et des états intentionnels. Ce sont les propriétés matérielles et causales qui sont décisives, et non pas les propriétés formelles qui définissent le programme d'un ordinateur. Ces dernières sont le résultat d'une abstraction mathématique aussi puissante qu'unilatérale. Pour expliquer notre vie intentionnelle, nous ne devons pas nous tourner vers de telles abstractions, mais vers les propriétés biologiques causales des processus qui se déroulent dans notre cerveau, par exemple.

Pour cette raison, Searle souligne la nécessité de mieux cerner ce qu'est une simulation par ordinateur : une simulation est constituée par une série d'entrées et de sorties d'un ordinateur digital et d'un programme qui transforme les unes en les autres. Dans le cas de la simulation, la transformation se fait par un programme, tandis que dans le cas du processus simulé, cette transformation ne se fait pas normalement par le programme d'un ordinateur, mais par d'autres processus, souvent par des processus physico-chimiques naturels.

En de nombreux cas, la distinction entre simulation digitale et réplcation ne fait pas problème. Personne ne croit que lors d'une simulation d'une averse, l'ordinateur en question va se faire mouiller. Mais dans le cas des actes et processus intentionnels, cette distinction semble disparaître – au moins selon l'« IA forte » : le programme produirait non seulement une simulation de tels actes et processus, mais il produirait de l'intentionnalité

véritable. Searle explique cette erreur par les ambiguïtés du langage que nous utilisons tous les jours et les présupposés philosophiques réductionnistes de l'« IA forte ». Contre ces présupposés infondés, Searle souligne la différence essentielle entre les états et les actes intentionnels originaires de l'homme et leur simulation par le moyen d'une MT.

6. Enfin donc, que penser de l'IA ?

Dans le présent article, j'ai rencontré deux lignes de recherche différentes sur l'IA :

(1) la première – qu'on pourrait dire des praticiens – a comme point de départ les ordinateurs digitaux. Le but de l'IA est de leur faire faire des choses utiles et agréables en écrivant des programmes. Depuis des décennies, cette entreprise s'avère être très fructueuse : même si elle n'a pas réalisé toutes ses promesses, ses succès sont notoires et son impact sur la société est réel. Personne ne doute que, par ce biais, des ordinateurs réalisent des choses qui – si un homme les fait – requièrent de l'intelligence. Ainsi, le développement d'un programme qui équivaut ou même surpasserait l'intelligence humaine semble plausible et probable.

(2) La seconde ligne de recherche – qu'on pourrait nommer des philosophes – prend comme point de départ l'intelligence humaine et la compare avec les activités qu'exécute un ordinateur digital. Les différences sont notables ; de la part des ordinateurs, il manque notamment l'intentionnalité. Dans cette perspective, le développement d'un ordinateur doté d'une intelligence authentique paraît être impossible⁴⁴.

Face à ces deux courants de pensée, comment trouver une attitude équilibrée ? La seconde perspective est plus fondamentale, car elle met en lumière les différences fondamentales entre l'homme et la MT. Il convient donc de commencer avec elle, même si elle doit nécessairement être complétée par le premier courant, car sans lui, le développement et les succès de l'IA resteraient dans l'ombre.

6.1. Le point de vue de la philosophie : les différences essentielles

Commençons donc avec la perspective des philosophes sur l'IA. Un homme est un mammifère, un système vivant, biologique, naturel et concret. Une MT est un système abstrait, de pensée ; elle peut être réalisée dans une infinité de systèmes physiques ; ses réalisations les plus fiables dont nous

44. Cf. Philippe-André HOLZER, *Das Verhältnis von Künstlicher Intelligenz und Intentionalität*, Akademie Verlag, Berlin, 1998.

disposons actuellement sont les ordinateurs digitaux d'aujourd'hui. Au niveau concret, ce que nous devons comparer en premier lieu sont donc les hommes et les ordinateurs digitaux⁴⁵.

Il est évident que nous connaissons les ordinateurs beaucoup mieux que les hommes. Leur fonctionnement est purement syntactique : Chaque « signe » contenu dans sa « mémoire » est identifié et transformé selon des règles qui ne concernent que sa syntaxe. Ses aspects sémantiques ou pragmatiques ne sont importants que pour ceux qui utilisent l'ordinateur ou qui écrivent son programme. Il peut donc être trompeur de dire qu'un ordinateur manipule des « signes » ou des « symboles », si l'on oublie que pour le déroulement du programme, leurs « significations » ne jouent aucun rôle. En revanche, dans la vie psychique de l'homme, les activités et les états sont souvent conscients, ont un contenu et sont immédiatement sensibles aux dimensions sémantiques et pragmatiques dans lesquelles elles se déploient. Pour cette raison, l'exécution de tâches spécifiques, dont on ne prend en compte que la seule dimension syntactique, est immédiatement perçue par l'homme comme artificielle et fastidieuse. Et c'est pourquoi il commettra beaucoup de fautes en essayant de réaliser une MT – et que, à cette fin, il est sensé d'utiliser un ordinateur plutôt que l'énergie mentale d'un homme.

Une différence importante entre l'homme et la MT est que l'homme a une constitution corporelle bien déterminée qui requiert qu'une multiplicité de facteurs très spécifiques soient en place pour assurer sa survie. Il possède une pluralité de fonctions et d'attitudes qu'il partage partiellement avec le monde végétal et animal. De là, il a aussi une vie psychique bien structurée de manière non arbitraire, en contact et en interaction constante avec la réalité environnante. Ce sont ces actes et ces états psychiques, qui ont un contenu et se réfèrent à la réalité, qui constituent ce qu'avec Searle nous nommons « l'intentionnalité originaires » de l'homme. C'est elle qui rend l'homme capable d'utiliser le langage de manière pragmatique, imprégnée de sens et de signification. L'intentionnalité est connectée avec la conscience et son unité, un phénomène qui échappe encore à une explication par la physique contemporaine⁴⁶. Pour cette raison, il est trop tôt pour pouvoir développer une psychologie génétique

45. Il est vrai qu'une MT peut être réalisée par un homme (ou un groupe d'hommes). Même si cette possibilité joue un rôle dans l'argument de John R. Searle, elle n'a pas de conséquences pratiques, car les hommes sont considérablement moins fiables en tant que réalisation de MT que les ordinateurs.

46. C'est pour cela que Roger PENROSE (dans *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics*, Oxford University Press, Oxford, 1989) suppose qu'il s'agit d'un effet de la physique quantique du cerveau qui n'a pas encore été découvert.

dans le sens de Brentano afin de remplacer la psychologie descriptive. En revanche, la MT reste une machine abstraite, qui n'est pas soumise à des contraintes biologiques et, de ce fait, qui est sans attitude inhérente envers un « monde ». Elle ne connaît qu'un seul type d'états et qu'un seul type d'actions : la manipulation réglée des « symboles » sur sa bande. Même si les hommes qui établissent et utilisent cette machine prêtent aux contenus de la bande une signification et assurent que les règles que suivent ces manipulations se conforment à un « sens » bien déterminé, l'intentionnalité ainsi obtenue restera dérivée et ne peut pas atteindre la pleine intentionnalité originale.

Cela nous mène à plusieurs conclusions.

(1) La position de l'« IA forte » est intenable ; elle est trop forte pour être plausible. Pour obtenir des actes et des états intentionnels originaux, la manipulation de « symboles » selon des règles syntactiques est insuffisante – l'argument de Searle le montre. Même si nous ne savons pas exactement ce qui rend l'homme capable d'intentionnalité originale, la réponse est probablement à chercher du côté du fait que l'homme est un organisme conscient vivant en échange constant et essentiel avec son environnement.

(2) Puisque les MT ne peuvent pas acquérir une intentionnalité originale, le TT n'est pas un critère raisonnable pour déterminer si un système donné est originairement intelligent ou non. Il peut nous indiquer la probabilité avec laquelle un système donné (un ordinateur programmé) réussit à faire croire aux hommes qu'il possède une intelligence originale. Dans ce sens, le TT ressemble à un sondage, bien davantage que Turing ne veut l'admettre⁴⁷. Depuis longtemps, nous savons que les hommes sont plutôt faibles pour déceler des mensonges, des tromperies et des erreurs. S'en rendre compte est extrêmement important, car ce fait est un pilier fondamental sur lequel repose la cybercriminalité qui est en expansion rapide.

(3) Le TT, qui joue un rôle programmatique pour toute l'IA, repose sur un « jeu d'imitation ». Il est important de prendre cette affirmation de Turing au sérieux. Il n'est pas surprenant qu'un projet qui vise à produire des imitations d'un dialogue « intelligent » ne produise – s'il réussit – rien d'autre que des *imitations* d'un tel dialogue. Croire que de cette manière on pourrait obtenir un passage de l'imitation à l'imité, relève des incantations et des métaphores propres à la publicité.

(4) Dans son article de 1950, Turing discute de sérieuses objections formulées contre la possibilité de machines pensantes (voir la section 1.5 du

présent article). Mais dans sa réponse (par exemple à l'objection de Geoffrey Jefferson), il affirme avoir bon espoir que ses interlocuteurs pourront accepter facilement le TT comme un critère suffisant pour une prise de position adéquate en cette matière. Cet espoir n'est pourtant pas fondé car, de fait, ces objections mettent en question la validité même du TT. En effet, si l'on pouvait établir qu'il n'est pas possible que des ordinateurs digitaux pensent au sens strict du terme, le TT perdrait une partie importante de son intérêt et de sa plausibilité. Certaines de ces objections sont beaucoup plus fortes que Turing ne veut l'admettre, et ses réponses sont trop faibles pour être vraiment convaincantes.

(5) Le fait que l'IA imite des actions et des états naturels de l'homme n'est en soi pas extraordinaire : cela rejoint la conviction ancienne que l'art imite la nature. Ce type d'imitation s'observe dans un grand nombre de développements techniques. Pour imiter une chose ou une action donnée, on utilise souvent des moyens qui ont des propriétés complètement différentes de celles utilisées par la chose ou l'action originales ; c'est précisément parce que l'on estime que ces moyens sont plus connus ou plus faciles à mettre en œuvre, que l'on choisit de tenter une bonne imitation plutôt qu'une duplication jugée trop difficile, voire impossible. La différence entre les propriétés de l'imitation et celles de la chose imitée permet à l'imitation d'être beaucoup plus efficace et exploitable que ce qui est imité, même si d'autres propriétés de la chose imitée lui font défaut.

(6) Il est parfois facile d'oublier (ou de faire oublier) la différence fondamentale entre l'intelligence originale des hommes et l'intelligence imitée ou dérivée de l'IA. Bien que les mêmes mots soient utilisés pour désigner une action humaine et un procédé informatique similaire, il faudrait, en toute rigueur, employer des guillemets (ou un autre moyen) pour indiquer qu'il ne s'agit pas de l'action originale ou d'une duplication mais bien d'une imitation.

(7) Le modèle que Turing a suivi en établissant le concept de la MT est l'homme qui calcule, l'homme qui résout un calcul arithmétique complexe par écrit. Avec l'invention de la MT, il est convaincu d'avoir capté l'essence du calcul et de ce qui est calculable. Si nos résultats sont corrects, cela implique que calculer (dans le sens syntactique du terme) ne requiert pas d'intelligence (et donc pas d'intentionnalité) originale. La maîtrise de la mathématique ne consiste pas essentiellement dans une activité calculatrice, mais dans la faculté de reconnaître les contextes dans lesquels certains aspects peuvent être traités à l'aide d'une telle activité, ainsi que dans l'interprétation des résultats ainsi obtenus. C'est dans ce domaine que s'exerce

47. Turing avait introduit le jeu d'imitation dans l'intention expresse d'éviter de devoir se fier à un sondage.

la créativité des mathématiciens et la surprenante diversité de leurs approches⁴⁸.

(8) Si les états et les actes psychiques exécutés par les ordinateurs avec des programmes d'IA ne sont que des imitations (sans intentionnalité), le sujet qui se révèle dans ces actes ne sera pas une personne authentique. En effet, une personne humaine accomplit des actes psychiques essentiellement différents, par exemple des représentations, des jugements, des actes de volonté ou d'amour⁴⁹ qui ont des manières radicalement différentes de se rapporter à leurs contenus et objets, tandis qu'un ordinateur (une MT) exécute une multiplicité d'opérations calculatrices d'un seul type. Pour cette raison, il serait vain d'espérer pouvoir saisir de manière exhaustive l'essence d'une personne humaine donnée par le programme d'un ordinateur. La conscience confère à l'agir et à la pensée humaine une unité beaucoup plus dense et cohérente que celle obtenue par la programmation d'un ordinateur. Cette dernière décompose chaque processus en des processus plus simples qui, après avoir été testés et perfectionnés, doivent encore être reliés par des interactions déterminées pour former un tout complexe⁵⁰. Il s'agit sans doute d'une stratégie raisonnable pour obtenir des machines toujours plus performantes. Toutefois, le degré d'unité qui peut être ainsi atteint reste inférieur à celui réalisé par une personne humaine.

(9) L'IA étant incapable de produire une personnalité authentique, on ne peut pas en attendre le développement en une personnalité supérieure à celle de l'être humain. De même, il ne faut pas non plus attendre de l'IA des activités qui requièrent une personnalité humaine entière, capable de prendre en charge la responsabilité éthique ou artistique de ses propres actions et produits.

La seule manière d'échapper à ces conclusions serait de réduire ce que nous ne connaissons pas (encore) à ce que nous connaissons. Les sciences naturelles ont exclu de leur champ d'investigation les aspects qualitatifs, particulièrement les éléments subjectifs et psychiques, pour se concentrer sur les aspects quantitatifs et mesurables. Le succès de ces sciences a amené certains à penser que les aspects exclus ou « réduits » n'existeraient pas. L'idéal serait d'avoir une seule méthode qui nous ferait connaître de manière uniforme tout ce qui est connaissable. L'« IA forte » est l'application de cette

forme de pensée aux ordinateurs : n'est réel et explicable, en premier lieu, que ce qui est calculable. Mais en vérité, cette forme de pensée centrée sur ce que les sciences ont obtenu dans le passé est un obstacle à leur développement futur. Pour cette raison, vouloir réduire la complexité de ce que nous sommes et de ce qui nous entoure à un seul aspect (par exemple à ce qui est calculable), contredit le vrai sens de la science⁵¹.

6.2. *Le point de vue complémentaire : la valeur de l'imitation*

Ayant philosophiquement établi les différences essentielles entre les hommes et la MT, il est important de compléter cette vision par celle des praticiens. Une fois reconnu que l'IA produit des simulations et que de telles imitations ont des caractéristiques très différentes de l'original, nous sommes plus ouverts à la pluralité des méthodes employées. En cela résident à la fois la clé du succès technique et la source de l'aliénation qui peut en découler.

Prenons l'exemple du jeu d'échecs. Si un homme exerce avec succès certaines actions, c'est souvent le signe qu'il possède certaines qualités qui l'en rendent capable. Ainsi, on attribue à un champion d'échecs d'avoir une pensée aiguë et stratégiquement presbyte. C'est la raison pour laquelle, pendant longtemps, on a attribué une importance démesurée aux projets de produire un programme qui pourrait vaincre un champion du monde, car on était convaincu qu'un tel programme montrerait les qualités d'une pensée pénétrante et d'une planification stratégique supérieure. Mais, avec la réalisation concrète de tels programmes, on s'est aperçu qu'il est possible de vaincre des champions en parcourant très vite un grand nombre de données qui représentent des coups possibles sur l'échiquier. Ce qui compte n'est pas la pensée ni la capacité stratégique, mais l'efficacité de l'algorithme de recherche. C'est ainsi que certains chercheurs se montrent désillusionnés, car souvent, si un projet d'IA arrive à ses fins, il s'avère être beaucoup moins « intelligent » qu'on ne le pensait. Cette désillusion n'a lieu que si – au départ – on avait une opinion exagérée du projet en question. En adoptant dès le début un point de vue philosophique, on pourra ainsi éviter les attentes démesurées, et par conséquent les déceptions et les pertes de confiance qui peuvent provoquer des « hivers de l'IA ».

Même s'il n'est pas possible de dupliquer l'intelligence intentionnelle de l'homme par une MT, la simulation de certains processus humains intelligents peut être extrêmement utile et avantageuse.

48. Cf. Roger PENROSE, *The Emperor's New Mind* et ID., *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

49. Voir par exemple Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Niemeyer, Halle an der Saale, 1916.

50. Cf. Marvin MINSKY, *The Society of Mind*, Simon and Schuster, New York, 1988.

51. Cf. Evandro AGAZZI, « Reductionism as Negation of the Scientific Spirit », dans *The Problem of Reductionism in Science*, Kluwer, Dordrecht, 1991, p. 1-29.

Commençons par l'activité de calculer qui est une imitation de certains aspects de la pensée mathématique. L'ordinateur digital nous permet d'obtenir des résultats plus précis beaucoup plus rapidement que si ces calculs étaient exécutés par des hommes. Les applications concrètes sont innombrables – de la navigation automatique à la recherche scientifique.

Les projets de munir des ordinateurs de capteurs pour leur permettre de percevoir et interpréter leur environnement ont montré que la perception humaine est bien plus complexe que la connexion causale de certaines parties de la bande d'une MT avec certains aspects de la réalité. La même observation vaut aussi pour la reconnaissance automatique du langage et la traduction automatique. Cela ne signifie pas que de telles activités ne sont pas simulables par l'IA, mais que souvent, un succès dans ces domaines requiert des efforts de recherche, de programmation et d'entraînement beaucoup plus substantiels qu'on ne le soupçonnait au début.

L'IA ne peut pas répliquer les pensées humaines ; elle peut néanmoins être très utile dans l'analyse des textes (et par là, indirectement, dans l'analyse des pensées) pour synthétiser et déceler leur structure (plus ou moins profonde).

L'IA ne peut pas répliquer une personne, mais elle peut être utilisée pour imiter de près une personne et son comportement. Il est assez facile de programmer un ordinateur de telle manière qu'il réagisse (par exemple dans un dialogue par téléscripneur) comme une personne humaine qui joue un rôle déterminé. Le fameux programme « Doctor » de Joseph Weizenbaum a joué le rôle d'un psychologue de l'école de Carl Rogers (1902-1987) avec un succès tel que même les personnes informées des procédés utilisés ont demandé avec insistance que leur conversation avec ce programme reste strictement secrète. C'est l'une des expériences qui ont motivé Weizenbaum à critiquer l'IA⁵². Aujourd'hui, les possibilités d'imiter des personnes sont encore plus grandes et peuvent concerner l'action et l'identification d'un homme en général. Cela est vrai même pour les hommes morts. De nouvelles possibilités encore peu explorées s'ouvrent ainsi pour la communication entre les hommes et la commémoration des morts, mais aussi pour la surveillance et la criminalité.

En raison du manque de personnalité authentique de l'IA, il serait inacceptable de reporter sur elle la responsabilité de décisions humaines éthiques, individuelles, juridiques ou politiques. Pour beaucoup d'applications, comme l'automation de la navigation, la simulation de décisions éthiques par l'IA

peut être suffisante. Dans beaucoup de domaines, l'absence de personnalité et d'intentionnalité authentiques est un avantage, car elle rend l'application de l'IA moins problématique et socialement plus acceptable et plus efficace. En outre, la simulation de décisions éthiques peut être très utile pour rendre plus transparente la logique sous-jacente à certaines options éthiques. L'IA peut aussi jouer un rôle considérable pour la collecte, l'analyse et la classification des données, même si par son manque d'intentionnalité elle ne peut pas discerner le « sens » de ces données.

Il convient de rappeler ici le rôle des institutions militaires dans le développement de l'IA. Historiquement, l'armée des États-Unis d'Amérique a financé des projets importants dans le domaine de l'IA, et elle continue (parallèlement à d'autres armées comme celle de la République populaire de Chine) à le faire. Cela implique qu'une partie appréciable des efforts et des succès de l'IA reste secrète et ne devient du domaine public qu'avec un notable retard. On ne peut que souligner l'importance des réflexions éthiques dans ce domaine.

Le manque d'intentionnalité et de personnalité de l'IA facilite sa mise en action. Les transformations de la société qui peuvent découler de la substitution du travail de l'homme par des systèmes d'IA peuvent être dramatiques – surtout dans des secteurs qui requièrent des compétences basses ou moyennes et qui, en conséquence, seront visés plus facilement par les chercheurs.

Le progrès des prestations des ordinateurs rendra les systèmes d'IA beaucoup plus performants. Cela vaut aussi pour les perspectives qu'offre l'informatique quantique. En utilisant les phénomènes de la superposition d'états et de l'intrication quantiques, il est possible de développer des processeurs qui seront plus performants que leurs équivalents classiques : le temps nécessaire pour certains types de calculs sera diminué de plusieurs ordres de grandeur. Néanmoins, s'il est possible de construire des ordinateurs quantiques universellement programmables, ceux-ci seront soumis aux restrictions qui valent pour les ordinateurs classiques. L'augmentation notable de la vitesse de l'exécution des programmes d'IA ne va pas les doter par ce fait même d'intentionnalité et de personnalité.

Face à ces développements, il reste important de ne pas se laisser impressionner par les succès réels de l'IA, et de conserver une attitude critique. Ce qu'un système d'IA peut cerner dépend beaucoup de la qualité des données et des méthodes employées, qui ne sont jamais neutres. L'illusion de l'IA comme incarnation d'un point de vue absolu, « neutre » et « supérieur aux partialités humaines », peut être très dangereuse et mener à des abus humainement et éthiquement inacceptables.

52. Cf. Joseph WEIZENBAUM, *Computer Power and Human Reason*.

En vérité, l'IA reste un outil produit par l'homme qui peut être très efficace. Chaque projet d'IA est conçu pour jouer un rôle précis dans la vie, la pensée, les émotions, la société et la culture des hommes. Un tel projet incarnera donc toujours des aspects du contexte humain duquel il provient. Ainsi, l'IA partage la condition de toutes les connaissances et de tous les projets scientifiques: elle ne pourra jamais être un pur producteur de sens, mais dépendra toujours du sens introduit plus ou moins consciemment par ceux qui la conçoivent, et qui reste la mesure de son succès.

Puisque, à l'instar de tout nouvel outil, l'IA donne aux hommes de nouveaux pouvoirs, elle suscite et requiert également un approfondissement de la réflexion humaine, notamment philosophique, en particulier dans les domaines de l'anthropologie, de la philosophie de l'instrument (de la technique) et de l'éthique.

Philippe-André HOLZER, OP

Autour de La Fin de la Chrétienté

Le diagnostic est sans appel¹. Net et lucide. La Chrétienté se meurt, la Chrétienté est morte. Toutefois, la disparition en cours de la Chrétienté, c'est-à-dire de « la civilisation inspirée, ordonnée, guidée par l'Église » (p. 9-10), n'ouvre pas sur l'abîme sans fond du nihilisme et de l'immoralisme, comme se plaisent parfois à le penser les rares survivants du naufrage – « ni la civilisation ni la morale ne s'arrêtent avec la Chrétienté » (p. 35). Elle coïncide plutôt avec l'émergence d'un nouvel âge, d'une nouvelle civilisation avec ses croyances et ses valeurs propres, qui se substitue peu à peu à la Chrétienté. Par certains aspects, cet âge nouveau rappelle l'époque païenne qui précéda l'avènement de la Chrétienté dans l'Antiquité tardive. Comme si une parenthèse se refermait sous nos yeux. Telle est, en substance, la thèse défendue par la philosophe Chantal Delsol dans ce petit essai très stimulant. Les chrétiens qui s'interrogent sur les modalités de leur présence et de leur mission dans la société française contemporaine y trouveront ample matière à réflexion, car il a entre autres mérites celui d'écarter quelques illusions aussi tenaces que stériles. Par exemple, celle qui consiste à s'en tenir à la problématique de la déchristianisation, comme si le christianisme était encore au centre, alors que nous avons affaire à l'émer-

gence d'une nouvelle culture largement étrangère au christianisme. D'où l'inefficacité aujourd'hui des stratégies qui, pour ranimer la foi, en appelaient naguère aux racines culturelles de l'identité française. Ce serait présupposer ingénument que, malgré leur regrettable éloignement de toute pratique et leur ignorance croissante des bases du christianisme, les Français dans le fond restent naturellement chrétiens. Sans doute – comme dans toute phase de transition – de nombreuses continuités sont repérables et l'image de la parenthèse qui se referme est trop simpliste, mais le fait est que le basculement dans un âge nouveau, non chrétien, a déjà eu lieu. Pour le dire sans fard, pour une part toujours croissante de la population la cathédrale de Chartres n'a déjà guère plus de signification existentielle que les alignements des menhirs de Carnac. On dira, pour se consoler, que Chantal Delsol se concentre sur la situation très spécifique de la France, mais tout indique – même si la question de l'universalité et de l'uniformité des processus historiques de la sécularisation reste ouverte – que *La Fin de la Chrétienté* décrit un phénomène civilisationnel de large ampleur qui dépasse de loin la France et peut-être même l'Occident.

Il est évident qu'un essai qui ressaisit en moins de deux cents pages, petit format, le destin de la Chrétienté ne va pas sans angles morts, sans simplifications parfois abusives, sans quelques

1. Chantal DELSOL, *La Fin de la Chrétienté, L'inversion normative et le nouvel âge*, Éditions du Cerf, Paris, 2021, 1 vol. de 180 p.

jugements à l'emporte-pièce². Mais un essai n'est pas un traité, et *La Fin de la Chrétienté* vaut par sa vigueur intellectuelle, sa cohérence – même s'il n'est pas toujours aisé de saisir la pensée propre de l'auteur au milieu d'une multitude d'analyses – et surtout sa capacité à susciter la réflexion.

Le premier des cinq chapitres – « L'agonie ou comment c'est arrivé? » – retrace à très grands traits l'« histoire d'une défaite » (p. 17), lente mais inéluctable, depuis la Révolution française jusqu'aux échecs récents des chrétiens à enrayer la déferlante des lois sociétales qui déconstruisent la vision anthropologique qui sous-tend l'humanisme chrétien. Malgré l'héroïsme des combattants, la Chrétienté sort ainsi vaincue d'un affrontement séculaire avec une modernité dont elle a été « l'ennemi principal » (p. 11).

Trois observations sur ce chapitre. *Primo*, de manière générale, Chantal Delsol amalgame dans le concept de Chrétienté l'idée d'une civilisation inspirée par la foi chrétienne et celle d'un régime d'imposition sociale, holistique, des croyances et des mœurs chrétiennes par le moyen de la contrainte. On ne niera certes pas les interactions historiques de fait entre les deux idées, mais la contrainte et la domination n'ont peut-

être pas été et ne sont peut-être toujours pas les seules modalités possibles de rayonnement d'une civilisation chrétienne. Quoi qu'il en soit, cela conduit l'auteur à s'attacher surtout au modèle historique de Chrétienté, assez particulier, qui s'est constitué dialectiquement en réaction à la modernité. En effet, quand Chantal Delsol présente « la vérité, la hiérarchie, l'autorité et la contrainte » comme les « principes premiers » du christianisme (p. 17), elle dresse le portrait du catholicisme ultramontain des XIX^e et XX^e siècles, qui exacerbe le « principe d'autorité » contre les prétentions de la « libre pensée » ou de l'esprit démocratique, dans le prolongement de la figure tridentine du catholicisme qui s'arc-boutait contre le libre examen protestant. Mais ces modèles historiques d'un catholicisme d'autorité n'épuisent pas l'idée de Chrétienté et ils sont loin de recouvrir toute l'expérience historique de la Chrétienté. Ne sont-ils pas eux-mêmes, historiquement, les déformations d'une autre forme de Chrétienté qui, sans être parfaite (n'idéalisons pas le temps du bon roi saint Louis!) ni pure de toute contrainte (existe-il d'ailleurs une société sans contrainte?), était étrangère à certains durcissements théoriques propres à une Chrétienté moderne qui s'est posée en rempart du principe d'autorité contre la liberté individuelle? On a tort, à mon sens, de sous-évaluer le tournant décisif pris dans les derniers siècles du Moyen Âge avec l'émergence – au sein même de la pensée chrétienne et sous prétexte d'un christianisme plus pur – d'un volontarisme qui, en exaltant indument la subjectivité individuelle concentrée autour d'une liberté pensée comme cause première

déconnectée de la nature et de l'ordre métaphysique, a profondément déséquilibré la pensée et la culture chrétiennes. Au christianisme du *logos*, où foi et raison se soutiennent mutuellement et où la foi est envisagée d'abord comme docilité du disciple vis-à-vis du Maître qui l'enseigne et le forme, s'est substitué un christianisme pour lequel la vertu fondamentale est l'obéissance, où l'autorité commande plus qu'elle n'instruit, où la loi n'est plus une direction donnée par la raison (*ordinatio rationis*) (saint Thomas) – une intelligence qui s'adresse à une intelligence – mais une volonté qui s'impose à une autre volonté.

Secundo, présenter la Chrétienté comme l'ennemi mortel de la modernité ne doit pas conduire à négliger la nécessaire réflexion sur la part (positive et négative) que le christianisme a joué dans l'émergence d'une modernité qui n'est pas sans père ni mère et ne se définit sans doute pas par un pur et simple retour au paganisme antique. Il semble bien, en effet, que des principes spécifiquement chrétiens, comme le respect de la conscience personnelle ou la distinction du politique et du religieux, aient été déterminants dans ce processus. De même, les principes aujourd'hui les plus opposés à la vision chrétienne pourraient bien être eux-mêmes les avatars de vérités chrétiennes devenues folles parce que déconnectées de l'ensemble qui leur donnait sens et équilibre.

Tertio, il est clair que « l'agonie de la chrétienté » résulte d'une multiplicité de facteurs croisés, de sorte que l'analyse ici offerte gagnera à être complétée et enrichie des apports, par exemple, de Charles Taylor sur l'essor de l'humanisme

exclusif (*L'âge séculier*), ou encore d'un Jean-Claude Michéa sur l'action destructurante qu'exerce le mode de production capitaliste sur l'anthropologie sociale chrétienne.

Les deux chapitres suivants – sans doute le cœur de l'essai – forment un tout. Chantal Delsol est, à juste titre, convaincue que l'évolution des mœurs est intrinsèquement liée à l'évolution des croyances. Les normes vécues qui régissent une société expriment une « ontologie ». « Toute civilisation, avec ses lois et ses mœurs, s'enracine sur des croyances primordiales » (p. 83), de sorte que « la croyance qui fondait les principes ayant disparu, il n'y a aucune raison de conserver les vestiges des anciennes mœurs » (p. 75).

Ces deux chapitres décrivent donc l'« inversion de l'inversion » (p. 65). La première inversion – le passage du monde païen antique à la Chrétienté (cf. p. 47-58) – avait bouleversé les mœurs (sur la pratique du mariage, l'avortement, l'homosexualité, le suicide...) en fonction d'une nouvelle vision de Dieu – un Dieu unique et transcendant – et de l'homme. Or, depuis le XVIII^e siècle, on assiste au reflux ou à l'inversion de ce mouvement. La raison en est que les croyances qui soutenaient et justifiaient les mœurs chrétiennes (primat de la vérité, monothéisme de la transcendance, valeur de la personne...) ont perdu leur force de conviction ou bien se sont métamorphosées. Or, selon Delsol, la religion de la transcendance était et reste une conquête fragile, car la forme religieuse spontanée de l'humanité est le paganisme panthéiste: « La sacralisation de la nature constitue le socle religieux le plus primitif et le plus rudimentaire, celui qui

2. Il est, par exemple, étonnant, quand on songe aux entreprises missionnaires protestantes du XIX^e siècle ou à l'explosion actuelle du pentecôtisme, de lire que « ni les juifs ni les protestants ne sont universalistes. [...] Les protestants s'intéressent surtout à la protection de la conscience individuelle. Ni les uns ni les autres ne se vouent au prosélytisme, qui représenterait pour eux une sorte d'outrecuidance ou de vulgarité » (p. 36-37).

vient pour ainsi dire tout seul, et dans n'importe quelle société humaine » (p. 105). Par conséquent, avec le reflux des religions de la transcendance, émerge de nouveau ce socle « naturel » qu'est le cosmothéisme païen. On revient à l'« âge des sagesse et du paganisme, nécessairement redécouverts après la récusation de la transcendance » (p. 35-36). La nouvelle civilisation qui se dessine sous nos yeux sera donc « païenne », foncièrement panthéiste, comme le signalent déjà la transformation de l'écologie en religion (p. 100-106) ou l'attrait pour les offres religieuses asiatiques.

Il ne peut toutefois s'agir, nous l'avons déjà signalé, d'un retour pur et simple au paganisme préchrétien. Le christianisme a inoculé à l'Occident certaines convictions de base qui, même dévoyées, demeurent. Même si l'individualisme radical est une perversion du sens chrétien de la personne, il rend impensable un retour pur et simple à l'holisme des sociétés païennes antiques, et je doute que « la passion pour la nature [fasse] accepter tout ce qui était récusé par l'individualisme tout-puissant – la responsabilité personnelle, la dette imposée envers les descendants, les devoirs envers la communauté » (p. 104).

De même, le reflux du christianisme laisse un dépôt « moral » sous la forme d'une vague sensibilité néo-évangélique, fondée sur les seuls principes de solidarité et d'égalité. Delsol qualifie cette nouvelle morale d'humanitarisme et la décrit comme « une philanthropie assez pleurnicharde et très victimaire, dominée par l'émotion et le sentimentalisme » (p. 134). Mais si nous sommes dans « un monde fondé sur des restes, des scories dont nous avons perdu la légitimité » (p. 112),

les normes morales ne peuvent plus se soutenir d'elles-mêmes, de sorte qu'elles sont prises en charge par l'autorité de l'État (et de son clergé, « l'élite gouvernante » [p. 139]). Celui-ci, bien que se prétendant axiologiquement neutre, se substitue à l'Église comme prescripteur des normes morales : « Nous avons une morale d'État » (p. 140), qui se combine avec la recherche de sagesse individuelles.

Le dernier chapitre, qui oscille entre analyses et convictions, s'interroge sur la situation des chrétiens dans cette nouvelle configuration. Il est clair, tout d'abord, que les croyants n'échappent pas à l'air du temps – crise de la vérité, perte du sens de la transcendance... – et Delsol stigmatise à juste titre ces « courants chrétiens » qui « transforment insensiblement la vérité en récits, ou effacent la transcendance pour s'en tenir à l'éthique » (p. 150). La réduction de la foi religieuse à une morale sociale altruiste, qui aboutit à faire « de la morale une religion » (p. 128), est effectivement la tentation majeure qui travaille à une euthanasie tout en douceur de la religion chrétienne, soluble dans l'immanence.

Le titre de ce dernier chapitre – « Christianisme sans chrétienté » – en indique l'orientation mais aussi les limites. Si, en effet, par Chrétienté, on entend une structure d'imposition et de contrainte que l'Église (et spécialement le clergé) fait peser sur l'ensemble d'une société, alors on peut comprendre que l'Église « aspire à d'autres formes d'existence » (p. 147). Mais si par Chrétienté on entend une incarnation communautaire, sociale et culturelle, de la foi chrétienne, je ne vois pas comment on peut

penser un christianisme sans Chrétienté. Il est trop facile de déclarer que « le christianisme [...] est de l'espèce immortelle comme toute religion (il suffit d'une poignée de croyants pour qu'elle perdure » (p. 28) – d'ailleurs « l'Église est éternelle pour les catholiques » (p. 9). Les religions aussi sont mortelles parce qu'elles ont un corps. Le christianisme ne peut pas se passer d'une incarnation sociale, même si, dans nos sociétés pluralistes, celle-ci ne peut plus coïncider avec la société politique. Sans doute, avec la grâce de Dieu, la foi d'un individu peut-elle exceptionnellement survivre dans un environnement culturel hostile. La vie de tant de missionnaires en témoigne. Mais même le missionnaire « au front » savait qu'il existait à l'arrière une chrétienté sur laquelle s'appuyer. La transmission de la foi – et donc la survie, voire le développement, de la religion chrétienne – est impensable sans un cadre communautaire où la foi s'explicite en mœurs et culture, serait-ce le cadre minimal de la famille. Lorsque la société globale promeut une morale d'État ou une vision du monde contraire au christianisme, les croyants peuvent être amenés à développer communautairement une forme de culture alternative. Est-ce à dire que les chrétiens doivent se retirer dans l'arche et en fermer la porte en attendant que le déluge soit passé ? Faut-il faire le « pari bénédictin » (R. Dreher) ? Peut-être, pourvu qu'il se combine avec le « pari léonin ».

En effet, à la fin du XIX^e siècle, Léon XIII, prenant lucidement acte de la fin de la Chrétienté d'Ancien Régime, a su promouvoir les principes d'un nouveau mode de présence de l'Église dans les sociétés modernes en voie de sécularisa-

tion. La notion-clé en est peut-être celle de « nature humaine ». La nature, même en son état déchu, constitue, en effet, l'interface structurel entre les communautés croyantes et la société globale, que ce soit dans l'ordre de la pensée (la rationalité philosophique) ou des mœurs, avec l'idée de la loi naturelle comme fondement de l'ordre moral et politique.

À plusieurs reprises Chantal Delsol se réfère à la loi naturelle (p. 126-127, 132, 154). Elle oppose indûment à une vision « dogmatique » de la loi naturelle, imposée d'en-haut, censée être celle de saint Thomas, l'idée de la loi naturelle comme expression d'un universel concret repérable dans les diverses cultures. Cette approche concrète et empirique de la loi naturelle n'est nullement étrangère à saint Thomas mais il la prolonge par un passage du phénomène à l'être, de la sociologie descriptive à la compréhension de la nature comme principe métaphysique immanent porteur d'une valeur téléologique normative. Passage d'autant plus nécessaire que la simple observation de la nature humaine telle qu'elle se donne aujourd'hui ne coïncide pas exactement avec la vérité métaphysique de cette nature, puisque, du point de vue de la foi, la nature humaine n'existe pas à l'état pur mais dans un état théologiquement déterminé : état d'innocence, état de nature déchue, état de nature rachetée... Ainsi, quand Chantal Delsol écrit que « les cosmothéismes ou polythéismes sont naturels et évidents » alors que « les monothéismes ou religions secondaires ne sont pas naturels » (p. 87), il y a équivoque sur le sens de « naturel ». Le paganisme n'est naturel que pour la nature pécheresse, ainsi que saint Paul le manifeste au ch. 1 de l'épître aux

Romains. La nature authentique, qui subsiste sous ces perversions et que la grâce ne remplace pas mais révèle et rend à elle-même, est de soi religieuse et monothéiste. Si l'on entend la nature en ce sens métaphysique, alors la dénonciation de l'avortement, la promotion de la famille fondée sur le mariage monogamique d'un homme et d'une femme, ne peuvent être réduits à des spécificités propres au christianisme, comme le prétend Delsol après Landsberg, même s'il est vrai que, sans la Révélation, ces exigences morales naturelles peinent à se soutenir. Il n'en reste pas moins que ces normes morales ne sont pas imposées au nom de la foi, comme si elles étaient étrangères aux aspirations authentiques de la nature humaine. Il n'est donc pas juste de mettre sur le même plan l'imposition de la confession (qui relève de la seule foi) et la dénonciation de l'avortement (qui relève de la raison commune, confortée par la foi) (p. 154).

Bien plus, c'est cette nature humaine, cet ensemble de dynamismes finalisés qui sont à l'œuvre en chaque personne, qui – bien davantage qu'une morale d'État sans prise existentielle sur les âmes –

soutient et anime ce qu'il y a de juste et de bon dans les comportements concrets de beaucoup de nos contemporains. Même si les discours théoriques justificatifs sont erronés, c'est bien la puissance de cette nature (souvent soutenue par une grâce implicite) qui alimente les « réserves d'humanité » (Jean-Pierre Le Goff) qui font que les sociétés tiennent tant bien que mal et gardent visage humain. En outre, la référence à la présence agissante de la nature humaine, même blessée par le péché, permet d'établir quelques critères de hiérarchisation des cultures et des civilisations. Une civilisation qui promeut le sens de la transcendance de Dieu, le respect de la vie, l'égale dignité de l'homme et de la femme... est meilleure, parce que plus conforme aux exigences humanisantes de la loi naturelle, qu'une civilisation qui promeut institutionnellement l'athéisme, l'esclavage ou le libertinage. En ce sens la Chrétienté demeure un idéal historique concret à promouvoir.

Serge-Thomas BONINO, OP

JEAN-MARIE CARRIÈRE, *La Sagesse, où la trouver ? La Sagesse biblique, de l'Ancien au Nouveau Testament, "Le livre et le rouleau"*, Lessius, Bruxelles, 2022, 322 p.

S'il est une chose à souhaiter dans notre monde aussi déboussolé que déraisonnable, c'est bien que le ferment, la beauté et la dynamique de la sagesse biblique soient retrouvés et mis en pratique dans les milieux qui se disent et se veulent chrétiens et pour lesquels les Écritures constituent encore leur trésor et leur lien identitaire essentiel.

« La sagesse d'Israël s'occupe des affaires humaines, dont elle ne laisse guère d'expérience en dehors de sa curiosité et de son exploration », écrit Jean-Marie Carrière. Elle colle au plus près du réel quotidien des hommes, dans leur travail et la manière de le faire, comme dans leur vie communautaire, familiale et personnelle. Elle est aussi loin que possible du bavardage de la spiritualité "wellness" mièvre que l'on distille à tort et à travers un peu partout.

Des *Proverbes* à la *Sagesse de Salomon*, en passant par *Job*, le *Cantique des cantiques* et le *Siracide*, c'est toute notre vie, avec ses difficultés et ses problèmes, qui est abordée de manière directe et concrète, adulte et forte pour tenter de trouver des attitudes, des comportements et des manières de se tenir droitement et justement dans nos affaires les plus ordinaires, comme l'éducation, nos devoirs et nos droits sociaux et civiques, la justice, l'amour, la mort, la culpabilité.

Ce parcours que nous offre Jean-Marie Carrière est magnifique, car à

travers l'expérience de la lecture des livres bibliques, la plus haute sagesse se découvre à notre cœur et à notre volonté seule capable de reconstruire de l'intérieur nos sociétés où la violence s'est honteusement banalisée.

JEAN BOREL

PIERRE LYRAUD, *Figures de la finitude chez Pascal, La fin et le passage*, Champion, Paris, 2022, 698 p.

Pour célébrer le 460^e anniversaire de la mort de Blaise Pascal, le 19 août 1662, nous ne saurions assez féliciter et remercier Pierre Lyraud pour le très bel ouvrage qu'il nous offre, et qui renouvelle de manière vraiment originale, positive et profonde le point de vue qu'on a trop souvent donné de la pensée de Pascal, comme s'il ne s'était préoccupé que de dénoncer les vanités humaines, le divertissement et l'orgueil de l'homme.

« L'homme passe l'homme » dit un fragment des *Pensées*. De ces trois mots, Pierre Lyraud réussit à faire le pivot, le noyau autour duquel se déploient de superbes analyses et la totalité du livre, pour montrer comment ce passage, irréductible au désaveu de la raison, impose au contraire d'y découvrir une méditation de la joie et de la promesse. Cette formule, si célèbre et essentielle, laisse justement entendre le revers de l'impuissance à se saisir : la possibilité d'être saisi. L'homme est un être qui reçoit son identité d'un autre que lui-même. Et de fait, c'est en écoutant la Sagesse de Dieu que l'interlocuteur de Pascal peut comprendre enfin

ce qu'il est – identité reçue, non conquise par la raison. Chez Pascal, comme chez Augustin, et de nos jours avec une force et une insistance inégalée chez Karl Barth, le « sujet » se reçoit de Dieu. Les conséquences de ce don de la grâce sont aussi multiples et décisives qu'inouïes.

Désormais, si « l'homme passe l'homme », ce n'est ni pour contenter son orgueil, ni pour se dire, mais au contraire pour se laisser dire par le don de lui-même dans sa vérité qu'il reçoit de la toute-puissance de Dieu. Ainsi, à mesure que l'homme accepte et comprend ce qui ne dépend pas de lui, conclut l'Auteur, et saisit ce qui le passe, se libère la possibilité d'une consolation ; l'impuissance a son revers lumineux, le bonheur et la liberté, apportés par la grâce, comme le promet le Christ à ses disciples : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres. » (Jn 8,32)

JEAN BOREL

YVAN MARÉCHAL, *Le Livre d'Isaïe*, "Mon ABC de la Bible", Cerf, Paris, 181 p.

« Isaïe est un géant parmi tous les prophètes de l'Ancien Testament. Il décrit avec une virtuosité et une profusion inégalées toutes les facettes de l'humanité et de la Divinité. » Voilà ce qu'Yvan Maréchal, prêtre du diocèse de Paris et professeur au Collège des Bernardins, veut expliquer plus en détail pour aider les lecteurs à mieux lire et comprendre les prophéties d'Isaïe.

Après l'exposition de la structure du livre d'Isaïe et du contexte historique dans lequel il a pris forme, l'auteur passe en revue les thèmes les plus importants que développe le Prophète : l'endurcissement du cœur et la confiance en Dieu, le jugement et le salut de Dieu, l'attente messianique de l'Emmanuel et du Serviteur souffrant, l'avenir de Jérusalem et la condamnation de Babylone.

Depuis le VIII^e siècle avant J.-C., le livre d'Isaïe fut une source d'inspiration pour la tradition juive qui y a cherché le sens de son histoire. Quant à la tradition de l'Église, elle y a toujours trouvé l'accomplissement des prophéties que le Christ avait réalisées.

JEAN BOREL

JEAN-FRANÇOIS LAVIGNE (dir.), *Penser avec Edith Stein*, "De visu", Hermann, Paris, 2022, 322 p.

Juive de naissance et athée sceptique par choix à l'adolescence, puis convertie au Christ dans la foi catholique, carmélite par vocation jusqu'au martyr comme fille d'Israël et fille de l'Église dans les chambres à gaz d'Auschwitz, enfin canonisée en 1998 par Jean-Paul II et promue copatronne de l'Europe, tel est le parcours tragique et sublime de sainte Edith Stein.

Les treize contributions originales que rassemble cet ouvrage tentent d'approcher la radicalité et la fécondité de la pensée d'Edith Stein en montrant, sous différents angles, que « c'est le développement de sa quête de la *clarté ultime* qui l'a conduite vers les mystères de la foi, découverte comme la forme de vérité la plus haute et la plus sûre ». En effet, au témoignage de sa première biographe, c'est à la fin de la lecture passionnée de la *Vie* de Thérèse d'Avila, une nuit de 1921, qu'elle se dit : « *C'est la vérité.* »

En partant de ses analyses de la phénoménologie de l'être et de l'ontologie de la subjectivité de la personne humaine qui l'ont amenée à réfléchir sur la fondation transcendante de l'éducation et de la vie spirituelle et à s'engager dans les grands débats sur l'éthique et la bioéthique, l'articulation des droits individuels et l'organisation sociale dans l'État, les auteurs font comprendre au fil des pages qu'Edith

Stein fut l'une des femmes philosophes les plus clairvoyantes du XX^e siècle.

JEAN BOREL

MGR JOSEPH DORÉ (dir.), *Strasbourg*, La grâce d'une cathédrale, La Nuée bleue / Place des Victoires, Paris, 2022, 512 p.

Que l'on vienne des Vosges ou de la Forêt-Noire, c'est de très loin que l'on voit pointer dans le ciel le clocher de la cathédrale de Strasbourg. Avec ses 142 m de hauteur, elle domine, souveraine, sur la plaine d'Alsace. Depuis un millénaire, elle ne cesse d'attirer fidèles et pèlerins du monde entier.

Et quelle émotion de franchir le narthex et d'être saisi, soudain, dans l'immensité de la nef et du chœur illuminé par l'unique vitrail central. Des siècles de génie architectural chrétien s'imposent là, à notre regard émerveillé. Vingt-trois auteurs, historiens, chercheurs, historiens de l'art et théologiens ont rassemblé leurs compétences pour faire revivre dans cet ouvrage l'histoire et la grâce de Notre-Dame de Strasbourg, les étapes mouvementées de sa construction, l'analyse du monument tel qu'il se présente aujourd'hui et la description de l'activité religieuse qui s'est déployée en son sein. Et l'on mesure, au fil de ces pages si bien écrites et documentées et accompagnées de superbes illustrations, que la cathédrale de Strasbourg est une cathédrale-monde, où foi et connaissance n'ont cessé de collaborer.

JEAN BOREL

P.J.E. PEEBLES, *Cosmologie moderne*, Origine, nature et évolution de l'Univers, épopée de l'infiniment grand, Dunod, Paris, 2022, 385 p.

S'il y a quelque chose dont nous pouvons tous nous réjouir dans notre moder-

nité, assombrie aujourd'hui par tant d'événements politiques qui ne sont pas à la hauteur de l'*Homo sapiens*, ces sont bien des découvertes actuelles absolument inouïes – au sens propre – sur l'univers qui nous entoure et dont l'incommensurable immensité en perpétuelle expansion nous donne toujours plus le vertige.

P.J.E. Peebles, prix Nobel de Physique en 2019, nous emmène dans l'aventure extraordinaire de ces recherches les plus récentes, et tente de les rendre accessibles à un public intéressé. « J'ai conçu cet ouvrage comme un mélange d'histoire objective et de souvenirs personnels, dit-il. Je ne crois pas que ces deux approches soient incompatibles. »

Commençant avec la présentation de la théorie de la relativité générale d'Einstein, laquelle permet d'analyser de manière quantitative l'essence d'un univers homogène sans bord, il expose au fil des pages les étapes qui ont amené à comprendre les sources du rayonnement micro-onde, l'instabilité gravitationnelle, la matière invisible, la matière noire et, enfin, la formation des structures de notre univers.

JEAN BOREL

MICHEL PASTOUREAU, *Blanc*, Histoire d'une couleur, Seuil, Paris, 2022, 240 p.

Couleur des dieux et du sacré, des fêtes du Christ et de la Vierge, couleur des rois et de la modernité, la couleur blanche est une couleur à part entière et riche d'une longue histoire que Michel Pastoureau, après le rouge, le vert, le noir, nous fait revivre avec toute la passion qui est la sienne. « J'ai tenté d'étudier cette couleur dans la longue durée, dit-il, et sous tous ses aspects, du lexique aux symboles, en passant par la vie quotidienne, les pratiques sociales, les savoirs scientifiques, les applications techniques,

les morales religieuses, les créations artistiques, le monde des emblèmes et des représentations. »

Alors que les autres couleurs, comme le rouge ou le noir ont un double aspect, positif et négatif, la plupart des idées associées au blanc sont des vertus ou des qualités : pureté, virginité, innocence, sagesse, paix, beauté, bonté, propreté. Il exprime même le pouvoir et l'élégance sociale ; le blanc n'est-il pas toujours la couleur de la papauté, de la monarchie et de l'aristocratie, dont nos cols blancs sont plus ou moins un prolongement ? Nous voici donc plongés dans l'imaginaire du blanc qui, loin d'être considéré comme "incolore", ennoblit au contraire tout ce à quoi il s'attache et s'associe.

JEAN BOREL

OLIVIA MAURIAC (dir.), *François Cheng*, (Cahier de l'Herne 140), Éditions de l'Herne, Paris, 2022, 288 p.

Cheng l'inclassable ! Comment faut-il faire, en effet, pour naître dans la province chinoise de Jiangxi, être élevé dans le taoïsme traditionnel et baptisé du nom de François dans l'église catholique, et arriver un jour à l'apogée de la réception parmi les immortels de l'Académie française ?

La réponse, qui ne peut être que multiple et nuancée, se trouve dans ce merveilleux « Cahier de l'Herne » qui lui est aujourd'hui consacré, lequel consacre non seulement l'originalité exceptionnelle de son parcours, mais aussi celle de son œuvre de romancier et de poète, d'essayiste et de critique d'art.

Par les différentes contributions toutes plus intéressantes les unes que les autres qu'il rassemble, comme par les nombreux textes inédits de François Cheng, nous entrons progressivement dans l'espace propre du poète-pèlerin, très tôt devenu

poète artiste, calligraphe et critique d'art, et enfin poète de l'âme. Poète en quête d'amitiés poétiques européennes qui l'ont conduit aussi bien sur les traces de Rilke en Valais, que sur celle de Michaux, avec lequel il s'est lié dès 1979, et de bien d'autres encore.

« Il est une poésie qui exalte sensation et sentiments. Il en est une autre qui fait davantage appel à la conscience. Toutes deux se trouvent dans mon chant, nous confie-t-il en introduction. Mais ma poésie se veut avant tout quête de l'Être qui se manifeste dans ses fondamentales intentionnalités. Mes vers n'ont de cesse d'interroger le mystère de notre destinée au sein de l'univers vivant. "Chanter, c'est être", cet adage de Rilke, je le fais mien, parce que je reconnais le Verbe comme la part transcendante de l'humain, lui permettant de prendre part au devenir de la Voie. Du coup, la demeure du poète se situe au cœur du Double-Royaume, et son chant se révèle forcément orphique. Unir les voix des vivants et des morts en d'inséparables flux, restituant par-là la grande rythmique du courant éternel de la Vie, telle est bien la "mission" du poète qui, pour être digne de ce nom, se doit d'assumer les conditions extrêmes de la vie humaine. »

JEAN BOREL

ADRIEN LECERF, GHISLAIN CASAS, PHILIPPE HOFFMANN (éds.), *Essence, puissance, activité dans la philosophie et les savoirs grecs*, (Kaïnon – Anthropologie de la pensée ancienne 21, Série Symposia 10), Classiques Garnier, Paris, 2022, 378 p.

Quelle est la relation dynamique entre les trois concepts de la triade, si fondamentale dans la pensée spéculative grecque, de l'essence, de la puissance et de l'activité (ousia – dynamis – energeia) ? C'est à cette question que veulent

répondre les onze exposés que rassemble ce volume, lesquels constituent les actes des deux colloques « Essence, Power and Activity in classical and late Antiquity » et « Essence, puissance, activité dans l'Antiquité classique et tardive » organisés respectivement les 8-9 septembre 2015 à Oxford et les 10-12 mars 2016 à l'École pratique des hautes études de Paris. Ces deux manifestations se sont tenues en collaboration avec le projet « Power Structuralism in Ancient Ontologies » du Conseil Européen de la Recherche.

Si cette triade a fait l'objet de développements décisifs dans la réflexion métaphysique et théologique, son influence a également marqué l'histoire des sciences, des arts et des techniques. C'est à Adrien Lecerf d'ouvrir les débats et d'offrir en introduction un premier balisage des principaux aspects et des problématiques attachés à cette triade, en montrant comment elle se caractérise par la polysémie des concepts utilisés et la diversité de ses emplois et applications, entre analyse des êtres individuels, condition de l'âme humaine et organisation du monde divin.

Après une première discussion très intéressante et serrée de David Lefebvre sur le texte du *De anima* d'Aristote (II,4) d'où Jamblique a tiré sa fameuse triade *ousia-dynamis-energeia*, Frédérique Woerther examine l'influence déterminante de cette triade dans la rhétorique de la période hellénistique et des débuts de l'Empire romain chez Hermagoras, Théodore de Gadara et Quintilien. Puis Véronique Boudon-Millot poursuit en analysant la façon dont le médecin romain Galien de Pergame l'emploie dans ses traités de physiologie, diététique, pharmacologie et psychologie.

Les cinq études suivantes abordent tour à tour la manière dont la triade a été mise en valeur dans le premier néoplatonisme grec par le commentaire anonyme au *Parménide* que P. Hadot attribue à

Porphyre (Riccardo Chiaradonna), et les différents développements doctrinaux que Proclus a donnés de cette triade selon des angles complémentaires l'un de l'autre.

Comment, se demande Gwenaëlle Aubry, passe-t-on de l'idée selon laquelle l'être parfait exclut la puissance à celle selon laquelle la puissance est le signe de la perfection de l'être, voire, est elle-même parfaite ? Une telle rupture, dit-elle, implique que soit mis en œuvre un concept de puissance qui n'est pas celui d'Aristote, mais celui du néoplatonisme, et dans l'élaboration duquel la distinction proclienne entre *dynamis teleia* et *dynamis ateleis* apparaît comme un moment décisif.

À partir de l'affirmation de l'antériorité de l'*ousia* sur l'*energeia* qui constitue l'un des pivots de l'ontologie proclusienne, Laurent Lavaud concentre sa réflexion sur l'interprétation que Proclus propose, dans son commentaire du *Timée*, du sixième don du démiurge au monde, qui est le don du mouvement. Il montre en effet comment « l'exégèse de Proclus cherche à déterminer en quoi le mouvement de rotation sur soi de l'Univers est la manifestation directe de la relation de la pensée intellectuelle du Démiurge au Modèle intelligible qui le surplombe » (p. 200).

Si la triade permet à Proclus de décrire la différence entre âmes divines et âmes humaines, les activités des premières n'étant pas dans le temps alors que les secondes sont discursives, elle sert aussi, ce que met en relief Jan Opsomer, à l'analyse des principes divisibles du cosmos situés entre âme et corps, pour expliquer la naissance des formes dans la matière sous l'égide des "raisons" sises dans l'âme, selon un ordre inverse de celui qui prévaut dans l'intelligible.

Enfin, Alain Lenoir prend en considération la version originale que Proclus donne de la doctrine, véhiculée depuis Platon par toute la tradition platonicienne,

selon laquelle le monde sensible est une image du monde intelligible. « Commentant le passage où Platon expose la création de l'Âme du Monde à partir du mélange de l'Essence Indivisible avec l'Essence Divisible dans les corps, il met en correspondance l'Essence Indivisible, qu'il identifie avec l'Intelligible, et l'Essence Divisible, qu'il identifie avec la Nature, intermédiaire entre l'Âme et le Corporel. Dans cette correspondance entre modèle et image, dit l'Auteur, qui se structure sur la triade être-puissance-acte, la triade forme-nature-sensation constitue, dans le Divisible, une image inversée du déploiement triadique des ordres du divin dans l'Indivisible. » (p. 247)

Thomas Galopin explore enfin le sens du pouvoir rituel dans la communication avec le divin à partir du lexique des papyrus grecs magiques écrits en Égypte dans l'Antiquité tardive. Pascal Mueller-Jourdan s'interroge sur la manière dont Jean Philopon dépasse la conception statique de la lumière comme « acte du diaphane en tant que diaphane (Aristote, *De anima* 418b9) pour l'envisager comme une énergie opérative distincte de sa source et soumise aux lois de l'optique géométrique et de la catoptrique.

La dernière étude de Frederick Lau-ritzen nous introduit, en retraçant l'histoire de la pensée de Maxime le Confesseur, au développement de la fameuse doctrine byzantine fondée sur la notion d'énergie et non plus de substance ou essence.

Relevons le soin avec lequel les textes grecs ont été reproduits et les index des passages cités, des auteurs anciens et modernes et des notions ont été dressés, ce qui fait de cet ouvrage un outil important de consultation et de travail.

JEAN BOREL

JEAN-PIERRE ISBOUITS, *Atlas historique du monde biblique*, National Geographic, Paris, 2022, 367 p.

Les récits de la Bible – c'est l'une de leurs caractéristiques – sont pour la plupart datés et localisés dans l'histoire et la géographie du Proche-Orient et de la Terre sainte. Ce nouvel atlas historique du monde biblique veut illustrer cette visibilité dans l'espace et le temps.

En dix chapitres, depuis le périple d'Abraham jusqu'à l'expansion des premières communautés chrétiennes, Jean-Pierre Isbouts déroule l'histoire biblique au fil de 50 cartes originales et aussi précises que possible. Nous suivons ainsi les étapes de la sortie d'Égypte et l'installation des hébreux en Canaan, l'exil et le retour en Palestine.

L'ouvrage se termine par les déplacements de Jésus en Galilée et en Judée, les voyages missionnaires de Paul et des apôtres. Les textes sont confrontés aux données les plus récentes de l'archéologie et de l'histoire économique et politique. De brefs encadrés mettent en lumière les coutumes et les éléments rythmant la vie quotidienne des peuples concernés : habillement, alimentation, agriculture, élevage, commerce, architecture. Enfin, 350 photos bien choisies permettent de visualiser les paysages et les sites archéologiques les plus importants, ainsi que quelques objets typiques.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer

Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....
Adresse.....
C.P..... Ville..... Pays.....
Tél.Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse	CHF	65.00
Europe	€	50.00
Autres pays	€	52.00

o de soutien

CHF	75.00 (à partir de)
€	60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....
Adresse.....
C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

À adresser à: **Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE**