

# SOMMAIRE

## ***Éditorial : Culture de la vie et de la personne***

+CHARLES MOREROD, O.P. . . . . 119

## ***À quoi bon les anges ?***

SERGE-THOMAS BONINO, O.P. . . . . 123

## ***Quelle paternité du prêtre diocésain ?***

### ***Réflexion à partir des textes du magistère récent***

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, O.P. . . . . 133

## ***Deux interprètes de l'acte d'être : Étienne Gilson et***

### ***Marie-Dominique Philippe***

FR. DIDIER VINEY . . . . .147

## ***Sur l'essence de l'islam***

ADRIEN CANDIARD, O.P. . . . .159

## ***Le corps en morceaux.***

### ***Aux sources du transhumanisme et du djihadisme***

MICHEL FERRANDI . . . . .173

## ***Travail humain et réalisation de soi,***

### ***une approche thomiste***

CHRISTINE GAUTIER, O.P. . . . .199

## ***La joie profonde et l'intelligence de la foi***

YVAN MUDRY . . . . .219

## Notes et lectures

## **Bibliographie : . . . . .225**

FLORIAN MICHEL, *Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique* –  
ROLAND MEYNET, *Le Psautier*, Cinquième livre (Ps 107-150) – MICHEL FATTAL,  
*Conversions et spiritualités dans l'Antiquité et au Moyen Âge* – ANDRÉ VAUCHEZ,

## Culture de la vie et de la personne

Dans son encyclique *Evangelium Vitae* du 25 mars 1995, saint Jean-Paul II parlait de « l'heure actuelle, où la "culture de la mort" s'oppose si fortement à la "culture de la vie", et semble souvent l'emporter » (§ 87). Ces expressions sont parmi les plus caractéristiques de son pontificat et on en retrouve l'écho dans la réaction de très nombreux catholiques (notamment le pape et beaucoup d'Italiens et de Polonais) au décès d'Alfie Evans, né en mai 2016 et mort le 28 avril 2018 trois jours après qu'on lui avait retiré l'assistance respiratoire. Il était atteint d'une maladie neurologique dégénérative dont le diagnostic n'avait pas été entièrement posé. Soigné à l'hôpital Alder Hey de Liverpool (déjà célèbre pour l'affaire de Charlie Gard), il fut placé sous ventilation. Considérant que la « qualité de sa vie » ne pouvait plus être assurée, les médecins de l'Alder Hey décidèrent qu'il fallait débrancher la ventilation. Les jeunes parents de l'enfant s'opposèrent à la décision demandant à ce que l'enfant soit transporté dans l'hôpital du Bambino Gesù à Rome qui se proposait de l'accueillir pour le soigner.

Une bataille judiciaire a opposé les parents à l'hôpital et aux autorités britanniques. Ils l'ont perdue. L'Italie a accordé la nationalité italienne à Alfie et mis un avion à disposition pour permettre la poursuite du traitement dans un hôpital italien : en vain. Un commentaire honnête de cette situation demanderait une connaissance plus approfondie des paramètres entre autres juridiques, et nous y reviendrons dans notre revue. On peut toutefois faire une observation générale à propos de la culture de la vie.

L'histoire montre que l'admission de l'infanticide n'est pas exceptionnelle. Dans la Rome antique le *paterfamilias* pouvait décider de laisser mourir ou de tuer son enfant dans le cas de certains handicaps (très tôt cela demanderait une décision du Sénat) et on avait coutume à travers les siècles de noyer les « androgynes ». Le but de ces différentes mesures était de protéger la société : « Toutes les précautions prises : éloignement du sol romain, mort par les flammes, et dispersion des cendres dans la mer n'avaient qu'un but : préserver les vivants de l'influence maléfique du prodige<sup>1</sup>. »

1. Annie ALLÉLY, « Les enfants malformés et considérés comme *prodigia* à Rome et en Italie sous la République », *Revue des Études Anciennes*, 105-1, 2003, p. 151 (les exemples pris en

Les sacrifices humains étaient pratiqués dans l'Amérique précolombienne, y compris des sacrifices d'enfants. On fouille actuellement un site proche de la ville péruvienne de Trujillo, où se trouvent les squelettes d'environ 140 enfants (5-14 ans) sacrifiés dans une même cérémonie il y a 550 ans. Il ne s'agit pas que du passé. Les débats sont vifs en ce moment au Brésil à propos d'une loi (approuvée par la Chambre des députés en 2015, en cours d'examen par le Sénat fédéral) qui veut interdire la mise à mort de certains enfants dans des tribus amazoniennes isolées : on y élimine des enfants handicapés (et, là encore, des personnes incertaines de leur sexe) pour protéger leur tribu, isolée, peu nombreuse, vivant dans un milieu très hostile. Le débat porte sur la mise en balance du droit à la vie d'un côté, du respect de cultures séculaires d'un autre côté. Comme dans la Rome antique, ces cultures acceptent de sacrifier des enfants en vue de la protection de la société.

On a évoqué dans l'histoire des facteurs religieux (un *prodigium* ou *monstrum* est un présage négatif qui pourrait attirer la colère des dieux) ou aussi pratiques (pour survivre dans la jungle il faut être en bonne santé). On songerait plutôt de nos jours aux frais de la santé... Mais qu'est-ce que le christianisme a, petit à petit, apporté dans cette situation ? Fondamentalement, ce qui a changé la situation est la foi dans le fait que tout être humain est créé par Dieu à son image, aimé personnellement et appelé à répondre à cet amour. Cela jette une lumière sur chaque instant de l'existence de chacun, et on le remarque plus particulièrement au début et à la fin de la vie. C'est un regard que nous posons sur nous-mêmes et sur les autres, en lien direct avec Dieu : Jésus « nous offre deux visages, ou mieux, un seul, celui de Dieu qui se reflète dans beaucoup d'autres » (Pape François, Exhortation Apostolique *Gaudete et Exsultate*, 19 mars 2018, § 61). Voir son prochain comme image de Dieu, cela change aussi une culture...

La culture marquée par la foi a un point central simple et décisif. Le résistant antinazi allemand Dietrich von Hildebrand l'opposait à un système où l'élimination de toutes sortes de supposés *Untermenschen* (entre autres handicapés) était « normale » : « Selon la vision chrétienne, chaque homme possède une âme immortelle, qui est destinée à la réception de la grâce et à une communauté éternelle avec Dieu, et qui, pour cette raison, a une valeur supérieure à tout le reste du monde. La destinée des États, des nations, des peuples comme tels est incomparablement moins importante que le salut éternel

d'une seule âme immortelle<sup>2</sup>. » Tout être humain est créé pour pouvoir répondre à l'amour de Dieu (d'une manière qui souvent nous échappe). Hildebrand déduit de cette vision chrétienne de la personne une incompatibilité radicale avec la vision nazie de la société : « À cela est directement liée la place des pauvres, des malades et des faibles. Le Christ dit : "Ce que vous avez fait aux plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait." La morale nationale-socialiste des seigneurs voit dans les faibles et les pauvres des erreurs de fabrication et un poids pour la société. L'ethos des seigneurs du national-socialisme et l'ethos du sermon sur la montagne sont aux antipodes l'un de l'autre. On ne peut les lier l'un à l'autre de quelque manière, on doit choisir entre ces deux mondes que sépare un abîme infranchissable<sup>3</sup>. »

Le fondateur de notre revue avait vu ce même problème à la même époque : « On connaît le problème que posent les rapports de la personne individuelle et de la communauté politique. Les biens périssables de la personne individuelle sont moins importants, moins "divins" que les biens périssables de la communauté politique : ils doivent leur être sacrifiés, et c'est pourquoi c'est un devoir de conscience de verser à sa patrie, pour une cause juste, l'impôt de l'or et l'impôt du sang. Mais le bien périssable de la communauté politique est, à son tour, moins important, moins divin que le bien impérissable de la personne humaine, et, sous cet aspect, c'est la communauté politique qui doit être au service de la personne individuelle. Ainsi donc, l'homme en tant que mortel est partie de la cité mortelle, mais en tant qu'immortel il n'est pas une partie de la cité, il est un tout, et la cité doit être à son service<sup>4</sup>. »

2. « Nach der christlichen Auffassung besitzt jeder Mensch eine unsterbliche Seele, die zum Gefäß der Gnade und zur ewigen Gemeinschaft mit Gott bestimmt ist und die darum einen höheren Wert besitzt als alles übrige auf Erden. Das Schicksal von Staaten, Nationen, Völkern als solchen ist unvergleichlich weniger wichtig als das ewige Heil einer einzigen unsterblichen Seele. » (Dietrich von HILDEBRAND, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, Mit Alice von Hildebrand und Rudolf Ebner herausgegeben von Ernst Wenisch, Mainz : Matthias-Grünewald-Verlag, 1994, p. 331). J'avais présenté Hildebrand dans notre revue : « La vision chrétienne de l'homme comme obstacle au totalitarisme : Joseph Goebbels, Dietrich von Hildebrand, S. Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 2010/3, p. 317-339.

3. *Ibid.*, p. 332 : « Und damit hängt endlich noch die Stellung zu den Armen, Kranken und Schwachen eng zusammen. Christus sagt: 'Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.' Die Herrenmoral des Nationalsozialismus sieht in den Schwachen und Kranken 'Fehlgrüsse' und eine lästige Belastung der menschlichen Gesellschaft. Das 'Heldenethos' des Nationalsozialismus und das Ethos der Bergpredigt sind die äußersten Gegensätze. Hier kann man nicht beides irgendwie verbinden wollen, man muß wählen zwischen diesen beiden Welten, die ein unüberbrückbarer Abgrund trennt. »

4. Charles JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1990, p. 13 (première édition : 1945).

compte dans cette citation ne couvrent qu'une partie des cas de figure présentés : il est aussi possible de simplement abandonner l'enfant et le laisser mourir...).

Quand les instances d'un État refusent d'aider des parents à maintenir leur enfant en vie, et refusent même l'offre d'un autre État de prendre cet enfant en charge, on peut se demander (tout en gardant le devoir d'étudier les arguments évoqués) quelle vision de la personne est prise en considération. Cela nous renvoie à la prise en considération de nous-mêmes si nous devenons un coût sans espoir dans la société de demain.

Je trouve une lumière dans la fin du préambule de la Constitution fédérale suisse (version de 1999, en vigueur actuellement): « ... la force de la communauté se mesure au bien-être du plus faible de ses membres ». Reconnaître ce texte constitutionnel ne demande évidemment pas la foi chrétienne, mais son origine ne se comprend pas sans elle et son avenir probablement pas non plus.

+Charles MOREROD, OP

## À quoi bon les anges ?\*

La chasse est ouverte et il y a belle lurette que l'ange n'est plus une espèce protégée. Il est donc aujourd'hui exposé à un redoutable tir croisé qui laisse mal augurer de ses chances de survie. D'une part, le désenchantement du monde, relayé dans une certaine théologie chrétienne par l'entreprise radicale de démythisation des Écritures, rend l'ange bien incertain. D'autre part, à supposer que l'ange échappe à ce premier tir de barrage, la tendance dominante à négliger la dimension doctrinale ou contemplative de la foi au profit supposé de la *praxis* rend l'ange inutile, car, à première vue, on voit mal en quoi l'enseignement sur les anges peut contribuer à l'engagement « pour un monde plus juste et plus fraternel », selon la formule consacrée. L'ange est donc « inutile et incertain », comme Pascal le disait de la philosophie de Descartes. Je reconnais sans peine que l'angéologie n'est en rien centrale dans la hiérarchie des vérités de la foi. Mais elle n'en fait pas moins partie du donné révélé, c'est-à-dire de ce que Dieu dans sa sagesse et son amour a jugé bon de nous faire connaître. Il est donc bon de réfléchir à ce que pourrait être la place de la doctrine sur les anges dans le christianisme actuel.

### 1. L'ange incertain ?

C'est un fait. Fils de la modernité, nous ne vivons plus dans le monde enchanté des Anciens. Notre rapport au monde en général a profondément changé et notre rapport au monde invisible en particulier a perdu tant son évidence que, par suite, sa spontanéité. Pour les Anciens, la frontière entre le monde de la vie quotidienne et l'univers invisible des esprits était plutôt perméable. Ils étaient moins surpris de croiser un ange sur leur route ou de se faire agresser par un démon au détour d'une sentine mal éclairée que nous ne le sommes aujourd'hui de tomber sur un gendarme en embuscade derrière son radar ! Entre autres parce que leur familiarité avec le monde angélique était soutenue par leur vision « scientifique » du monde. En effet, jusqu'à la

\* Conférence donnée le 12 février 2018 au Centre culturel Saint-Louis des Français à Rome dans le cadre de la présentation de la seconde édition revue et augmentée de : Serge-Thomas BONINO, o.p., *Les Anges et les Démons*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Parole et Silence, Paris, 2017.

Renaissance et même au-delà, les anges ou substances séparées (de la matière) ont été une pièce absolument essentielle de la cosmologie. Impossible, pensait-on, de rendre raison de l'ordre de l'univers et de la bonne marche du cosmos sans recourir aux anges. Cette vision du monde n'est plus la nôtre. Le fonctionnement de l'univers, tout comme celui du psychisme humain, nous semblent généralement s'expliquer de façon suffisante par des causes immanentes. Si bien que, face à un événement insolite, notre réaction spontanée n'est plus de nous tourner vers le monde des esprits mais d'en chercher les causes naturelles, physiques ou psychiques. Je ne veux pas dire par là que nous ne pouvons plus croire aux anges mais seulement que cette croyance n'est plus pour nous de l'ordre de l'évidence: elle est désormais soit le fruit d'une réflexion métaphysique soit, le plus souvent, la conséquence d'une adhésion dans la foi au *Credo* de l'Église.

On m'objectera peut-être que le désenchantement du monde est loin d'être aussi radical: on n'a jamais autant publié sur les anges. Il suffit de taper « ange » sur le site d'Amazon.fr pour voir apparaître (non pas, hélas, l'excellent livre dont je suis le modeste auteur) mais une infinité de titres plus abracadabrants les uns que les autres: *Ce que vos anges veulent que vous sachiez*; *365 noms d'ange pour chaque jour de l'année*; *Comment j'ai pris le thé avec mon ange gardien*... Soyons clairs: ces anges-là ne sont pas très catholiques. En fait, la croyance actuelle aux « esprits », foisonnante, est une réaction assez compréhensible face au caractère mutilant d'une culture à dominante technoscientifique qui rapetisse le réel aux seules dimensions qu'elle pense pouvoir en maîtriser. Mais, en même temps et paradoxalement, ce « retour des anges » est le fruit de cette culture. Il découle de son présupposé fondamental, souvent dénoncé par Benoît XVI: il n'y aurait de rationalité que celle des « sciences dures », de sorte que toute autre approche du réel – la métaphysique, la religion, l'art... – est par définition condamnée à l'irrationalité: elle relève du pur sentiment ou au mieux d'une opinion subjective invérifiable. Tout discours sur l'ange qui relève d'une autre rationalité, comme celle de la métaphysique ou de la théologie, est disqualifié *a priori*, si bien que l'ange contemporain est fatalement relégué dans les marges extérieures de la rationalité. Il est condamné à errer dans une zone grise, sauvage, irrationnelle, de sorte qu'il ressemble beaucoup à ces sous-produits indigents de l'imaginaire scientifique que furent naguère les extraterrestres et autres petits bonshommes verts. Qui plus est, l'ange contemporain, celui qui prolifère dans les « nouvelles spiritualités » comme le New Age, est un pur produit de la culture individualiste et immanentiste secrétée par la postmodernité: loin d'être le témoin de la Transcendance

exigeante du Dieu chrétien, il est une sympathique force d'appoint au service du bien absolu, c'est-à-dire de mon équilibre psychoaffectif. À l'instar du bon génie de la lampe d'Aladin, il est toujours à ma disposition pour me donner un coup de pouce dans la réalisation de mes petits projets personnels.

L'ange chrétien, lui, répond de lui-même devant la raison. Certes, l'action de l'ange, qui manifeste et atteste sa présence et son existence, n'est pas repérable « scientifiquement ». L'est-elle au plan philosophique? Peut-on démontrer philosophiquement l'existence des anges à partir de leur action en ce monde? Saint Thomas est plutôt réservé sur ce point. En effet, quand je pose au monde qui m'entoure les questions métaphysiques fondamentales (pourquoi de la finalité? pourquoi de la contingence?), je suis conduit, remontant des effets à leur cause, à affirmer l'existence d'une Cause première qui est Dieu. C'est le ressort des fameuses « preuves de l'existence de Dieu ». Mais il n'en va pas de même pour l'existence de ces causes spirituelles secondes ou intermédiaires que sont les anges car leur action ne présente pas à nos yeux la même nécessité que celle de la Cause première. Je m'explique par un exemple. Supposons que vous tombiez par hasard sur un article dactylographié (des années 1980, donc) dont je suis l'auteur. Que pourriez-vous en déduire avec certitude? Trois choses: l'existence d'un auteur (plus ou moins) intelligent, l'existence d'une personne qui a tapé le texte et l'existence d'une machine à écrire. Mais vous ne pourriez ni affirmer ni nier que la personne qui a tapé le texte est distincte de l'auteur, par exemple une secrétaire qui l'aurait tapé sous ma dictée. Car ce texte, j'ai pu le taper directement moi-même. Mais si vous savez par ailleurs que je dispose des services d'une secrétaire, vous pourriez avec une forte probabilité lui attribuer la dactylographie du texte. De manière analogue, Dieu agit sans doute par ses anges, mais on ne peut l'établir avec certitude à partir des effets produits car ils peuvent toujours avoir été produits directement par Dieu lui-même.

Saint Thomas pensait toutefois que l'existence des anges était démontrable *a posteriori* (c'est-à-dire à partir des effets repérables dans notre monde)... grâce aux démons! En effet, si tout effet bon peut être directement attribué à Dieu, il n'en va pas de même des effets mauvais. Saint Thomas pense ici aux phénomènes extraordinaires qui se manifestent dans les cas de possession diabolique. Impossible de rendre compte de ces effets sans poser l'existence de créatures spirituelles mauvaises, les démons. Or, raisonne saint Thomas, les démons ne peuvent pas être mauvais par nature. Ce serait attribuer à Dieu, leur Créateur, la responsabilité du mal. Ils ont donc été créés bons, c'est-à-dire

anges, et se sont rendus eux-mêmes mauvais par un choix pervers de leur libre volonté. Or, conformément à son optimisme métaphysique bien connu, saint Thomas estime que, le péché étant contre nature, il est impossible que tous les anges aient péché et soient devenus des démons. Il en déduit qu'il existe aujourd'hui encore des anges qui doivent être bons.

Mais au-delà de cette tentative un peu laborieuse, la vraie démonstration de l'existence des anges est pour saint Thomas une démonstration *a priori*. Qui va donc de la Cause (Dieu) aux effets (les anges). L'existence des anges se déduit de ce que nous pouvons percevoir des intentions que Dieu exprime dans son œuvre de création. Dieu a tout créé pour sa gloire, c'est-à-dire pour manifester sa bonté en la diffusant et la communiquant. Dans cette perspective, un univers créé qui ne comporterait en son sein aucune créature spirituelle serait un pur non-sens. Car il ne pourrait pas faire ce pour quoi il a été appelé à l'existence, à savoir rendre gloire à Dieu par manière d'action de grâce. La création doit avoir à son sommet des êtres capables de s'unir personnellement à Dieu par la connaissance et l'amour. Capables de référer ainsi l'univers à Dieu. Capables de donner une voix à la création muette. C'est, bien sûr, la vocation de l'homme, mais, selon l'Aquinate, elle ne se réalise à l'état pur que dans les esprits purs que sont les anges. L'ange et l'homme sont ainsi les prêtres de la création tout entière et, dans la liturgie céleste qui déjà aujourd'hui se célèbre au Ciel, l'ange anticipe et garantit la louange doxologique qui sera, dans l'*eschaton*, celle de toute la création.

Pourtant le désenchantement du monde semble devoir faire taire cette louange angélique à travers le processus de démythisation de la Bible, qui est une sorte d'intériorisation « chrétienne » de la sécularisation. Le théologien protestant R. Bultmann, orfèvre en la matière, en a bien résumé l'esprit :

Depuis que nous connaissons la puissance et les lois de la nature s'est aussi éteinte la croyance aux esprits et aux démons. [...] On ne peut utiliser la lumière électrique et les appareils de radio, réclamer en cas de maladie des moyens médicaux et cliniques modernes, et, en même temps, croire au monde des esprits et des miracles du Nouveau Testament. Qui pense pouvoir le faire pour son compte doit voir clairement qu'en donnant cela pour une attitude de foi chrétienne, il rend le message incompréhensible et impossible pour notre temps. (*L'Interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955, p. 142-143)

Le décalage entre les catégories culturelles « mythologiques » de la Bible et la *Weltanschauung* moderne appelle, si l'on veut que l'Évangile parle aux hommes d'aujourd'hui, une opération radicale de démythisation. Il faut se

recentrer sur le seul kérygme, c'est-à-dire le contenu essentiel de l'Évangile, et laisser tomber les revêtements culturels contingents dans lesquels il a pu s'exprimer tout au long de l'histoire, et déjà dans la Bible. La croyance aux anges fait partie de ces revêtements à remiser au magasin des accessoires historiques.

Il est, bien sûr, indéniable que l'ange biblique est lié à des représentations culturelles de type mythologique ou même qu'il n'est parfois dans la Bible qu'une figure littéraire. Quand un prophète dit : « Un ange m'apparut et me dit », cela signifie : « Deux points, ouvrez les guillemets, voici un message qui vient de Dieu », et non pas toujours et nécessairement : « Ça alors, mes amis, vous n'allez pas me croire ! J'ai vu un ange ! ». Reconnaître cela ne suffit pourtant pas à exclure l'existence des anges. Ce n'est pas parce que à Rome, Piazza Navona, le Nil est représenté sous la forme d'un personnage mythologique qu'aucun fleuve réel ne coule en Égypte ! D'ailleurs, une saine exégèse biblique résiste à cette opération drastique de démythisation, pour ne rien dire du Magistère de l'Église, interprète authentique de la Parole de Dieu, qui enseigne on ne peut plus clairement dans le *Catéchisme* que l'existence des anges n'est pas une option mais une vérité de foi (n° 328). Il est remarquable, par exemple, que les auteurs du Nouveau Testament tiennent paisiblement l'existence des anges alors que, *primò*, rien ne les y obligeait culturellement puisque dans certains milieux juifs, comme celui des Sadducéens, on excluait cette croyance, et que, *secundo*, ils auraient plutôt eu intérêt à la nier. En effet, comme il ressort de la Lettre aux Hébreux, la foi chrétienne – c'est là sa grande nouveauté – substitue, dans les relations entre Dieu et les hommes, l'unique médiation sacerdotale de Jésus-Christ à la médiation des anges, qui était devenue centrale dans le judaïsme intertestamentaire. Or le Nouveau Testament n'en exclut pas pour autant les anges. Il se contente de subordonner strictement leur action à celle de l'unique Médiateur. Désormais, c'est au-dessus de Jésus, le Fils de l'homme, que montent et descendent les anges de Dieu (cf. *Jn* 1, 51). Bref, tant au regard de la raison métaphysique qu'au regard de la foi, le congé donné aux anges ne se justifie pas.

## 2. L'ange inutile ?

Mais, à supposer que les anges aient quelque titre à faire valoir leur existence, en quoi cela me concerne-t-il ? Qu'est-ce que ça change dans ma vie ? D'ailleurs, à part les adeptes du New Age, qui aujourd'hui, parmi les personnes sérieuses, s'intéresse aux anges ? Personne... Est-ce si sûr ? Commençons par ces parangons de rationalité que sont les philosophes. Nombre d'entre eux se

passionnent aujourd'hui pour les théories angéologiques des vieux théologiens scolastiques. Car l'ange est au philosophe ce que la drosophile aux yeux bleus est au généticien : un parfait cobaye, un test. L'ange, considéré en tant que pur esprit, dégagé de la condition charnelle qui est celle de l'esprit humain, permet en effet aux philosophes d'étonnantes « expériences de pensée ». Par exemple, comment communique-t-on sa pensée à autrui quand ce n'est ni par la parole articulée à la française ni par le jeu des mains à la napolitaine ? Voilà qui oblige à serrer au plus près l'essence même de la communication et de l'intersubjectivité. Quant au théologien, le péché de l'ange, qui fit de lui un démon, lui offre le modèle d'un péché chimiquement pur... Ni la faiblesse de la chair, ni l'erreur, ni la bêtise – autant de circonstances atténuantes chez nous – ne peuvent expliquer le péché de cette pure et lumineuse intelligence qu'est l'ange. Il faut alors creuser jusqu'à la racine même du mal : l'orgueil spirituel, le refus de s'abandonner à Dieu dans l'obscurité de la foi.

Et puis, prendre en compte le monde angélique permet aussi de mieux comprendre ce qu'est l'homme et quelle est sa place dans la création. Rien de mieux pour savoir ce qu'est une panthère que de la comparer à un autre félin, comme le lion ou le chat. Rien de mieux pour saisir le propre de l'homme, sa spécificité, que de le comparer, comme le faisaient les Anciens, d'une part à l'animal et d'autre part à l'ange, son « cousin » dans l'ordre de l'esprit. Ni ange, ni bête. Un peu des deux. Aujourd'hui, avec l'éclipse des anges, l'homme n'a plus comme miroir pour se penser lui-même que le singe bonobo ou le robot. Je ne suis pas sûr que l'humanisme y gagne. Repenser l'homme en lien avec l'ange serait un excellent antidote pour contrer les effets de notre matérialisme spontané et remettre l'homme à sa juste et belle place : sur la ligne d'horizon qui unit le monde de la matière et le monde de l'esprit.

Mais, trêve de philosophie, revenons aux croyants. Pourquoi s'intéresser au monde invisible des anges et des démons ? N'est-ce pas pure curiosité, déconnectée de tout enjeu existentiel ? Ce le serait si le monde invisible était un monde parallèle au nôtre. Mais, à la vérité, le monde visible et le monde invisible sont étroitement solidaires : ils sont une seule et même création et ils sont appelés, par grâce, à former une seule et même Église, une seule et même Cité de Dieu. Notre pèlerinage ici-bas dans la foi s'inscrit dans un cadre plus vaste que la seule histoire de l'humanité. D'un côté, saint Paul nous en avertit, le combat de la foi en vue du salut que nous avons à mener n'est pas à hauteur d'homme :

Revêtez l'armure de Dieu pour pouvoir résister aux manœuvres du diable. Car ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Régisseurs de ce monde de ténèbres. (*Ep* 6, 11-12)

De l'autre côté, dans ce combat, nous sommes soutenus d'abord par la grâce du Christ qui passe souvent par nos frères visibles et invisibles. Dans le Livre des Rois, alors que le roi d'Aram avec ses chars encercle la ville où se trouve le prophète Élisée, le serviteur de ce dernier « lui dit : "Ah ! Monseigneur, comment allons-nous faire ?" Mais Élisée répondit : "N'aie pas peur, car il y en a plus avec nous qu'avec eux." Et Élisée fit cette prière : "Yahvé, daigne ouvrir ses yeux pour qu'il voie !" » (*2 R* 6, 15-17) et le serviteur découvre avec émerveillement la multiforme présence invisible et bienveillante qui les entoure. Attention, il ne s'agit pas de réduire la personne humaine à n'être que le terrain, tout passif, où s'affrontent anges et démons, comme on voit parfois dans les miniatures anciennes un ange et un démon au-dessus du lit de mort se disputer une âme qui n'en peut mais. Non, c'est bien nous qui sommes non seulement les enjeux mais d'abord les acteurs de ce combat spirituel. Chacun a à rendre compte de lui-même. Mais, contre l'individualisme pélagien qui nous menace, l'enseignement sur les anges vient opportunément rappeler qu'il n'est de salut que dans la communion des saints, que dans cette Église dont les anges sont des membres actifs. Fra' Angelico l'a bien compris qui, dans sa grande fresque du Jugement dernier au couvent San Marco, a dépeint le Paradis sous la forme d'une farandole fraternelle où se mêlent les anges et les hommes.

Mais revenons à la question « À quoi bon les anges ? À quoi ça sert ? », car cette question fait question. Je veux dire qu'elle est le symptôme d'une maladie à laquelle une attention renouvelée aux anges peut justement porter remède. Quelle maladie ? La réduction du christianisme à une morale ou à une *praxis* horizontale au détriment de sa dimension proprement religieuse, contemplative et doxologique. Il y a quelques années, sous la conduite de l'abbesse du lieu, je parcourais la ferme modèle de l'abbaye bénédictine Notre-Dame du Pesquié, dans les Pyrénées ariégeoises, ses installations et ses locataires : les vaches pour le fromage, les poules pour les œufs, les cochons en qui tout est bon... et au milieu de tout cela un âne. Écartant d'emblée l'idée d'une production frauduleuse de saucisson corse, ma question jaillit : « Un âne ? Mais à quoi ça sert ? » Et l'abbesse : « Comme nous, il ne sert à rien ». Contempler ne sert à rien, précisément parce que c'est un but en soi et non pas un moyen. Connaître la vérité sur Dieu et s'en réjouir se suffit à soi-même. C'est même le bonheur, la vie éternelle.

Or, une des stratégies les plus efficaces pour éliminer les anges (et quelques autres doctrines pas toujours secondaires) a été de réduire le christianisme à une exigence éthique. Déjà Spinoza expliquait que, l'Écriture n'ayant, selon lui, d'autre finalité que d'inculquer aux hommes le commandement de l'amour du prochain, tout ce qui dans la Bible n'était pas directement lié à ce précepte n'appartenait pas formellement à la Révélation :

Dieu a adapté les révélations à la compréhension et aux opinions des prophètes, et les prophètes ont pu ignorer les vérités qui concernent la pure spéculation et non pas la charité et l'usage de la vie ; et de fait ils les ont ignorées, et ils ont eu des opinions opposées. [...] Nous ne sommes tenus de croire les prophètes que sur la fin et la substance de la révélation : pour le reste, chacun est libre de croire ce qui lui convient. (*Tractatus theologico-politicus*, ch. 2)

Le primat de la *praxis* sur la *theoria* va devenir un principe-clé de la modernité : « Les philosophes, dira Marx, n'ont fait qu'interpréter diversement le monde : il s'agit maintenant de le transformer », et il va subrepticement pénétrer la conscience chrétienne, au point de devenir parfois une sorte de principe de (ré)interprétation radicale du christianisme, la *praxis* constituant un « canon dans le canon ».

Que la contemplation puisse être une fuite devant les exigences de la charité concrète, on n'a pas attendu Karl Marx pour s'en apercevoir. La tradition chrétienne a toujours tenu en suspicion la gnose et autres spéculations déconnectées d'une vie de charité. Bien plus, on a toujours su que, par une sorte de *feed-back*, la mise en pratique favorisait la juste intelligence de la doctrine. Mais le primat donné systématiquement à l'action peut être aussi une fuite devant les exigences spirituelles de la recherche de la vérité. Or la doctrine possède sa valeur propre qui est celle de la vérité comme bien suprême de l'intelligence. Elle ne peut se réduire à une simple fonction de la *praxis*. Benoît XVI l'a dit avec grande clarté à propos de l'œcuménisme :

Nous devons nous garder de la tentation de considérer la doctrine comme une cause de division et, par conséquent, comme un empêchement à ce qui semble être la tâche immédiate la plus urgente pour améliorer le monde dans lequel nous vivons. En réalité, l'histoire de l'Église démontre que la *praxis* non seulement est inséparable de la *didaché*, ou enseignement, mais qu'elle en découle au contraire. (*Discours du vendredi 18 juillet 2008 à Sydney*)

Pour saint Thomas, la béatitude, c'est-à-dire la vie éternelle, consiste essentiellement dans la connaissance ou contemplation de Dieu. Or, la foi est

ici-bas une anticipation de cette béatitude. Elle nous donne, par grâce, de participer déjà à cette connaissance parfaite que Dieu a de lui-même et de toutes choses. La *doctrina sacra* (c'est-à-dire à la fois la Révélation et la théologie comme *intellectus fidei*) est donc une science contemplative avant d'être une science pratique.

La science sacrée est plus spéculative que pratique, car elle concerne plus les choses divines que les actes humains, n'envisageant ceux-ci que comme moyens pour parvenir à la pleine connaissance de Dieu, en laquelle consiste l'éternelle béatitude. (*Sum. theol.*, Ia, q. 1, a. 4)

Voilà pourquoi la connaissance que nous pouvons avoir dans la foi du monde angélique, si pauvre et imparfaite soit-elle, est déjà un bien en soi, un lointain avant-goût de cette pleine connaissance du Réel en Dieu que sera la vision béatifique. Là, les créatures seront vues en Dieu et Dieu sera contemplé dans les créatures. Car c'est d'abord la splendeur de Dieu que le bienheureux voit dans les créatures. Aussi, dès maintenant, lorsque le croyant ou le théologien contemple l'univers invisible des anges, il y cherche avant tout quelque reflet de l'infinie perfection de Dieu. Il y contemple le déploiement de la Sagesse divine, dont chaque créature est une expression, et cette contemplation devient action de grâce à la louange du Créateur. « Grandes, merveilleuses sont tes œuvres, Seigneur, Dieu Maître de tout. » (*Ap* 15, 3) Tel est l'enjeu premier et la finalité dernière de l'angélogologie. Comme le chante la Préface de la Messe en l'honneur des Saints anges :

La splendeur de ces créatures spirituelles nous laisse entrevoir comme tu es grand et combien tu surpasse tous les êtres. Avec ces multitudes d'esprits bienheureux qui t'adorent dans le ciel par le Christ, notre Seigneur, nous te chantons ici-bas en proclamant : Saint, saint, saint, le Seigneur, Dieu de l'univers.

Serge-Thomas BONINO, OP

# Quelle paternité du prêtre diocésain ?

## *Réflexion à partir des textes du magistère récent*

### Introduction

Le thème que nous proposons dans ces pages est celui de la paternité du prêtre diocésain à la lumière de l'enseignement récent du magistère (Vatican II et ses suites jusqu'à nous)<sup>1</sup>. Ce n'est pas à une revue de textes que nous entendons procéder, mais plutôt à une réflexion d'ensemble. Car la revue des textes est, à première vue, surprenante : la paternité spirituelle du prêtre en général, et du prêtre diocésain en particulier, est un thème peu présent. Mais commençons, en guise d'introduction, par une réflexion préalable.

Pourquoi préciser « ... du prêtre *diocésain* » ? Le sacrement de l'ordre ne serait-il pas unique, c'est-à-dire le même que l'on soit moine ou curé de paroisse ? Oui, bien sûr ! Ce n'est donc pas une spécificité essentielle au ministère diocésain qu'il faut tenter de présenter, mais plutôt un mode d'exercice qui pourra être particulier. Encore faut-il préciser : ce qui diffère dans l'exercice du sacerdoce entre un prêtre diocésain et un prêtre qui est dans la vie consacrée, c'est l'ampleur de cet exercice. En effet, les trois charges constitutives du sacerdoce – les responsabilités de *prêcher, de célébrer et de conduire* – sont pleinement exercées par les prêtres diocésains dont la figure la plus expressive est celle du curé, alors qu'elles sont plus ou moins actualisées chez les consacrés. Plutôt que par de longs discours, on le saisira mieux par un exemple clair : tout le monde voit la différence entre un chartreux dont l'unique acte sacerdotal est la célébration eucharistique, un dominicain qui prêche en vue de célébrer les sacrements mais sans aucune charge de gouvernement, et un curé qui chaque jour ou presque accomplit les trois aspects de la *cura animarum*.

---

1. Voici deux références bibliographiques de bonne qualité, que l'on trouvera dans la Revue *Irénikon* 2008 / n° 2-3 : Enzo BIANCHI, « La paternité spirituelle : éléments bibliques », p. 245-259 ; Antoine ARJAKOVSKY, « La paternité spirituelle dans la compagnie des hommes : saint Alexis Metchev (1859-1923) », p. 260-281. Dans cette étude, noter les pages 261-265 sur la crise moderne de la paternité en général et les pages 276-279 sur « un nouveau type de guidance spirituelle post-moderne » (très suggestif).

Il y a donc une *auctoritas* plus actualisée, plus manifestée, plus « entière » dans le prêtre diocésain. Cela amène une petite observation : on sait qu'autrefois on appelait les prêtres religieux « père », et que les prêtres diocésains étaient appelés autrement : « monsieur l'abbé » (encore que « *abbas* » signifie « père »), « monsieur le curé » ou même « monsieur » seulement. Cet usage n'était pas sans curiosité car, comme on vient de le dire, si l'on veut exprimer d'une manière générale le ministère sacerdotal par la notion de paternité, il faut reconnaître que c'est le prêtre diocésain qui l'actualise le plus. Mais cela peut indiquer aussi qu'il y a une autre paternité, peut-être plus présente chez les religieux<sup>2</sup>. Commençons par saisir nos sources ; nous proposerons ensuite un exposé d'ensemble.

## I. Les sources les plus récentes depuis Vatican II : une certaine réserve !

### A. Les sources magistérielles majeures

Vatican II ne présente pas le prêtre comme Père, sauf quelques mentions « furtives », si notre lecture est exacte<sup>3</sup>. Il semblerait même que le Concile évite le recours à l'idée de paternité là où, pourtant, elle était communément admise auparavant. Ainsi, s'agissant de l'exercice de la première charge, celle de prêcher l'Évangile, dont l'objet est de faire naître la foi, Vatican II ne dit pas que le prêtre « engendre » les hommes, mais préfère un vocabulaire plus neutre<sup>4</sup>. Au contraire, il est explicitement dit que la communauté ecclésiale exerce une authentique *maternité* (PO 6). C'est peu et cela dit d'emblée que la paternité n'est pas un thème

2. Nous écrivons « peut-être », car nous n'entendons pas entrer ici dans ce débat.

3. Les mentions relevées sont les suivantes : LG 21, parlant directement des évêques, mais y associant les prêtres, parle de « *paternelle fonction* » pour désigner le service du baptême ; LG 28 : « *Des fidèles qu'ils ont engendrés spirituellement par le baptême et l'enseignement (1 Co 4, 15; 1 P 1, 23), les prêtres doivent avoir soin comme des pères dans le Christ* » ; PO 3 : « *Pris du milieu des hommes et établis en faveur des hommes (He 2, 17) (...), les prêtres vivent avec les autres hommes comme des frères.* » Voir surtout PO 9 : « *Les prêtres du Nouveau Testament, bien que le sacrement de l'ordre leur confère une charge éminente et nécessaire de père et de docteur dans et pour le peuple de Dieu, sont cependant disciples du Seigneur avec tous les autres fidèles que la grâce de l'appel de Dieu fait participer à son Royaume. Avec tous en effet, régénérés à la fontaine baptismale, les prêtres sont frères parmi les frères, membres de l'unique et même Corps du Christ dont l'édification est l'affaire de tous* » ; la suite de ce développement met nettement l'accent sur la dimension fraternelle de la relation prêtres-laïcs. Cependant, en finale on peut lire : « *Les fidèles du Christ doivent être conscients de leurs obligations envers leurs prêtres et c'est pourquoi ils doivent entourer d'un amour filial ceux qui sont leurs pasteurs et leurs pères...* ». Nous citons les documents magistériels, comme il est d'usage, par la première lettre des deux ou trois premiers mots (ici, LG = *Lumen gentium*; PO = *Presbyterorum ordinis*).

4. Il est frappant de relever que le traducteur français de *Presbyterorum ordinis* s'est autorisé un rapprochement avec l'idée de paternité là où les textes sont plus indéterminés. Ainsi, quand Vatican II dit que les prêtres, exécutant l'ordre missionnaire du Christ « *Populum Dei*

porteur de l'enseignement conciliaire. En revanche, à plusieurs reprises le Concile souligne la relation fraternelle des prêtres avec les fidèles ou les hommes en général<sup>5</sup>.

L'Exhortation *Pastores dabo vobis* mentionne une fois le prêtre comme Père dans le contexte du célibat qui fait participer à la paternité de Dieu (PDV 29); en revanche, le même texte mentionne dix fois la qualité de « frère » pour les prêtres vis-à-vis des fidèles<sup>6</sup>. La mention la plus forte est la suivante : « *Le prêtre doit croître dans la conscience de la profonde communion qui le relie au peuple de Dieu; il n'est pas seulement "devant" l'Église mais d'abord et avant tout "dans" l'Église. Il est frère parmi ses frères* » (PDV 74). Un peu plus loin, Jean-Paul II cite Paul VI : « *Il faut se faire les frères des hommes du fait même que nous voulons être leurs pasteurs, leurs pères et leurs maîtres*<sup>7</sup>. »

À vrai dire, *Pastores dabo vobis* (n° 16) affirme aussi : « *En tant qu'il représente le Christ-Tête, Pasteur et Époux de l'Église, le prêtre n'est pas seulement (non tantum) dans l'Église, mais aussi (sed etiam) placé devant l'Église.* » Ce n'est pas la paternité ici qui permet de rendre compte de ce « *face à l'Église* », mais la référence christologique de la Tête, du Pasteur et de l'Époux. Quoi qu'il en soit, on voit qu'il faut tenir ensemble et de manière cohérente cette double position « dans » et « face à » que le prêtre a avec l'Église, ce que l'on peut aussi exprimer par la double position, paternelle et fraternelle.

En consonance avec ces enseignements, on trouve le *Catéchisme de l'Église catholique*. Ce document majeur ne contient aucune présentation du prêtre à partir de la paternité<sup>8</sup>.

constituant et augeant » (PO 4), la traduction de l'édition bilingue du Centurion dit : « *font naître et grandir le Peuple de Dieu* » ; idem quelques lignes plus loin : la Parole de Dieu par laquelle la communauté des chrétiens « *incipit et crescit* » est traduit par : la Parole de Dieu qui « *donne naissance et croissance à la communauté des chrétiens* ». En LG 18, il est dit que les ministres « *sont au service de leurs frères* ».

5. Cf. LG 28 : les prêtres rassemblent la famille de Dieu, « *fraternité qui n'a qu'une âme* » ; LG 32 : « *Les laïcs, qui ont par la bienveillance divine le Christ comme frère (...), ont aussi pour frères (les ministres)* » ; voir aussi PO 3 : « *... les prêtres vivent avec les autres hommes comme des frères* » ; cf. également PO 17 (la vie fraternelle avec les hommes) et PO 18 : avec le peuple qui leur est confié, les prêtres s'unissent au Christ *comme des fils adoptifs*.

6. Les références sont les suivantes : PDV 20, 22, 25, 30, 33, 43, 50, 51 et 74.

7. PDV 74, citant Paul VI, *Ecclesiam Suam*, 3.

8. Pour être précis, il faut relever une mention « furtive » au numéro 1465 : dans le sacrement de la pénitence « *le prêtre accomplit (...) le ministère du Père qui attend le fils prodigue* ».

On peut signaler une mention de l'encyclique *Orientale lumen* (n° 13) : « Notre monde a un besoin extrême de pères. » L'expression est forte et concerne directement la paternité spirituelle. Mais dans l'encyclique, cette paternité est relevée non pour les prêtres mais dans le monde monastique où l'Esprit gratifie des frères et des sœurs de ce don.

Bref, la moisson est maigre. Cela donne au moins un enseignement : la paternité spirituelle n'est pas présentée comme un thème porteur de la vocation sacerdotale. Pourquoi ?

### B. Explication de cette réserve

#### 1. La référence majeure pour le sacerdoce est christologique

Le prêtre est configuré de façon particulière à l'humanité du Christ pour exercer en son nom et par la force de son Esprit le service du salut des hommes. Or le Christ n'est pas appelé « père » dans sa relation avec les hommes à sauver, mais « frère », lui le « *premier-né d'une multitude de frères* » (Rm 8, 29). Non seulement le Christ n'est pas appelé père, mais il prohibe cette appellation pour ses disciples. Ainsi dans l'Évangile Jésus dit très nettement à ses disciples qui vont devenir ses apôtres : « *Ne vous faites pas appeler Père* » (Mt 23, 9)<sup>9</sup>. Autrement dit, Dieu le Père a envoyé son Fils qui, par son incarnation, réalise dans l'Esprit une fraternité avec les hommes, fraternité qui fait des fils pour le Père.

#### 2. Une raison plus historique : les excès d'autrefois

Il est possible que la réserve magistérielles sur la paternité sacerdotale soit également due au fait que celle-ci avait pu être comprise avec exagération autrefois. De même que le père de famille avait une autorité large, profonde et durable sur ses enfants, de même le prêtre exerçait une autorité importante

et constante. La pratique de l'accompagnement spirituel, notamment, prenait la forme de la « direction de conscience » qui se doublait parfois du vœu privé d'obéissance au « directeur ». Bref, une autorité, le plus souvent qualifiée de paternelle, s'est exercée de façon très directive. Mais cela a disparu, et ce n'est pas une perte regrettable<sup>10</sup>. Bref, user de l'expression « paternité spirituelle » pour le prêtre, peut se révéler aujourd'hui très équivoque.

Il y a plus. La paternité sacerdotale peut véhiculer un cléricalisme déplacé, une sorte de paternalisme regrettable qui maintient les fidèles à l'état de « mineurs ». Or il est bien clair que l'on a eu à Vatican II une prise de conscience très nette : les fidèles laïcs sont des personnes adultes, capables de se prendre en charge ainsi que de concourir à la vie de l'Église autrement qu'à genoux à la consécration et en mettant la main au porte-monnaie à la quête !<sup>11</sup>

Toutes ces raisons doivent être prises au sérieux. Cependant l'Écriture Sainte, sous la plume de saint Paul, n'hésite pas à présenter le ministre du Christ comme « père ». L'apôtre des nations se désigne lui-même comme père des fidèles qu'il a engendrés (1 Co 4, 14-17)<sup>12</sup>. Il y a donc un sens dans lequel la paternité n'est pas recevable pour le prêtre car elle nierait la qualité de frère, et un sens en lequel elle est acceptable parce qu'elle préserve la qualité de frère. C'est cela qu'il faut voir.

## II. Position de la question

*Presbyterorum ordinis*, aux n°s 3 et 9, affirme que la relation fondamentale du prêtre avec les hommes, spécialement les fidèles, est fraternelle<sup>13</sup>. Comment dès lors se représenter le prêtre comme un père si l'on suit saint Paul ? *A priori*, cela ne semble pas possible : les deux notions de père et de frère normalement s'excluent (un homme ne peut être à la fois le père et le frère d'un autre). Peut-on tenir ensemble, sans contradiction, en théologie, ces deux

L'expression « ministère du Père » doit être comprise, semble-t-il, de la façon suivante : le prêtre représente comme signe et instrument (c'est son service) le Père qui attend le fils prodigue. L'évêque, en revanche, est parfois présenté comme Père (n°s 1549, 1554 et 1586), et si l'on fait droit au fait que le prêtre rend présent l'évêque (n° 1567), une certaine paternité est alors suggérée.

9. PO 9 cite Mt 23, 8 : « *Pour vous, ne vous faites pas appeler "Maître", car vous n'avez qu'un seul maître, et vous êtes tous frères* » ; le v. 9 ajoute « logiquement » : « *N'appellez personne sur terre votre "Père", car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste* ».

10. Cela n'a peut-être pas disparu totalement (hélas) ; dans bien des « communautés nouvelles » l'exercice de l'autorité est tenté de s'exercer sur un mode voisin, et cela conduit souvent à des catastrophes...

11. Pour cette prise de conscience, voir ce qu'en rapporte le P. CONGAR dans l'avant-propos de *Jalons pour une théologie du laïc*, « Unam Sanctam 23 », Paris, 1964.

12. Saint Paul s'adresse souvent à des personnes qu'il a évangélisées comme à des fils ; cf. 1 Co 4, 17 ; 1 Tm 1, 2 ; Tite 1, 4. Saint Pierre use aussi de ce langage ; cf. 1 P 5, 13.

13. Cf. *supra* note 3.

aspects? Peut-on dire en toute vérité que le prêtre engendre vraiment, non des fils cependant, mais des frères?<sup>14</sup>

Notre démarche sera la suivante: dans un premier temps nous allons situer les deux notions de père et de frère, et dans un second temps nous les mettrons en relation pour qu'elles s'éclairent mutuellement, manifestant ainsi cet aspect de la vocation sacerdotale.

### III. Paternité et fraternité

#### A. La paternité

Le premier élément, et il est fondamental sinon le mot n'a aucun sens, est le suivant: le père est celui qui transmet, non pas quelque bien particulier, mais le bien radical sans lequel il n'y a aucun autre bien: la vie, l'existence, le fait d'être. On le voit, la paternité ne concerne pas n'importe quel don, mais le plus radical. Il va y avoir, bien sûr, analogie à partir de la paternité biologique pour se représenter la paternité spirituelle. Quelle est-elle?

On relève que le don de la vie biologique à un nouvel être requiert absolument le concours de deux agents: le père et la mère. Il faut donc commencer par distinguer ces deux aspects, car c'est la paternité et non la maternité ou le don « en général » de la vie qui est appliquée au prêtre.

L'acte spécifiquement masculin par lequel l'homme concourt au don de la vie est un acte appelé « transitif »: c'est un acte qui s'accomplit à partir du sujet (c'est un acte propre) mais en dehors du sujet comme une semence jetée en terre. Au contraire, l'acte féminin est un acte « immanent »: c'est un acte intérieur à la femme (et non ponctuel: il dure neuf mois!), car c'est à partir de sa propre chair que l'être nouveau apparaît.

Cette notion de paternité est clairement revendiquée par saint Paul: « (*je vous avertis*) comme mes enfants bien-aimés. Auriez-vous en effet des milliers de pédagogues dans le Christ, que vous n'avez pas plusieurs pères; car c'est moi qui par

14. Cf. Y. CONGAR, *Vatican II, L'apostolat des laïcs*, "Unam Sanctam 75", Paris, Cerf, 1970, p. 183-184 (dans « Aspects, richesses et limites du décret *Apostolicam actuositatem* »): « *S'il existe une paternité spirituelle et si les ministres de l'Évangile l'exercent, cette paternité ne fait pas des fils mais des frères, car elle fait participer aux mêmes réalités spirituelles.* »

*l'Évangile vous ai engendrés dans le Christ Jésus* » (1 Co 4, 14-15). Saint Paul d'ailleurs compare la paternité à une semence de vie nouvelle (1 Co 3, 6; cf. Ga 4, 19).

Nous sommes là au plus spécifique de la paternité: transmettre la vie « en dehors » de soi. On pourrait ajouter que la paternité ne se limite pas à cela mais suppose aussi le don de tous les biens nécessaires à la croissance de la vie transmise (les biens du corps et de l'esprit pour la vie individuelle et communautaire, etc.). Certes. Mais pour ces autres biens, le concours père-mère se fait par des actes semblables, de même qu'il associe d'autres personnes (les enseignants par exemple), alors que le don de la vie, lui, distingue fortement les deux sexes et est propre aux parents. Il faut donc s'en tenir, si l'on veut que les mots aient un sens et que l'analogie éclaire les choses, au spécifique de la paternité.

#### B. La fraternité<sup>15</sup>

La fraternité situe à égalité deux individus en raison d'un don reçu qui est semblable. Au plan biologique, deux hommes sont frères quand ils ont les mêmes parents et se situent pour cela dans une relation égale vis-à-vis des parents et entre eux. L'égalité est à la racine de la fraternité, qu'elle porte sur la relation avec les parents ou entre frères. Une précision cependant: ce qui constitue deux êtres « frères » n'est pas une égalité en tout. Deux frères peuvent être très différents d'aspect physique, par leur caractère, les dons qu'ils possèdent, par leur vie morale, sociale, professionnelle, etc. Ce qui fait de deux hommes des frères est le don radical de l'existence reçu des mêmes parents. Cela crée une union physique (consanguinité), psychologique et culturelle qui atteint à la racine de l'être des deux sujets.

Ainsi pouvons-nous nous représenter la condition chrétienne qui fait de tous les fils de Dieu des frères: « ... *vous êtes tous frères* » (Mt 23, 8). La qualité de « frère » est la qualité chrétienne fondamentale. Saint Pierre, dans ses premières prises de parole apostoliques après la Pentecôte, alors qu'il exerce de plein droit l'autorité reçue du Christ que l'Esprit vient de lui conférer, s'adresse aux premiers chrétiens en les appelant « frères », et ceux-ci répondent à Pierre et aux apôtres en les appelant « frères » (Ac 2, 29 et 37; 3, 17). Il en va de même

15. On pourra, dans une perspective plus large, se reporter au bel ouvrage de M. DUJARIER, *Église-Fraternité*, Tome 1, Paris, Cerf, 2013.

pour saint Paul qui s'adresse neuf fois sur dix aux chrétiens en les appelant « frères ». Ce dernier manifestera clairement la grande diversité des charismes dans la communauté chrétienne (1 Co 12, 4 s.), c'est dire qu'il n'y a pas égalité en tout parmi les chrétiens, mais les chrétiens sont avant tout égaux dans la foi (Ga 6, 10; 1 Th 1, 4), c'est-à-dire dans l'unique baptême (Ep 4, 5).

#### IV. Paternité et fraternité du prêtre

##### A. Deux paternités à ne pas confondre

###### 1. La paternité ministérielle

Il résulte de ce qui précède, semble-t-il, qu'il faut entendre la paternité du prêtre d'abord et principalement de l'exercice proprement sacerdotal des trois charges, surtout les deux premières (prêcher et sanctifier); par là une vie nouvelle est transmise de façon totalement transitive – à la façon d'un instrument (PO 12) – dans le fidèle. Cette efficacité sacramentelle ou quasi sacramentelle pour la prédication a son origine dans le Père éternel. On peut nommer cette paternité, la paternité *ministérielle*.

Cette paternité ministérielle donne naissance et croissance à des fils. Elle n'est cependant pas pleine et entière. Le prêtre communique bien la vie divine, mais à la façon d'un instrument, à la façon dont le Verbe incarné lui-même, en son humanité, l'a fait: son humanité fut l'instrument de la divinité (LG 8 et SC 5). Cependant, si l'humanité du Christ – en raison de son union unique et profonde à la Personne divine du Verbe – est un instrument qui transmet ce qu'il possède (c'est de sa grâce que nous recevons la grâce, cf. Jn 1, 17), par son ministère le prêtre ne transmet que de façon purement transitive la grâce de la Tête et non pas la sienne propre. Cette paternité, réelle et déterminante pour faire naître les hommes à la vie de Dieu, est donc très analogue. Elle n'assume pas ce qui est le plus profond de la paternité en général: transmettre à partir de sa propre vie. C'est ainsi que l'on propose de comprendre la formule selon laquelle le prêtre engendre, non des fils, mais des frères. Et comme cet office sacerdotal est le principal de la vocation du ministre, les textes magistériels modernes préfèrent insister sur ce qui en résulte, sur la finalité plutôt que sur l'efficacité, à savoir que devant celui qu'il vient de baptiser, c'est-à-dire devant celui à qui il vient de transmettre la vie, le prêtre est devant un frère.

###### 2. La paternité spirituelle<sup>16</sup>

Il convient cependant de se poser la question de savoir si une autre paternité, plus entière, peut être exercée par le prêtre, une paternité qui communique la vie à partir de la vie propre possédée par l'engendrant. Nous le pensons: cette paternité existe bien. C'est ce qu'on appelle la paternité spirituelle chez ceux qui, à partir de qualités qui leur sont propres, transmettent quelque chose d'eux-mêmes au contraire de l'instrument qui transmet quelque chose qui vient de plus haut que lui. Nous sommes ici dans le domaine du charisme qui fait les maîtres spirituels, donc que l'Esprit de Dieu fait librement à qui Il veut mais qui appelle une fidélité à la grâce sanctifiante pour être droitement exercé. On sait que ce charisme peut être discerné tant chez les hommes que chez les femmes, tant chez les clercs que chez les laïcs. Ceci est bien connu. Ce charisme ne confère cependant pas une autorité comparable à celle d'un parent selon la chair qui dirige et conduit son enfant vers l'âge mûr. Cet engendrement spirituel s'exerce sur des personnes que l'on accompagne plus que l'on dirige, car il demande un profond travail de discernement de ce que l'Esprit veut susciter dans telle ou telle personne. On aide la personne conseillée à prendre des orientations et décisions qui doivent être *ses* propres orientations et décisions. La question plus précise est ici: le sacrement de l'ordre confère-t-il, de soi, à titre de charisme, une telle paternité?

##### B. Les deux paternités sont-elles nécessairement liées?

À ma connaissance, nous n'avons pas de prises de position claires et nettes dans la Tradition. Si la responsabilité de prêcher et de célébrer les sacrements est clairement comparée à une paternité, cette seconde forme d'engendrement qu'est la paternité spirituelle n'est pas, à notre connaissance, rattachée au sacrement de l'ordre comme tel. On peut constater une pratique bien établie: le sacrement de l'ordre, en tant que tel, ne comprend pas le charisme d'accompagnement spirituel. Le sacrement de l'ordre, par lui-même, habilite celui qui le reçoit à exercer les trois médiations christiques (prêcher, célébrer, conduire), et donne pour cela le caractère et la grâce nécessaires. Il ne députe de soi pas le prêtre à être un maître spirituel car n'importe quel prêtre ne possède pas ce don d'éclairer les âmes singulières pour le chemin précis que le Seigneur leur

16. En toute rigueur des termes, la paternité ministérielle est aussi une paternité spirituelle car elle s'accomplit sous la mouvance de l'Esprit et confère la vie de l'Esprit. Nous prenons ici l'expression « paternité spirituelle » au sens courant qui désigne l'accompagnement spirituel personnalisé.

propose. Le charisme sacerdotal est un charisme ecclésial, communautaire, « général » en ce sens, alors que la paternité spirituelle qu'exerce le maître spirituel est un charisme de service plus individuel qui doit beaucoup, pour la rectitude de son exercice, à la vie théologale de celui qui l'exerce. En effet, ce charisme de connaissance a pour source déterminante l'expérience spirituelle personnelle que la personne est capable de lire et dont elle tire des indications plus générales valables pour d'autres qu'elle. Il est vrai que ce charisme a été authentifié souvent chez les prêtres – c'est la « catégorie » chrétienne la plus représentée, et de loin, parmi les maîtres spirituels recommandés par l'Église – mais ceci n'enlève rien au fait que ce n'est pas un charisme spécifiquement sacerdotal, et l'on peut penser que depuis qu'existent des abbesses, prieures ou même simples religieuses, ce charisme a été exercé par une multitude de femmes, dont certaines sont bien connues et sont devenues même parfois Docteurs de l'Église pour la valeur de leur doctrine spirituelle...

Pour nous résumer, la paternité sacerdotale est principalement ministérielle. La comparaison avec la paternité « naturelle » porte sur le don de la vie, mais sa limite pour le prêtre tient à ce qu'il transmet une vie qui vient de plus haut que lui. C'est pour cela que la dimension fraternelle qui, elle, est profonde (même vie reçue du même engendrant qui est Dieu), domine maintenant dans la conscience chrétienne comme elle dominait au premier millénaire<sup>17</sup> et au Moyen Âge<sup>18</sup>. La paternité d'accompagnement spirituel semble plus forte dans la mesure où celui qui l'exerce transmet quelque chose qui est sien, mais son mode d'exercice est très faible: c'est le conseil et non l'autorité. De la sorte, les deux paternités que l'on a distinguées sont à la fois fortes et faibles. La paternité ministérielle est forte car elle transmet avec certitude la vie divine en sa racine déterminante (la grâce sanctifiante), mais elle est faible parce qu'elle agit à la façon d'un pur instrument. La paternité spirituelle est forte car elle transmet à partir de la vie possédée personnellement, mais elle s'exerce de façon très faible, par suggestions, conseils, invitations, questions...

17. Par exemple, on notera que saint Augustin dit « *Pour vous, je suis évêque (et non pas "père") ; avec vous, je suis chrétien* » ; cf. *Sermon* 340, 1, PL 38, 1483 (lecture patristique de l'office romain des lectures pour la fête de saint Janvier, le 19 septembre).

18. Par exemple, saint Dominique (prêtre, chanoine, fondateur d'ordre) est toujours appelé « frère Dominique » par ses contemporains ; la même chose s'applique à saint Thomas d'Aquin.

En somme, nous pouvons mettre en évidence une « logique » divine : Dieu, pour communiquer sa vie<sup>19</sup>, emploie des « intermédiaires » (médiateurs) qui agissent de deux façons complémentaires. La première requiert une moindre participation de l'intermédiaire qui est dans la situation d'un instrument ; cela rend ce concours plus sûr mais moins personnel ; la seconde sollicite davantage l'intermédiaire qui est dans la situation d'une cause seconde ; cela rend ce concours de la personne plus valorisant mais aussi plus fragile. Cela rejoint un donné biblique. Il y a deux modes bibliques d'enseignement : par la Loi transmise par les Docteurs à des disciples (tout le courant deutéronomiste), et par des pères à des fils (les livres sapientiaux). Les deux qualités peuvent se retrouver chez une même personne, mais elles ne sont pas, de soi, liées.

Si chacun de ces deux modes de transmettre constitue une certaine paternité, aucun de ces deux modes n'est complet ; chacun a besoin de l'autre pour le soin total des chrétiens. De leur distinction et de leur relation dépend une vie chrétienne profonde et harmonieuse.

## V. Conséquences pratiques pour les prêtres

Il me semble que, de ce qui précède, nous pouvons tirer plusieurs conséquences.

### A. Faire fond sur la paternité ministérielle

En premier lieu, dans une vie sacerdotale, il faut faire fond sur la paternité ministérielle. C'est là qu'est la place décisive du prêtre. Cela ne signifie pas que l'on va enfermer tous les prêtres à la sacristie ! Il faut conduire les hommes aux sacrements, et la responsabilité de prêcher est finalisée par les sacrements. La paternité ministérielle commence à s'exercer par la prédication multiforme de l'Évangile. De même, la célébration sacramentelle est nécessairement suivie des actes qui vont exprimer cette vie sacramentelle reçue (tout le domaine des œuvres de la grâce). Les trois charges sacerdotales sont très intimement liées et concourent chacune pour ce qui la concerne à la paternité que nous proposons de nommer ministérielle.

19. La participation à la vie divine se réalise comme pour toute participation à une réalité spirituelle : par la connaissance et l'amour.

### ***B. Discerner entre relation paternelle et relation fraternelle***

En second lieu, le prêtre doit savoir discerner dans ses relations avec les fidèles laïcs quand il est père et quand il est frère. Il y a un « va-et-vient » incessant des deux qualités que l'on peut saisir sur le vif lors de la célébration eucharistique. Par exemple, dans la liturgie de la Parole, l'homélie est un acte de type paternel car il s'agit de donner le sens de la Parole de Dieu avec une autorité ministérielle propre, et la confession du *credo* qui répond à la proclamation de la Parole de Dieu est un acte accompli ensemble – prêtre et laïcs – car il manifeste le mystère de l'Église, une fraternité, qui répond à son Dieu-Père. Si la consécration eucharistique est un acte de type paternel car s'y réalise une efficacité divine dont le prêtre seul peut être l'instrument, l'offrande que l'Église fait du Christ dans la prière qui suit la consécration est un acte que le prêtre exprime au nom de toute l'Église, c'est-à-dire au nom de tous ses frères.

### ***C. Quelle est pour le prêtre la qualité déterminante ?***

En troisième lieu, quelle est, pour le prêtre, la qualité déterminante : père ou frère ? Si, en paraphrasant saint Augustin, nous disons, parlant du prêtre : *Pour vous, je suis prêtre (père) ; avec vous, je suis chrétien (frère)*, on voit bien qu'il faut tenir les deux, mais comment comprendre ces deux qualités de père et de frère, qui dans l'ordre naturel s'excluent ? On parvient ici à la limite des deux analogies. Si l'on pousse trop loin la comparaison du père, il n'y aura plus de place pour la fraternité ; réciproquement, si l'on pousse trop loin la comparaison du frère, il n'y aura plus de place pour la paternité. Dans les deux cas, il manquera quelque chose d'essentiel.

Nous proposons de dire ceci : c'est par des actes précis que la paternité du prêtre comme prêtre s'exprime, c'est-à-dire par les actes spécifiques des trois charges sacerdotales (prêcher, célébrer et conduire). La paternité proprement sacerdotale est ministérielle. Pour poser convenablement ces actes, il faut toute une qualité d'être qui est dans son fond baptismale, c'est-à-dire qui est fraternelle. Au schéma vrai, mais un peu trop simple, qui pose : 1. l'efficacité paternelle sacerdotale ; 2. le résultat de cette efficacité qui fait apparaître des frères avec lesquels on va vivre le mystère de la charité, il faut préférer un schéma plus complexe à trois termes : 1. la vie baptismale fraternelle avec tout le peuple de Dieu faite de la prière personnelle et publique, de la réception des sacrements, notamment de la réconciliation, de l'audition de la prédication magistérielle qui dit la foi de l'Église, etc. (cf. Ac 2, 42) ; 2. l'exercice droit et

fécond de la paternité proprement sacerdotale ; 3. la vie fraternelle avec le Peuple de Dieu. Pour résumer ce point, il apparaît que c'est la qualité de vie fraternelle baptismale qui détermine la droiture de l'exercice de la paternité spécifiquement sacerdotale, laquelle engendre la fraternité ecclésiale<sup>20</sup>.

Cela n'exclut pas que le prêtre puisse exercer une autre paternité, celle du maître spirituel. Cependant cette paternité n'est pas de soi liée au sacrement de l'ordre et ne saurait concerner tous les prêtres. Il faut la discerner au concret de la situation de chaque personne car elle dépend à la fois d'un charisme et de la droiture de la vie du sujet. Par exemple, dans la célébration du sacrement de la réconciliation, la paternité sacerdotale s'accomplit dans le don sacramentel de l'absolution, et une certaine paternité spirituelle peut s'exprimer dans la monition spirituelle qui précède l'absolution. Cette monition doit rester très sobre, d'une part parce que l'on n'accompagne pas toutes les personnes que l'on confesse, d'autre part parce que l'on n'a pas forcément le charisme de paternité spirituelle.

Être à la fois frère et père : cela peut se comprendre si l'on sait distinguer ces deux relations. Dans l'ordre naturel on peut faire un rapprochement suggestif. Prenons l'exemple d'un père et de son fils. Les deux partagent d'abord, et radicalement, une semblable nature humaine et sont, de ce fait, également sujets de la même morale fondamentale en raison de leur totale égalité de dignité. Ce qui est donc premier dans la relation de ces deux personnes est cette égalité de type fraternel. Chacun des deux vivant cette qualité humaine droitement, ils pourront alors bien honorer leur position respective qui fait de l'un le père de l'autre qui est son fils. Cela signifie que le père assumera la responsabilité qui lui est propre et que son fils sera dans cette relation. Si cette relation est droitement accomplie, les deux sujets grandiront l'un et l'autre dans une semblable dignité humaine.

### **Conclusion**

« *Notre monde a un besoin extrême de pères*<sup>21</sup>. » Il est vrai qu'il y a, dans nos sociétés occidentales, un « déficit » de paternité. Il semble que la relation fraternelle tende à occuper toute la place, et que la place du père se soit réduite

20. C'est ainsi que nous comprenons la « *mutuelle immanence* » des deux relations que le prêtre a avec le Christ et avec l'Église ; cf. PDV 16.

21. *Orientale lumen* 13.

dangereusement. Il est à craindre qu'un retour de balancier ne fasse repartir les choses en sens inverse, et qu'à l'excès actuel succède, malheureusement, l'excès opposé. Ce n'est pas mieux ! Ici, comme toujours, il nous faut penser une relation où les deux termes, père et frère, sont tous deux essentiels et se portent l'un l'autre selon une cohérence précise que nous avons tenté d'exposer.

Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, OP

## Deux interprètes de l'acte d'être : Étienne Gilson et Marie-Dominique Philippe

Les deux philosophes thomistes que nous mettons en perspective considèrent la question de l'acte d'être comme le point ultime de la recherche métaphysique<sup>1</sup>. Étienne Gilson découvre l'acte d'être au centre de la doctrine de Thomas d'Aquin, et Marie-Dominique Philippe dans les œuvres d'Aristote<sup>2</sup>. En présentant leurs itinéraires respectifs, nous mettrons en parallèle leurs démarches afin d'arriver à discerner s'ils ont ou non parlé du même acte d'être. Notre étude se greffera d'emblée sur l'itinéraire métaphysique inauguré par Aristote, laissant de côté la préoccupation de la légitimité de cette interrogation originelle et le doute moderne sur la possibilité de sa réponse. C'est en cherchant à répondre à l'interrogation « qu'est-ce que l'être ? » qu'Aristote va cheminer dans sa *Métaphysique*, jusqu'à la notion d'acte<sup>3</sup>. Une interrogation aussi ancienne que celle de l'être suscite de multiples questionnements connexes qui ne pourront être évoqués ici.

Parmi les thomistes contemporains, trois philosophes se sont particulièrement intéressés à l'acte d'être, nous étudions ici les deux auteurs dont les points de vue sont les plus dissemblables : Étienne Gilson et Marie-Dominique Philippe. En effet, É. Gilson et C. Fabro ont en commun l'attribution à Thomas d'Aquin de la découverte de l'acte d'être, et ne voient chez Aristote qu'une pensée de la forme et de la substance sans vraie dimension existentielle.

1. Cet article résume les principaux éléments d'un travail de licence canonique rédigé (sous le même titre) sous la direction du fr. Th.-D. Humbrecht OP à l'ICP, juin 2016.

2. A. CONTAT, « Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento », *Alpha Omega* XI, n. 2, 2008, p. 213 (traduction de l'italien par nous) : « Tandis que la plupart des acteurs du renouveau thomiste dans la deuxième partie du XX<sup>e</sup> siècle marquent le dépassement que l'Aquinate pratique vis-à-vis du Stagirite, l'œuvre de M.-D. Philippe est entièrement fondée dans la redécouverte de l'aristotélisme authentique tout en revendiquant sa fidélité thomasiennne. »

3. Après avoir distingué l'acte et la puissance, Aristote pose la question : « Qu'est-ce que l'acte ? » *Met.* Θ6, 1048 a25 : « περί ἐνέργειας διορίσωμεν τί τέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι », W. JAEGER (ed.), *Aristotelis Metaphysica*, University Press, Oxford, 1973. - Il faudrait aussi évoquer la problématique de la traduction d'*energeia* par *actus* : nous renvoyons à l'analyse de J. BEAUFRET, *Dialogues avec Heidegger*, Éd. de minuit, Paris, 1973, p. 135. Étienne Gilson, lui, approuvait la traduction d'*energeia* par le mot acte.

M.-D. Philippe, par contre, défend la thèse d'une découverte initiale plénière de l'acte d'être par Aristote, Thomas d'Aquin ne faisant qu'utiliser et prolonger en théologie ce qu'Aristote a, le premier, mis en lumière.

Dans des parcours à la fois semblables et différents, É. Gilson et M.-D. Philippe partagent la même certitude de « l'importance de la recherche métaphysique [pour éclairer] les questions ultimes de l'homme<sup>4</sup> ». Les deux philosophes cherchent le fond ultime de l'être, l'acte existentiel, le principe des principes. Pierre Aubenque évoque la publication de *L'être et l'essence* (1948) comme le moment où Étienne Gilson (1884-1978) « fait irruption dans le débat philosophique contemporain » et P. Aubenque voit cet événement comme particulièrement propice à faire admettre « que le petit mot *être* abrite peut-être le destin de l'Occident »<sup>5</sup>. De même, Alain de Libera considère Gilson, historien de la philosophie médiévale, comme celui qui a « donné à l'histoire de la philosophie tout entière, un nouveau départ<sup>6</sup> ».

M.-D. Philippe, dominicain (1912-2006), est mêlé aux mêmes débats métaphysiques du thomisme français. Professeur de philosophie à l'Université de Fribourg (Suisse) durant 37 ans, M.-D. Philippe expose sa pensée métaphysique dans de nombreux ouvrages<sup>7</sup> et articles.

Un lieu essentiel où ces deux philosophes peuvent être confrontés est la question de l'acte d'être. En cet acte d'être considéré par chacun d'eux comme ce qui peut être atteint de plus profond dans l'être, ont-ils parlé de la même chose? Nous préciserons successivement leurs similitudes d'approche, puis leurs différences avant d'essayer de répondre à cette question.

## I. Des similitudes

Dans des contextes différents, É. Gilson, comme historien de la philosophie et commentateur de Thomas d'Aquin, et M.-D. Philippe, dans son souci

d'une fondation radicale de la métaphysique à partir d'Aristote, ont été tous les deux habités par une même interrogation sur l'être. Nous retrouvons chez l'un et l'autre les mêmes enthousiasmes au cours de leur itinéraire et à mesure de leurs découvertes. Ils partagent un désir semblable d'enraciner la philosophie dans un contact toujours actualisé avec « *ce qui existe* » ; c'est à travers l'expérience des réalités sensibles qu'ils recherchent la source de l'actualité de l'être. L'un et l'autre ont le souci de revenir à cette réceptivité primordiale de l'intelligence à l'être en fondant leur itinéraire métaphysique sur le « *primo in intellectu cadit ens* », si fréquemment cité par Thomas d'Aquin. Conscients également de la grande difficulté de la démarche, Gilson souligne « combien est difficile l'accès à l'ordre existentiel<sup>8</sup> » et M.-D. Philippe qualifie l'acte d'être « d'Himalaya philosophique ». Au cœur du renouveau thomiste, le souci du combat pour un dépassement de l'essentialisme les réunit même si leurs interprétations d'Aristote divergent.

Les deux philosophes attachent à l'expérience du « jugement d'existence » un rôle fondateur. Il est « co-extensible à toute notre philosophie<sup>9</sup> », affirme M.-D. Philippe et, pour Gilson, le jugement d'existence est ce qui « permet de capter ce qu'il y a de plus profond dans l'être<sup>10</sup> ». Ce jugement faisant apparaître le contenu du verbe être, c'est dans le « est » que transparait « l'actualité première du réel<sup>11</sup> ». Gilson souligne le rôle du jugement comme lieu de mise en lumière de l'acte, « l'exister étant un acte, il faut donc un acte pour l'exprimer<sup>12</sup> », et selon M.-D. Philippe le « *ce-qui-est* mesurera toujours le contenu de notre jugement<sup>13</sup> ». Ces deux philosophes s'efforcent de refonder le primat de l'ordre de l'actualité sur celui de l'appréhension des formes, la transcendance de l'exister sur ce qui est « pensé », la primauté de l'acte sur toute forme saisie.

Enfin, au terme de leur démarche de découverte, nous pouvons constater une grande concordance dans les expressions que Gilson et Philippe utilisent pour formuler ce qu'est l'acte d'être. Est-elle ou non un indice de la similitude de leur découverte de l'acte comme principe d'être? Ainsi pour Gilson, saint

4. JEAN PAUL II, *Fides et ratio* n° 61, Téqui, 1998.

5. P. AUBENQUE, « Étienne Gilson et la question de l'être », dans *Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Vrin, Paris, 1980, p. 80.

6. A. de Libera précise que ce nouveau départ « offre à la tradition heideggerienne un dehors à quoi se mesurer ». A. DE LIBERA, « Retour à la philosophie médiévale », dans *Le Débat*, Gallimard, Paris, 1992, p. 169.

7. Ses principaux écrits en métaphysique: *L'Être, recherche d'une philosophie première* (3 tomes), Téqui, 1972 et *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?* (5 tomes), Téqui, 1975.

8. É. GILSON, *Le Thomisme*, Vrin, Paris, éd. 2010, p. 183 (noté ensuite *LT*).

9. M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, Tome 1, Fayard, 2005, p. 270 (noté ensuite *RS1*).

10. É. GILSON, *L'Être et l'essence*, Vrin, Paris, éd. 2008, p. 289 (noté ensuite *EE*).

11. É. GILSON, *EE*, p. 288.

12. É. GILSON, *LT*, p. 184.

13. M.-D. PHILIPPE, *Lettre à un ami*, Éd. Universitaires, 1995, p. 169 (noté ensuite *LAA*).

Thomas « pousse à l'intérieur de l'être même, jusqu'au *principe* secret qui fonde l'actualité de l'être comme être<sup>14</sup> » et pour M.-D. Philippe « l'être en acte, en tant que principe et cause finale, est une source d'être<sup>15</sup> ». Selon Gilson, « l'être est un principe premier et le premier des principes<sup>16</sup> » et M.-D. Philippe qualifie l'ἐνέργεια d'Aristote « comme ce qui est premier et ultime dans l'ordre de l'être [...], saisi comme principe séparé » ou « cause des causes »<sup>17</sup>. Ce principe est, chez l'un, « racine cachée<sup>18</sup> », « cœur du réel et sommet du réel<sup>19</sup> », chez l'autre, « source de toutes les déterminations<sup>20</sup> ». L'acte d'être est pour Gilson un au-delà, car « au-delà de ce qu'il y a de plus parfait et de plus profond dans le réel, il n'y a plus rien<sup>21</sup> » et de même pour M.-D. Philippe : « au-delà de lui, il n'y a rien : rien ne peut dépasser l'acte<sup>22</sup> ». L'acte est indéfinissable, non conceptualisable, il est l'au-delà de la forme : ainsi, pour Gilson, il n'est pas possible « de l'enclorre dans l'enceinte d'un concept<sup>23</sup> », il n'y a, en effet, « pas de définition qui lui soit propre » ; et, pour M.-D. Philippe, « cette cause des causes ne peut pas être saisie quidditativement<sup>24</sup> », en effet, « l'acte brise la limite des déterminations formelles, allant au-delà, il est plus que ce qui est possédé<sup>25</sup> », « il est une profondeur au-delà des déterminations particulières dont il est la source<sup>26</sup> ».

Malgré ces points communs, l'itinéraire d'accès à l'être témoigne de divergences très nettes entre les deux philosophes. Nous tentons ici de formuler leurs démonstrations respectives.

14. É. GILSON, *LT*, p. 455.

15. M.-D. PHILIPPE, *RSI*, p. 261.

16. É. GILSON, *LT*, p. 183.

17. M.-D. PHILIPPE, *L'Être II 1*, p. 493-499.

18. É. GILSON, *LT*, p. 454.

19. É. GILSON, *LT*, p. 176.

20. M.-D. PHILIPPE, *L'Être II 1*, p. 493-499.

21. É. GILSON, *LT*, p. 175.

22. M.-D. PHILIPPE, *L'Être II 1*, p. 493-499.

23. É. GILSON, *LT*, p. 454.

24. M.-D. PHILIPPE, *L'Être II 1*, p. 495.

25. M.-D. PHILIPPE, *L'Être II 1*, p. 494.

26. M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?* Tome 2, p. 301.

## II. Des divergences fondamentales

### 1. L'acte d'être selon Étienne Gilson

En parlant d'un essentialisme chez Aristote, Gilson développe l'idée qu'Aristote n'atteint l'acte d'être que comme actualisation de la forme. Le Stagirite aurait bien atteint l'exister dans son actualité, mais uniquement sur le plan de l'acte substantiel. Aristote demeurerait à un premier niveau d'actualisation, mais, ne « parvenant pas à rendre compte du fait qu'un étant existe », il explique seulement « ce qui fait qu'il existe »<sup>27</sup>. Il n'atteint pas ce qu'est cet acte, c'est-à-dire « ce par quoi ce qui est » est. Seul Thomas d'Aquin, auteur en ce sens d'une ontologie que Gilson qualifie de « nouvelle », mettrait en lumière le noyau métaphysique existentiel. Le génie de saint Thomas, écrit Gilson, est bien d'avoir saisi « le primat de l'exister », transposant en quelque sorte la métaphysique d'Aristote « de son ton original qui est celui de l'essence (l'*ousia* d'Aristote serait une *ousia* désessentialisée), en son propre ton qui est celui de l'être<sup>28</sup> ».

À travers sa lecture de saint Thomas, Gilson met en évidence deux niveaux d'actualité de l'être : d'une part, la forme comme acte de la matière, premier niveau d'actualité pour une substance, est le « ce par quoi » la substance est ce qu'elle est ; nous avons là une première profondeur métaphysique « essentielle » (celle d'Aristote). Cette forme est principe d'existence à un premier niveau, celui où elle détermine l'achèvement de la substance. Mais cette forme « n'existe elle-même qu'en vertu d'une détermination suprême qui est son acte même d'être<sup>29</sup> ». En effet pour Thomas, « l'être même (*ipsum esse*) est acte même à l'égard de la forme<sup>30</sup> ». Ainsi le niveau de l'*acte existentiel* est mis en évidence par Thomas : « l'être même » est le « ce par quoi » ce qui est, est.

Une substance n'est donc constituée comme un *ens* que par « un acte d'exister, acte premier ». Cet acte premier, principe de l'acte second (la forme

27. É. GILSON, *LT*, p. 173.

28. *Ibid.*

29. É. GILSON, *LT*, p. 174 (nous soulignons).

30. THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles II*, 54, 8 (cité par É. GILSON en *LT*, note 48, p. 174) : « Dans les substances composées de matière et de forme, il y a une double composition d'acte et de puissance : la première est celle de la substance elle-même qui se compose de matière et de forme et la seconde est celle de la substance composée et de l'être (*esse*) qui peut aussi être dite composition de *ce qui est* et d'être, ou bien de *ce qui est* et de *ce par quoi c'est*. »

actuant la matière), est la racine de l'être. Cet *actus essendi* ou *esse* transcende tout concept; il est « l'actualité de tous les actes et la perfection de toutes les perfections<sup>31</sup>, le principe des principes de la réalité. L'acte d'être est "au-delà de ce qu'il y a de plus parfait et de plus profond dans le réel" et au-delà de lui, "il n'y a plus rien"<sup>32</sup> ». Selon Gilson, saint Thomas atteint l'*esse* comme ce qu'il y a de plus profond métaphysiquement. Il s'agit du « principe secret qui fonde, non plus l'actualité de l'être comme substance, mais l'actualité de l'être comme être<sup>33</sup> ».

## 2. L'acte d'être selon Marie-Dominique Philippe

Nous étudions successivement son interprétation d'Aristote puis son interprétation de Thomas d'Aquin :

### *L'interprétation d'Aristote*

Pour M.-D. Philippe, Aristote est le premier, après avoir distingué l'acte et la puissance, à vraiment préciser ce qu'est l'acte dans la lumière de l'être. Et si la notion d'acte est présente un peu partout dans les écrits d'Aristote, c'est au livre *Θ* de sa *Métaphysique* qu'elle est vraiment explicitée, précisera M.-D. Philippe. C'est là qu'Aristote pose clairement la question : « Au sujet de l'acte, définissons ce qu'est l'acte et quel il est<sup>34</sup> ». Selon M.-D. Philippe, Aristote va s'employer en premier lieu à distinguer l'acte du mouvement. En second lieu il va faire la distinction entre l'acte et les états (en acte et en puissance) afin de préciser peu à peu la nature de l'acte et saisir l'acte au niveau de *ce qu'il est*. M.-D. Philippe considère le texte de *Met. Θ6* comme absolument déterminant pour entrer dans l'intelligibilité de l'acte d'être :

Ce que nous voulons dire est évident par une induction (ἐπαγωγή) à partir d'actes singuliers (ἐπὶ ὧν καθ'ἕκαστα), et il ne faut pas chercher la définition de tout, mais voir synthétiquement par l'analogie (τῷ ἀνάλογον συνορᾶν). Car [l'acte est] comme (ὥς) celui qui construit par rapport (πρὸς) à celui qui peut construire, [comme] celui qui est éveillé par rapport à celui qui dort, [comme] celui qui voit par rapport à celui qui, ayant les yeux fermés, a cependant la vue, [comme] ce qui a été séparé de la matière, par rapport à la

matière, [comme] ce qui a été travaillé par rapport à ce qui ne l'a pas été. De cette opposition, que l'un des termes soit [dit] acte déterminé (ἐνέργεια ἀφορισμένη), l'autre puissance (τὸ δυνατόν). De fait toutes [choses] ne sont pas dites en acte semblablement, si ce n'est par l'analogie [qu'elles recèlent]<sup>35</sup>.

L'acte est atteint grâce à une induction très particulière et ultime « dont l'intelligibilité est extrême pour nous », dira M.-D. Philippe. C'est par un regard synthétique analogique qu'il est saisi dans toute sa pureté, c'est-à-dire « dans ce qu'il est comme acte<sup>36</sup> ». Pour M.-D. Philippe, Aristote indique ici la voie d'une saisie métaphysique de l'acte comme principe; il est au-delà des simples états en acte. On découvre l'acte comme ce qui est commun, au niveau de l'être, au sein des diverses réalités en acte expérimentées à tous les niveaux du réel; l'acte est principe et cause de cette unité au niveau de l'être, il est la source de la diversité des états. Pour M.-D. Philippe, ce principe (*energeia*) atteint par Aristote en *Met. Θ*, représente l'ultime pénétration de l'intelligence dans l'être. Dans cette induction, l'intelligence touche le *ce par quoi* la réalité est dans un état d'achèvement, l'acte comme fin de l'être puisque « τέλος δ' ἡ ἐνέργεια<sup>37</sup> ». Cet être en acte, principe selon la fin au niveau de l'être, est aux yeux de M.-D. Philippe la grande découverte d'Aristote, ce qui fait l'originalité et la profondeur de sa philosophie première.

### *Marie-Dominique Philippe interprète de Thomas d'Aquin*

M.-D. Philippe considère que ce sens aristotélicien de l'acte d'être est bien présent dans les œuvres philosophiques et théologiques de Thomas d'Aquin. Ainsi son *Commentaire de la métaphysique d'Aristote* semble clair à ce sujet : saint Thomas dit qu'Aristote « n'a pas pu définir l'acte par quelque chose d'autre mais a dû le manifester par induction<sup>38</sup> ». Et, « il nous est possible de saisir *ce qu'est l'acte* au moyen d'un rapport de proportion entre deux choses<sup>39</sup> ». M.-D. Philippe conclut que tous ces passages illustrent avec évidence qu'au-delà de la division acte-puissance, saint Thomas a bien repris à son compte l'acte-principe découvert par Aristote. M.-D. Philippe poursuit en affirmant que

35. ARISTOTE, *Met. Θ6*, 1048 a36-1048 b9, traduction A. de Muralt, *Les Métaphysiques*, Les Belles Lettres, Paris, 2010, p. 241-242.

36. M.-D. PHILIPPE, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Éd. Universitaire, 1991, p. 194.

37. ARISTOTE, *Met. Θ8* 1050 a9s : « l'acte est fin et [c'est] en vue de cette [fin que] la puissance est conçue ». Traduction A. de Muralt, *op. cit.*, p. 253.

38. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du traité de Métaphysique d'Aristote IX*, leç. 7, n° 1846, trad. S. Pronovost, 2016, éd. num. <http://docteurangelique.free.fr/2016>.

39. THOMAS D'AQUIN, *ibid.*, 1827 (nous soulignons).

31. « *Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* », THOMAS D'AQUIN, *De potentia Q. VII, a.2, ad 9* (cité par GILSON, *EE*, p. 111).

32. É. GILSON, *LT*, p. 175.

33. É. GILSON, *LT*, p. 455.

34. ARISTOTE, *Met. Θ6*, 1048 a25 : « περὶ ἐνέργειας διορίσωμεν τί τέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι ».

la distinction thomasienne entre *esse* et *essence* est donc nécessairement commandée par la métaphysique de l'acte et de la puissance; l'*esse* thomasiens (outre les divers sens que ce terme prend dans son œuvre) ne serait, selon l'analyse de Philippe, que la première modalité<sup>40</sup> existentielle de cet acte-principe pleinement mis en lumière par Aristote. M.-D. Philippe le justifie en montrant que c'est toujours par l'acte que Thomas précise ce qu'est l'*esse*<sup>41</sup>. Ainsi pour M.-D. Philippe, l'*esse* de saint Thomas peut faire figure de principe par rapport à l'essence parce qu'il participe à l'*Esse* divin, mais au niveau philosophique, l'*actus essendi* n'est pas le principe. C'est l'être en acte (*energeia* au sens aristotélicien) qui est le principe et non l'*esse*. La saisie de l'*esse* suppose la saisie antérieure du principe d'être. M.-D. Philippe distinguera donc l'*esse* de saint Thomas de l'*energeia* d'Aristote. En conséquence, la saisie antérieure de ce principe d'être (*energeia*) est à la clef de la découverte de ce qu'il y a de plus profond dans l'*esse*. Même si saint Thomas donne à l'*esse* une importance considérable inconnue d'Aristote (saint Thomas formule en effet des explicitations inédites de l'être en acte dans l'ordre des concepts transcendants), cependant selon M.-D. Philippe, c'est la démarche inductive aristotélicienne qui permet à saint Thomas, en théologie, de parler de l'*esse*. Si Thomas d'Aquin n'explicite pas la démonstration d'Aristote dans toute sa rigueur, c'est que son propos n'est pas en premier lieu philosophique. Mais l'acte aristotélicien (au sens que nous venons d'explicitier) est bien intégré par l'Aquinat dans sa théologie.

### Conclusion: peut-on justifier une différence de perspectives?

Si la comparaison des doctrines d'Étienne Gilson et de Marie-Dominique Philippe met en évidence une proximité entre les deux philosophes dans leur découverte et leur formulation de l'acte d'être, elle fait apparaître de toute évidence des divergences de fond. Étienne Gilson découvre l'acte d'être au centre de la doctrine de Thomas d'Aquin, l'*esse*, premier des principes, « ce au-delà de quoi il ne peut rien être dit, ni pensé de l'être ». M.-D. Philippe, par

la remontée inductive d'Aristote, atteint ce qui est premier et ultime dans l'ordre de l'être, « principe et cause selon la fin ». Gilson dévoile dans l'*esse* l'actualité de l'être tandis que Philippe met en lumière l'attraction de l'être comme fin; ces aspects mis en relief par l'un et l'autre nous montrent la richesse de l'être et l'impossibilité de le circonscrire. Gilson part de l'expérience de l'exister des étants et découvre l'acte d'être à travers l'acte du jugement, « opération permettant de capter dans l'être ce qu'il y a de plus profond », en précisant aussi que l'acte dépend de « Celui dont l'essence est l'*Esse*, le Dieu qui se révèle au Buisson ardent »<sup>42</sup>. M.-D. Philippe, suivant l'analyse causale d'Aristote, privilégie la voie de découverte ascendante, mais reconnaît aussi l'accès à un jugement nouveau, « jugement de sagesse » touchant, dans un regard descendant, l'acte d'être de la créature actée par l'Être Premier. On peut préciser qu'aucun d'eux ne considère l'*esse* créé comme « *esse* bâtard<sup>43</sup> » qui n'aurait sa signification que dans l'*Esse* divin, mais qu'il s'agit bien de deux approches philosophiques. Il est important de signaler les diverses nuances de leurs approches.

La considération des perspectives propres aux deux auteurs met en relief des différences dans la manière dont ils caractérisent l'acte d'être. Dans son souci de montrer la capacité de l'intelligence à atteindre ce qui est ultime, M.-D. Philippe privilégie la rigueur de l'enchaînement des causes immanentes jusqu'à la découverte du principe. La distinction métaphysique d'*essence-esse* que Gilson utilise à la suite de Thomas d'Aquin fait davantage ressortir l'ordre de la finitude puisque l'*ens* est un *habens esse*, cette distinction manifestant aussi implicitement le lien entre l'*Esse* et l'*esse*. Il s'agit donc, comme le fait ressortir Alain Contat, « de procédures différentes... mettant en cause la distinction des statuts épistémologiques de la métaphysique et de la théologie philosophique<sup>44</sup> ».

40. À propos du terme « modalité », M.-D. Philippe précise qu'il ne s'agit cependant pas de l'ordre du *comment* de l'être, mais de montrer vraiment la force de l'actualité de ce principe dans ses diverses réalisations (il déterminera cinq manières pour l'acte de se réaliser). C'est pourquoi il choisira plutôt dans ses dernières œuvres le mot d'« explicitations de l'être en acte, car elles ne sont pas de l'ordre du comment, mais de l'ordre de la fin » : M.-D. PHILIPPE, *Retour à la Source*, Fayard, Paris, 2005, p. 260-262.

41. THOMAS D'AQUIN, *I sent. dist. VIII, q. 2, a. 1, ad 3*: « L'*esse* se dit par mode d'acte (*per modum actus*) »; *CG I, 22*: « L'*esse* dit un certain acte: en effet on ne dit pas qu'une chose est du fait qu'elle est en puissance, mais du fait qu'elle est en acte (*est actu*) »; *ST, I, q. 4, a. 1, ad 3*: « L'*esse* est acte d'être (*actus essendi*) ».

42. É. GILSON, *EE*, p. 289.

43. Selon l'expression de Gilson dans son *Introduction à l'étude de St Augustin*, Vrin, Paris, 1969, p. 27.

44. A. CONTAT, *art. cit.*, p. 224. Par ailleurs A. Contat précise que « les divergences seulement apparentes entre Aristote et Thomas d'Aquin s'expliquent par le statut épistémologique différent de la métaphysique et de la théologie philosophique [...] cette diversité entre l'induction causale et la réflexion sapientielle revient au sujet qui fait la philo et non à l'objet qu'il scrute », *ibid.*, p. 214. - Dans le même sens, M. BALMÈS utilise l'expression de « lieux à partir desquels les auteurs interrogent », dans *Pour un plein accès à l'acte d'être, ré-enraciner le De ente et essentia, prolonger la métaphysique*, L'Harmattan, 2003, p. 14.

Le chemin parcouru fait apparaître des points de fracture irréductibles : Gilson et Philippe se séparent en amont dans leurs interprétations d'Aristote. Cette divergence initiale semble commander celles qui s'ensuivront. Aristote a-t-il poussé sa métaphysique jusqu'à l'acte d'être ? Gilson n'attribue à Aristote que la découverte d'un acte second, actualité au niveau substantiel et il réserve à Thomas la mise en lumière de toute l'actualité de l'être. M.-D. Philippe attribue à Aristote la découverte de la plénitude métaphysique de l'acte et réfute l'idée que Thomas ait apporté une structure nouvelle à la métaphysique.

La divergence entre les deux auteurs au sujet de l'apport métaphysique d'Aristote se reporte sur l'interprétation de l'*esse* de saint Thomas. M.-D. Philippe conteste l'interprétation gilsonienne de Thomas considéré comme fondateur d'une nouvelle métaphysique en s'appuyant sur le fait qu'il ne se trouve pas chez Thomas de principes nouveaux qu'Aristote n'ait déjà dévoilés. Cependant Étienne Gilson explique clairement que « le surnaturel ne descend pas, à titre d'élément constitutif, dans la texture [de la philosophie], ce qui serait contradictoire, mais dans l'œuvre de sa constitution<sup>45</sup> ». On ignore si Gilson et Philippe ont pu échanger sur ce point. On ne trouve aucune (ou fort peu) de trace de travaux communs ni de dialogues épistolaires entre les deux hommes sur cette question cruciale. Pour M.-D. Philippe, saint Thomas intègre la métaphysique d'Aristote en la prolongeant grâce au jugement de sagesse que donne la foi, mais celle-ci n'apporte rien de nouveau à la structure de la philosophie première. L'*esse* thomasien considéré par M.-D. Philippe comme une manière existentielle, dont l'acte-principe se réalise dans une substance concrète, se révèle être le nœud de la confrontation entre les deux auteurs. Là où Gilson voit dans l'*esse* thomasien le principe métaphysique par excellence, Philippe ne le considère que comme une explicitation du principe d'être aristotélicien.

Par ailleurs, l'apport existentiel de la Révélation souligné par Gilson dans sa perspective de philosophie chrétienne est absent chez Philippe. Ce dernier ne considère pas cet apport existentiel comme justifié métaphysiquement. En effet, si M.-D. Philippe concède qu'il est possible d'avoir un regard sur l'homme à partir de la Causalité Première créatrice, il en conteste son niveau principal. Il s'agit pour lui d'un « comment » théologique.

45. É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 2008, p. 32.

Est-il possible de donner une réponse à notre question initiale ? Étienne Gilson et Marie-Dominique Philippe ont-ils découvert le même acte d'être ?

Si de grandes ressemblances dans leur formulation de l'acte d'être saisi comme le « ce par quoi ce qui est, est » peuvent faire supposer qu'ils ont touché le même principe d'être, nos analyses font apparaître clairement les différences. Des deux philosophes, lequel atteint la plus grande profondeur métaphysique, l'acte d'être étant la réponse ultime à l'interrogation sur l'être en tant qu'être ? Puisque Aristote recherche les principes et causes de l'être tandis que Thomas examine la division des êtres afin de saisir leur dépendance ontologique à l'égard de l'*Esse* divin, la considération de cette dépendance va-t-elle apporter quelque chose à la découverte de l'être ? Une théologie de la création met-elle en lumière une nouvelle profondeur de l'acte d'être qu'Aristote ne pouvait entrevoir ?

L'hypothèse soulevée par quelques auteurs, d'une sur-interprétation d'Aristote à la lumière de Thomas, doit être éclaircie. M.-D. Philippe injecte-t-il dans son interprétation d'Aristote un acte d'être qu'il n'aurait découvert que grâce à Thomas ? À l'encontre de cette thèse, l'interprétation proposée par M.-D. Philippe en *Met. Θ6* ne mérite-t-elle pas d'être davantage considérée ? Quelques chercheurs se sont inscrits dans cette lecture philippienne<sup>46</sup>. Pour conclure provisoirement cette analyse, nous retiendrons la position d'Alain Contat évoquée plus haut : la recherche de l'« arché » diffère bien de la réflexion sapientiale théologico-philosophique, laquelle détermine la manière d'être de l'étant créé en rapport avec celle de l'Être increé<sup>47</sup>. L'auteur considère la distinction des statuts épistémologiques de la métaphysique et de la théologie philosophique comme une clef de cette problématique de l'acte d'être. É. Gilson et M.-D. Philippe ne pourront être confrontés qu'à l'aune des

46. Ainsi M. BASTIT, « Être et activité selon Aristote », *Archivum Historii Filozofii*, (62), 2016, Warszawa, p. 251-272. - A. de Muralt donne également l'interprétation suivante : « Ce texte capital pour la métaphysique du livre thêta, ainsi que son articulation avec la métaphysique du livre Z, ne définit pas *formellement* la notion d'acte même s'il a cette formule remarquable, "l'acte est l'exister de la chose". Il l'*induit* en établissant un réseau de rapports proportionnels à la puissance [...] Or la notion d'acte [...] signifie la cause finale, perfection de l'être, de ce qui est en tant qu'il est, car l'acte est fin. [...] il apparaît ainsi que substance et acte sont des principes principiellement divers de ce qui est en tant qu'il est [...] l'acte étant en l'occurrence le principe premier et final auquel est ordonnée la substance elle-même, comme à sa perfection d'être », *Commentaire de Met. Θ6, 1048 a30-1048 b8*, dans A. DE MURALT, *Les Métaphysiques*, p. 242-244. Nous soulignons.

47. A. CONTAT, *art. cit.*, p. 220.

distinctions posées par Thomas<sup>48</sup>. Une étude plus poussée des enracinements respectifs de nos deux auteurs en Thomas et de l'histoire de leurs propres thomismes pourrait aussi éclairer l'itinéraire de leurs divergences métaphysiques. Puissent ces réflexions ouvrir la porte à des travaux plus approfondis que ce simple article ne peut que suggérer.

Fr. Didier VINEY

48. « Si certaines propriétés des créatures sont étudiées à la fois par le philosophe et le fidèle, ce sera en fonction de principes distincts. Car le philosophe tire ses arguments des causes propres des choses tandis que le fidèle les tire de la Cause première. [...] C'est pourquoi le philosophe est à son service comme au service d'une sagesse principale de sorte qu'à l'occasion, la sagesse divine peut procéder selon les principes de la philosophie humaine », *Contra Gentiles II*, 4, 4, trad. Cyril Michon, GF, 1999, p. 86.

Il est de bon ton de regretter la médiocrité du débat médiatique sur l'islam ; dans ce domaine, je ne suis pas le moins actif. Cela n'est pourtant pas toujours juste, puisque ce débat m'évoque souvent un ouvrage philosophique fondamental – et fondamental au sens propre, car c'est souvent par sa lecture qu'on entend, en classe terminale, présenter la philosophie aux adolescents : le *Banquet* de Platon. Sans doute le fait-on lire dans l'espoir qu'une discussion sur l'amour suscitera l'intérêt de jeunes gens que les hormones travaillent davantage que le questionnement métaphysique, mais ce dialogue est également une remarquable leçon de méthode philosophique. Les discours sur l'amour se succèdent, les convives en faisant alternativement l'éloge ou la critique, avant que Socrate ne s'étonne de cette hâte que l'on déploie à porter des jugements sur une réalité dont on n'a pas encore défini la nature. En d'autres termes, remarque-t-il, avant de décider si l'amour est bon ou mauvais, encore faut-il se demander de quoi on parle. Voilà pourquoi le débat sur l'islam m'évoque si souvent le *Banquet* : nous sommes abreuvés de jugements, positifs ou négatifs, sur l'islam, religion de violence ou de tolérance, comme on voudra, mais nous manquons de travaux pouvant nous aider à comprendre de quoi il s'agit.

Il faut dire que cette dernière tâche est bien plus ardue. Pas simplement parce qu'elle réclame un peu de travail, des langues à apprendre, des textes complexes à lire, des nuances à accepter de poser, des doutes avec lesquels cohabiter ; mais surtout parce qu'il n'est pas certain que l'objet même de la recherche existe : l'islam a-t-il une nature, une essence ? Peut-on seulement parler de l'islam en général, et ne devrait-on pas plutôt parler des islams ? La question ne se pose pas au sociologue, pas plus qu'elle ne se pose à l'historien : pour ces observateurs du monde présent ou des mondes passés, le pluriel de l'islam s'impose comme une évidence. Entre un soufi du Maroc et un taliban afghan, entre un agnostique parisien qui tient quand même à jeûner les premiers jours du ramadan et un théologien chiite de Qom, entre un soldat

\* Texte d'une conférence donnée aux étudiants de l'Institut Philanthropos à Fribourg, le 17 mars 2018.

de la république égalitaire, anarchisante et iconoclaste des Qarmates qui, au x<sup>e</sup> siècle, mirent à sac La Mecque et dérobèrent la Pierre noire, et un philosophe andalou commentant Aristote un siècle plus tard, et même entre un soufi du Maroc et un soufi du Sénégal, il y a bien des manières de vivre l'islam, reliées seulement par un petit noyau de références communes, et un noyau plus petit encore de communes croyances. Ni les conceptions morales, ni les pratiques rituelles, moins encore les conceptions théologiques ou métaphysiques ne sont communes. Cela saute aux yeux, et il n'y a pas besoin d'y insister aujourd'hui.

La question devient, il me semble, plus intéressante quand elle est posée au théologien – ou à l'historien de la théologie. Il ne s'agit plus alors d'une question de fait – car la diversité de fait est une évidence que personne ne nie : même les tenants d'un islam univoque, d'un islam essentiel, la reconnaissent ; s'il y a diversité, disent-ils, c'est qu'il y a de bons et de mauvais musulmans, c'est-à-dire des musulmans plus ou moins musulmans, en fonction d'une essence de l'islam, que cette essence soit par exemple pacifique (et l'on dit : les terroristes sont de mauvais musulmans !) ou au contraire intolérante et guerrière (et l'on dit : les terroristes sont de bons musulmans !). La question importante n'est pas la question de fait, donc, mais la question de droit : existe-t-il un islam qui permette d'évaluer et de hiérarchiser l'islamité de pratiques si différentes ? Et accessoirement, parce que le contexte de la question est celui que nous connaissons, cette essence de l'islam doit-elle nous inquiéter ?

### 1. *L'islam par les sources*

Il me semble que l'on fait fausse route quand on cherche à établir, comme le font couramment les hebdomadaires, si tel ou tel élément est authentiquement musulman ou non en cherchant frénétiquement à voir si cela se trouve dans le Coran. Le voile est-il dans le Coran ? La guerre sainte est-elle dans le Coran ? La tolérance est-elle dans le Coran ?

La méthode n'aboutit pas, ce qui explique d'ailleurs que les hebdomadaires peuvent recommencer l'opération régulièrement, d'abord parce que le Coran est un livre difficile, dont le sens de bien des mots nous échappe, et qu'on ne comprend que par des traditions interprétatives. Et il ne s'agit pas de petits détails sans importance : plusieurs des quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu que la tradition musulmane a tirés du Coran pour qualifier le Créateur n'ont qu'un sens hypothétique (ainsi le mot *al-šamad*, tiré de Coran 112, 2), voire dans un cas pas véritablement de sens connu (*al-muqīt*, de Coran 4, 85).

Même si vous lisez le Coran en traduction, c'est-à-dire après un choix d'interprétation de la part du traducteur, le livre reste déroutant, et la première lecture fera apparaître un grand nombre de contradictions d'un verset à un autre. Il existe des versets très clairs dans le Coran, mais le livre ne l'est guère. C'est du reste parce que tant de passages se contredisent que les mêmes hebdomadaires peuvent s'opposer, en citant chacun des versets différents. Comment les départager ? C'est là qu'intervient la nécessité de l'interprétation, qui va donner des clefs pour hiérarchiser les versets, en fonction d'une perspective plus globale. C'est ce que les musulmans ont toujours fait, même ceux qui parmi eux prétendent lire le Coran « littéralement » : car penser qu'il suffit d'ouvrir le livre pour le comprendre, c'est admettre d'emblée un préjugé d'interprétation considérable ! Le statut exorbitant du livre, Parole de Dieu directement révélée, ne l'a jamais soustrait – au contraire ! – à la nécessité de lectures qui s'inscrivent dans des traditions d'interprétation, avec leurs méthodes et leurs autorités. Sans doute n'y a-t-il qu'un Coran, mais le Coran ne parle pas, comme le remarquait déjà Ali, le quatrième calife de l'islam : ce sont ses lecteurs qui le font parler (comme du reste tous les livres saints), et force est de constater que leurs voix sont diverses. Si l'on recherche l'essence de l'islam dans le Coran, l'enquête tourne court.

D'autant plus court, du reste, que contrairement à une idée souvent répandue par les musulmans eux-mêmes, l'islam, ça n'est pas le Coran. Le livre saint occupe certes une place d'honneur incomparable, mais dans la pratique, l'islam, ce n'est pas le Coran, mais les hadiths, ces anecdotes ou propos rapportés de Mahomet. Or nous parlons ici d'un corpus massif, gros de centaines de milliers de textes, d'ailleurs différents pour les sunnites et les chiites, et souvent contradictoires entre eux. Même les six recueils canoniques des sunnites représentent un ensemble considérable. La tradition musulmane n'ignore pas, de plus, qu'un grand nombre de ces textes sont d'authenticité douteuse, et là encore, les écoles s'emploient depuis des siècles, avec des approches et des méthodes différentes, à hiérarchiser, évaluer, expliquer – bref, interpréter une source qui ne parle pas d'elle-même. Chercher la nature profonde de l'islam dans les hadiths, c'est se heurter là encore à une tâche impossible, à une diversité irréductible : celle des hadiths eux-mêmes, et celle de leur interprétation.

Alors, où chercher ce véritable islam, si ce n'est dans ses sources textuelles ? On est tenté de l'identifier dans son origine historique. L'islam primitif serait la vérité de l'islam ? Mais nous nous heurtons alors à deux difficultés que je

pense chacune insurmontable. La première, c'est que de l'islam primitif *historique*, de la vie du Prophète de l'islam et de la première communauté musulmane, nous ne savons presque rien. Les sources islamiques qui nous renseignent à cet égard sont certes nombreuses et détaillées, mais elles sont surtout extrêmement tardives, et s'inscrivent très largement dans l'organisation de la religion à l'époque abbasside, dans le cadre d'un projet politique précis, deux siècles après la mort de Mahomet. La recherche historique récente a remis en question beaucoup de certitudes de la tradition islamique – de façon très radicale dans les années 1970, de façon plus nuancée aujourd'hui – mais elle ne les a pas remplacées, faute de données, n'en déplaie aux amateurs de science-fiction qui font circuler dans ce domaine les théories les plus fantaisistes. Au demeurant, quand bien même nous aurions un jour davantage de certitudes sur cet islam primitif, rien ne nous permettrait de l'opposer aux musulmans réels, de juger à son aune l'islamité de l'islam de ces derniers. L'islam, c'est ce que croient et pratiquent les musulmans, et non pas seulement ce que croyaient et pratiquaient les musulmans du VII<sup>e</sup> siècle.

## 2. Une essence métaphysique ?

L'échec de nos tentatives de définir l'essence de l'islam à partir de ses sources ne nous indiquerait-il pas que la question doit être prise à un tout autre niveau, plus directement théologique, ou métaphysique ? C'est ce qu'avait compris le pape Benoît XVI, dans la fameuse conférence donnée à Ratisbonne il y a près de douze ans<sup>1</sup>. Cette leçon magistrale sur la relation nécessaire qui unit la foi chrétienne et la rationalité, depuis la rencontre antique du Verbe chrétien et du Logos grec, était introduite par une comparaison rapide, tout à fait accessoire dans le propos du pape, avec la doctrine de l'islam. Je ne reviens pas sur ces quelques lignes qui ont fait couler beaucoup d'encre ni sur des faiblesses réelles des sources évoquées, mais ne retiens qu'une idée force : la conception de Dieu informe l'ensemble des concepts et des pratiques d'une religion ; et il est donc des conceptions sur la nature de Dieu, qui peuvent provoquer par exemple le juridisme et la violence.

Ainsi, un agnosticisme pieux sur la nature de Dieu, qui déduit de son absolue transcendance notre non moins radicale incapacité à le connaître, peut

avoir des conséquences considérables. Si de Dieu on ne connaît pas la nature, si de Dieu on ne connaît que la volonté, exprimée par des livres saints, alors la foi ne peut être, comme chez saint Paul, relation d'adhésion personnelle à Dieu, mais d'abord mise en pratique concrète de cette volonté. De plus, si Dieu est si radicalement autre qu'il n'est pas soumis à la logique ou à la nécessité d'être bon, alors sa volonté ne nous est accessible que par révélation, et une révélation qu'il faudra comprendre le plus littéralement possible ; et plus que la comprendre, du reste, il faudra y soumettre sa propre volonté. C'est que, venant d'un Dieu inconnaissable, que le Logos grec n'atteint pas, elle est nécessairement arbitraire. Cela veut dire que pour faire appliquer par d'autres que par vous cette volonté, vous aurez du mal à vous appuyer sur l'intelligence des autres pour les convaincre, puisqu'il n'y a rien à comprendre, et vous pourrez sans états d'âme faire usage de la violence pour les forcer à se soumettre à leur tour à cette loi formidable.

Cette métaphysique de la soumission a sa cohérence. Peut-on l'identifier à l'islam ? Est-ce l'essence dogmatique de l'islam, dont découleraient ensuite tous nos problèmes ?

Notons d'abord que ce pieux agnosticisme sur la nature de Dieu existe en islam, et ce depuis longtemps : c'est l'option théologique du mouvement hārijite, au premier siècle, qui n'était sans doute pas par hasard un mouvement violent ; et quand il s'est tout à fait marginalisé, elle s'exprime de façon plus nuancée dans l'école hanbalite, tout au long de l'histoire de l'islam. C'est, sans surprise, la théologie hanbalite qui irrigue les courants wahhabites, salafistes et jihadistes que nous connaissons bien ; mais son influence dépasse largement, de nos jours, ces cercles-là.

Toutefois, il faut dans le même temps souligner que cet agnosticisme pieux n'est pas la seule approche que l'on trouve en islam. La rencontre de la foi musulmane avec le Logos grec a eu lieu, dès les premiers siècles de l'histoire de l'islam. Elle a produit une réflexion riche, très diverse, s'efforçant de concilier l'absolue transcendance de Dieu, qui est une donnée à peu près commune à toutes les expressions de la foi musulmane, et l'inscription de ce Dieu dans un monde intelligible, rationnel, logique. Et je ne parle pas de quelques philosophes isolés et plus ou moins persécutés, selon l'image romantique produite en Occident qui aime trouver des Voltaires partout. Un des phénomènes majeurs de l'histoire intellectuelle de l'islam après sa période classique – un phénomène qui ira de la fin du XI<sup>e</sup> siècle au XIX<sup>e</sup> siècle – et dont les musulmans sont alors bien conscients, c'est l'hybridation du discours théologique

1. La traduction française officielle du discours de Ratisbonne est disponible sur le site Internet du Siège apostolique, à l'adresse suivante : [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html)

(le *kalām*) et des outils philosophiques. La recherche contemporaine a étudié et documenté la place prise par les concepts du philosophe persan Avicenne, l'auteur de la synthèse majeure du néoplatonisme arabe, dans l'ensemble de la pensée religieuse musulmane post-classique<sup>2</sup>.

Cette rencontre avec le Logos grec va d'ailleurs prendre des formes très diverses. C'est par exemple l'assimilation et l'arabisation d'un néoplatonisme teinté de logique d'Aristote, et cette approche – distillée à travers plusieurs synthèses également marquées par la mystique – forme encore aujourd'hui le fond des manuels utilisés dans les séminaires qui forment le clergé dans l'Iran chiite. Mais c'est aussi, de façon nettement plus critique, l'aś'arisme, l'école considérée pendant des siècles comme l'orthodoxie de l'islam sunnite, avec des auteurs comme Ghazālī; il est pour moi particulièrement notable que cette école ait su donner un cadre intellectuel qui légitime la diversité, y compris la diversité des interprétations de la Loi divine. On a ainsi, dans l'islam sunnite classique, quatre écoles de droit, se reconnaissant mutuellement comme légitimes, qui donnent des versions différentes de la Loi divine, pourtant unique. Cette diversité n'existe que parce que l'absolue transcendance divine a rencontré la rationalité grecque et a cherché à s'inscrire dans ce cadre.

Alors n'y a-t-il rien, de ce point de vue, qui distingue l'islam du christianisme? Au contraire. Car en christianisme, comme le souligne Benoît XVI, la rencontre de la foi avec le Logos grec a été totale et irréversible. Au II<sup>e</sup> siècle, on peut voir encore s'opposer Justin, philosophe converti qui s'efforce de dire le dépôt de la foi avec les concepts de sa culture grecque, et Tatien, soucieux de préserver la foi des contaminations conceptuelles du monde grec. Mais Tatien meurt isolé, hérétique, et n'a pas de descendance. On ne connaît pas de théologie chrétienne non grecque. Le logos grec est devenu, sous d'ailleurs des formes très différentes, un élément inséparable de la foi chrétienne, un élément essentiel – qui fait partie de son essence.

2. Voir notamment D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to reading Avicenna's philosophical Works*, Leiden, 1988; D. GUTAS, « The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350 », dans *Avicenna and his Heritage: Acts of the international Colloquium Leuven-Louvain-la-Neuve, September 8-September 11, 1999*, Louvain, 2002; R. WISNOVSKY et R. PASNAU, « Islam », dans *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge, 2009.

Il n'en va pas de même pour l'islam où, depuis des siècles, Tatien et Justin se font face et s'efforcent de dire la foi musulmane dans ces cadres bien différents, avec les conséquences que j'ai pu évoquer. Lequel des deux détient l'essence de l'islam? Bien malin qui peut le dire. Une vieille habitude dans l'islamologie française<sup>3</sup> a consisté à privilégier les auteurs « anti-grecs » comme s'ils étaient plus authentiquement musulmans (Ibn Taymiyya, l'auteur sur lequel je travaille; ou Ibn Ḥazm de Cordoue, un auteur aussi passionnant que marginal, sur lequel Benoît XVI s'appuyait de façon un peu téméraire pour caractériser l'ensemble de la « doctrine musulmane »); il est vrai qu'ils sont, pour nous, plus exotiques, mais je ne crois pas que nous puissions choisir. La vérité nous amène à reconnaître qu'historiquement du moins l'islam a été l'un et l'autre, et a peut-être aussi été le débat de l'un et de l'autre.

Que dire de la situation actuelle, qui vous intéresse sans doute davantage que le début du XIV<sup>e</sup> siècle à Damas, qui sert de cadre à ma thèse de doctorat? Aujourd'hui, en omettant imprudemment toutes les nuances que cette intervention ne me permet pas d'introduire, on peut dire que, si Justin l'a nettement emporté dans le monde chiite (la révolution iranienne et ses suites nous prouvant que la violence religieuse peut donc avoir d'autres causes que la question de la nature de Dieu), Tatien fait un retour en force dans le monde sunnite. Ce phénomène peut même être daté dans le monde arabe, à la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Quand le monde musulman est défié par un Occident qui affiche sa supériorité dans tous les domaines – militaire, technique, scientifique –, il semble renoncer à relever le gant dans le domaine métaphysique. Plutôt que de s'appuyer sur la tradition musulmane pour défendre une vision du monde à opposer à Kant ou à Comte, aux penseurs occidentaux qui paraissent si bien expliquer le monde, on se replie en bon ordre sur des positions plus faciles à défendre: le droit musulman. Non que le droit ait été jusque-là une discipline négligée, loin de là; mais c'est à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle que va commencer à apparaître cette littérature vite envahissante qui explique aux musulmans comment ils doivent s'habiller, se coiffer, se nourrir. Ce domaine-là a le mérite d'être à l'abri des attaques intellectuelles de l'Occident: ce n'est pas un objet de débat, puisque c'est la volonté de Dieu, arbitraire, incompréhensible. Le juridisme exacerbé que nous voyons

3. Le phénomène est notamment relevé et discuté dans un article très éclairant: Ch. JAMBET, « Les malentendus de Ratisbonne: l'islam, la volonté et l'intelligence », *Esprit*, novembre 2006, p. 10-20.

à l'œuvre dans l'islam sunnite est la conséquence d'un renoncement métaphysique : l'agnosticisme sur la nature de Dieu (qui se double donc d'une inflation de discours sur la volonté de Dieu) n'est pas tant un choix théologique qu'un renoncement, une expression de plus du malaise de la civilisation islamique face aux victoires de l'Occident moderne. Pendant ce temps, en Iran, on multiplie les colloques sur Mulla Sadra, philosophe et théologien persan du XVII<sup>e</sup> siècle, et la pensée de Heidegger. Mais dans le monde sunnite, le wahhabisme et le salafisme qui feront leur percée à partir des années 1980 ont déjà un terrain bien préparé. Leur agnosticisme conséquent se présente comme l'essence même de l'islam ; il n'en est pourtant qu'une expression contingente, dont le succès actuel est le produit de l'histoire.

### 3. *Étude de cas : le voile islamique*

Tout cela semblera peut-être un peu théorique. C'est pourquoi je souhaite prendre un exemple, qui me semble de nature à illustrer l'ensemble de mon propos : la question du voile islamique. Je vous entends déjà soupirer. N'a-t-on pas déjà tout lu sur la question ? On a trop lu, c'est certain, mais je ne crois pas qu'on ait lu ce qu'il aurait fallu lire. Car comment l'aborde-t-on en général ? Par le Coran, bien sûr, portés que nous sommes par cette illusion constante, tellement spontanée qu'elle semble naturelle : il suffit d'ouvrir le Coran pour connaître l'islam. Peut-être pas sur des questions complexes, mais sur une question simple comme celle-là, on devrait bien y arriver. Au contraire. C'est peut-être pour cela que nous ne ressortons jamais totalement convaincus des encadrés « Que dit le Coran sur le voile ? » que proposent nos magazines.

Que dit le Coran sur le voile ? Rien n'est moins clair ! Dès le sens des mots, on est perdu. Car en arabe, depuis le Moyen Âge, pour désigner le voile, on parle de *ḥijāb*. Le mot apparaît dans le Coran, mais il ne veut jamais dire « voile ». Dans la seule occurrence où il apparaît dans un sens qui a quelque chose à voir avec les femmes (Coran 33, 53), le mot désigne un rideau derrière lequel les femmes du Prophète, et elles seules, doivent rester cachées aux visiteurs.

Pour autant, si le Coran n'utilise pas le mot, impossible de dire qu'il s'en désintéresse tout à fait, en particulier dans deux passages.

24, 31 : Dis aux croyantes de baisser leurs regards, d'être chastes, de ne montrer de leurs atours (*zīna*) que ce qui en paraît [*illā mā ẓahara minhā*]. Qu'elles rabattent leurs voiles [*ḥumūr*, pl. de *ḥimār*] sur leurs gorges ! Qu'elles montrent seulement leurs atours à leurs époux [le Coran ajoute la liste de tous ceux auprès de qui la femme peut se montrer sans voile]. Qu'elles ne frappent pas le sol de leurs pieds pour montrer les atours qu'elles cachent.

Ce verset n'est pas clair du tout, contrairement à ce qu'on dit souvent. Les termes-clés sont obscurs, et ont donné lieu à des explications aussi nombreuses que contradictoires. C'est le cas du mot qui désigne le voile, *ḥimār*, qui est pour nous tout à fait imprécis : n'ayant pas accès aux catalogues de mode de l'époque, nous ignorons donc à quoi il ressemble autant que ce qu'il cache du corps féminin. Quant à ce qui doit être caché, justement, c'est encore moins clair : que désigne cette *zīna*, qu'on peut découvrir en frappant du pied (un indice qui ne semble pas faire référence aux cheveux) ? Les traductions, tant croyantes qu'orientalistes, aiment traduire par « atours », sans doute parce que ce terme français n'est pas plus précis que le terme arabe. Si l'on voit bien que le texte établit une séparation entre hommes et femmes, qui ressemble à une question de pureté rituelle et prend ici une valeur sacrée, il est impossible de dire sur cette seule base quelle forme concrète doit prendre cette séparation.

Il en va de même dans le second verset :

33, 59 : Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de serrer sur elles leurs voiles [*jalābib*, pl. de *jilbāb*]. Ce sera le meilleur moyen pour qu'elles soient reconnues et qu'elles ne soient plus offensées.

La même imprécision de vocabulaire se retrouve, avec un nouveau terme pour désigner le voile, dont nous ne connaissons pas davantage la forme ni les dimensions.

Il est à noter que les commentaires médiévaux se préoccupent davantage à ce propos d'un rite de séparation entre hommes et femmes que d'un commandement vestimentaire précis. Du vêtement des femmes, les commentaires anciens ne font à peu près jamais mention. Ainsi, le juriste ḥanbalite, donc théoriquement plutôt traditionnel et rigoriste, Ibn al-Jawzī, au XII<sup>e</sup> siècle, consacre 110 paragraphes aux obligations religieuses qui concernent les femmes, où les questions esthétiques ne sont pas absentes (il considère comme interdits, notamment, les tatouages ou les cheveux postiches), mais où il n'est jamais question du voile<sup>4</sup>. Parce qu'il est contre le voile ? Non, mais sans doute d'une part parce que la société se charge de faire respecter un interdit culturel très fort, interdit qu'il approuve sans doute mais sans avoir besoin de lui donner un fondement religieux ; et d'autre part parce que l'idéal qu'il défend n'est pas le voile, mais la claustration. Il insiste longuement sur la supériorité, pour la femme, de rester chez soi. Le voile n'est donc pas, comme on l'écrit souvent, un retour au Moyen Âge !

4. Ce traité est notamment cité par H. BENKHEIRA, *L'amour de la Loi*, Paris, PUF, 1997. Cette courte analyse du voile islamique lui est redevable.

Si les écrits sur le voile se multiplient au <sup>xx</sup>e siècle, alors qu'ils n'existent quasiment pas auparavant, c'est parce que, précédemment, le hijāb est un idéal de séparation. La modernité le remet en question, avec l'éducation des filles et leur accès à la vie publique. Longtemps, la séparation passait entre l'espace public, réservé aux hommes, et l'espace privé, contrôlé par les femmes. La sortie des femmes hors de chez elles a évidemment toujours existé, mais elle est en général traitée comme une exception, à réduire au minimum. À présent que les femmes investissent l'espace public, s'éduquent, prennent la parole, travaillent, militent, comment maintenir la séparation ? Certains proposent de renvoyer les femmes chez elles, d'où elles n'auraient jamais dû sortir. D'autres adaptent l'idéal traditionnel de séparation aux nouvelles conditions : la frontière doit demeurer, qui sépare les hommes et les femmes, mais elle ne passe plus entre espace public et espace privé ; elle passe désormais à l'intérieur de l'espace public, par des voiles et des aménagements horaires pour éviter la mixité.

Le voile n'est donc pas une application littérale de la loi musulmane : c'est une interprétation d'un univers coranique qui fait de la séparation un élément sacré. Il n'est pas la seule interprétation possible d'une telle séparation : il en existe toute une gamme, qui va de la claustration à la simple pudeur sans manifestation extérieure. Du reste, le voile même cache une grande diversité de formes, de tailles, de couleurs ! On ne peut pas simplement dire : les musulmanes le portent, parce que c'est écrit, parce que c'est un commandement. Le commandement n'existe jamais seul, et l'herméneutique suppose un choix éthique : dans toute vie de croyant, on interprète, et donc on choisit, en conscience. C'est vrai pour la violence, c'est vrai pour le voile, c'est vrai pour tout : l'explication par le commandement est trop courte. Jamais un commandement n'a aboli le choix de celui qui l'accomplit.

C'est là que les choses deviennent plus intéressantes. Puisque l'explication mécanique, par le seul commandement, ne tient pas, alors comment expliquer l'engouement pour le voile, notamment chez les jeunes musulmans de France, pour qui il représente un signe de ralliement ? Pourquoi l'insistance, depuis quelques décennies, de la littérature musulmane pieuse sur cette question qui nous apparaît au mieux, quand on n'est pas musulman, comme tout à fait secondaire ? Car si on se souvient que les femmes, il y a encore deux générations, n'entraient pas « en cheveux » dans une église, sur le fondement d'ailleurs d'un passage de saint Paul, personne n'a jamais prétendu que c'était là le cœur de la foi chrétienne ; or, en rupture avec toute la tradition islamique,

certaines prédicateurs prétendent aujourd'hui qu'une musulmane non voilée est une incroyante, qu'elle a quitté l'islam, qu'elle ne peut plus être appelée croyante, qu'elle est donc vouée à l'enfer. Il y a un parallèle avec les interdits alimentaires : si on les rapporte à l'interdiction chrétienne de la viande de vendredi, on ne voit vraiment pas pourquoi les musulmans en font tout un plat, et on a envie de les renvoyer à l'essentiel. Et on peine à prendre au sérieux les auteurs qui nous disent que l'essentiel, c'est précisément le voile et la viande halāl. Or nous aurions précisément besoin de les prendre au sérieux, parce que cela nous dit beaucoup. La disparition des controverses théologiques (sur les attributs divins, la nature du Coran...) au profit de discussions sur ces points pratiques est probablement l'un des signes de la crise que je présentais tout à l'heure : l'incapacité de l'islam traditionnel à faire le lien entre sa tradition théologique et le monde actuel ; le désintérêt des salafistes pour la doctrine au profit de la seule pratique.

Là-dessus, le voile est une question aussi centrale qu'incomprise, si on le regarde du point de vue de la théologie. Je ne prétends pas que ce soit le seul point de vue qui vaille : il y a certainement beaucoup à en dire du point de vue du droit des femmes, des pressions sociales dans tel ou tel milieu, des revendications et des replis identitaires. Mais ces discours-là, nous les entendons souvent, et ils ne nous disent jamais pourquoi des femmes peuvent choisir de se voiler – sauf à les estimer victimes du syndrome de Stockholm et globalement irresponsables. J'aimerais donc faire droit, aussi, à côté des autres discours, à une approche proprement théologique, qui nous renvoie à un débat très ancien sur le sens de la foi en islam.

La foi et les œuvres : en christianisme, les deux notions ont été distinguées et même séparées depuis très longtemps, depuis saint Paul. On est donc habitué en Occident, même quand on n'est pas croyant, à considérer que le cœur de la foi est l'adhésion intérieure, la croyance en Dieu, la relation intime avec lui. La pratique concrète est donc toujours considérée comme secondaire, car pour Paul, ce ne sont pas les œuvres qui sauvent. Les « catholiques non pratiquants » sont donc, en ce sens, extrêmement chrétiens, en tout cas pauliniens : ils se considèrent comme chrétiens par l'adhésion personnelle, pas par les rites.

Ce qui est une évidence en monde chrétien ne l'est pas du tout en islam, dont l'histoire a été au contraire traversée de débats très différents. Dans les

premiers temps de l'islam, un groupe, les harijites, considère au contraire que seules les actions comptent : être croyant, c'est obéir à la Loi divine ; donc désobéir, commettre un péché, c'est n'être plus croyant, c'est être apostat, digne de mort et d'enfer. Une position à l'exigence extrême, à peu près intenable, qui sera poursuivie dans une version bien plus modérée par une autre école, qui ne l'aime d'ailleurs guère : le hanbalisme. Pour cette école très traditionaliste, hostile aux différentes formes de rationalisme, le pécheur ne cesse pas d'être un croyant, et il n'est pas exclu de la communauté du fait de sa faute, mais le couple foi-œuvres reste inséparable. C'est que de Dieu, pour cette école, nous ne connaissons rien, rien d'autre que sa volonté révélée dans le Coran. Dans ces conditions, que signifie aimer Dieu, si vous ne faites pas ce qu'il dit ? Qui aimez-vous, puisque sa nature vous est inconnue, et que vous n'avez que ses commandements ? Ou bien vous aimez la volonté de Dieu, et vous l'appliquez ; ou bien vous n'aimez rien du tout.

Dans ces conditions, qu'est-ce qu'avoir la foi ? Avoir la foi, c'est appliquer les commandements de Dieu. Se pose bien vite au croyant la permanence de cette foi : on veut avoir la foi toujours, même quand on est au repos, que l'on n'agit pas. Le voile ou la barbe vont permettre précisément de donner à la foi une forme de stabilité, d'inscrire mon obéissance à la volonté de Dieu dans mon être même.

Cette approche n'est pas, dans la tradition musulmane, la seule en lice. Une école ancienne, le murjisme, considèrerait au contraire qu'on ne peut juger, par ses actes extérieurs, du statut de quelqu'un à l'égard de la foi : ses tenants sont donc relativement pauliniens, en distinguant nettement la foi intérieure et les actes extérieurs. L'aš'arisme, évoqué plus haut, poursuit de manière plus nuancée cette école disparue : il considère que l'acte de foi n'est pas apparent ; s'il s'exprime par la profession de foi, il ne se confond pas avec elle. Les actes ne sont que le signe extérieur d'une réalité intérieure, dont ils ne disent pas tout. Il est donc impossible de juger l'autre, et même de se juger soi-même. Leur formule classique dit : « Je suis croyant, *in ša' Allah!* » Le voile comme acte de foi peut y trouver sa place, mais il n'occupera pas la même place centrale que dans la théologie hanbalite.

Or l'aš'arisme a été longtemps considéré comme l'orthodoxie de l'islam sunnite. On ne sera pas surpris de constater qu'il est aujourd'hui concurrencé par le salafisme, qui prend le hanbalisme comme référence théologique.

Soulever le voile islamique, c'est donc découvrir des enjeux différents. Cette démarche ne dit pas ce qu'il faut en penser : elle n'est qu'un préalable. Cela

n'invalide pas les positions féministes, républicaines, anti-discriminations. Mais c'est un préalable nécessaire si l'on veut savoir de quoi on parle, si l'on veut prendre les musulmans au sérieux, et peut-être – rêvons un peu – élever le niveau général du débat.

Que faire dans cette situation ? Je n'ai pas la faiblesse de croire que l'islamologue va résoudre les problèmes. Même dans son domaine, son rôle a des limites : il ne lui revient pas de dire quel est le véritable islam. Mais ce qu'il peut faire n'est pas pour autant inutile : résister à la paresse qui fait la courte échelle à des théologies pauvres et dangereuses ; refuser d'accorder au salafisme, école récente, l'honneur d'incarner l'essence de l'islam ; en un mot, rappeler que le réel est toujours plus beau, plus riche, plus profond que l'idéologie.

Adrien CANDIARD, OP



## Le corps en morceaux\*

### *Aux sources du transhumanisme et du djihadisme*

Le corps humain n'a peut-être jamais été, autant qu'aujourd'hui, objet d'espoir et en même temps de manipulation. L'évolution des techniques biologiques et médicales laisse espérer la guérison de maladies génétiques mais nourrit aussi des projets de transformation du corps humain qui donnent lieu à ce qu'on appelle le transhumanisme. Par ailleurs, les religions monothéistes proposent depuis longtemps une analyse du corps humain qui nourrit, elle aussi, de grands espoirs, tels que la résurrection, mais nous sommes confrontés aujourd'hui, à travers le djihadisme, à une interprétation extrémiste de la religion musulmane qui n'hésite pas à instrumentaliser le corps pour tuer et terroriser. Or le transhumanisme et le djihadisme se recoupent sur un point : le corps est morcelé, machine pour l'un, inconsistant pour l'autre. D'où provient cette conception du corps divisé ?

La conception transhumaniste du corps trouve sa source dans l'animal-machine de Descartes (XVII<sup>e</sup> siècle) et la conception djihadiste du corps pourrait bien trouver son origine dans la conception atomiste et occasionnaliste d'Al-Achari (X<sup>e</sup> siècle). Il est intéressant aussi de noter que ces deux auteurs se retrouvent dans l'idée d'un pur volontarisme divin. Il s'agira donc de comparer ces deux conceptions qui, par leur théorie du corps et du volontarisme divin, offrent un terreau favorable à ces formes extrêmes que constituent le transhumanisme et le djihadisme, bien qu'elles s'y opposent par d'autres aspects. Mais il faudra montrer aussi que ces conceptions du corps s'opposent à celle d'Aristote, lequel, par contrecoup, se trouve être le plus sûr rempart contre des conceptions réductionnistes du corps, d'autant plus que sa conception unifiée du corps a été relayée par saint Thomas d'Aquin (XIII<sup>e</sup> siècle), lequel a critiqué le volontarisme divin défendu par des théologiens musulmans. Ce faisant, on trouve aussi chez lui des arguments à opposer au transhumanisme. Ainsi, à ces deux transcendances illusoire que sont le transhumanisme et le djihadisme, on peut opposer une transcendance respectueuse de la consistance du corps.

---

\* Ce texte est issu d'une conférence donnée au Café Philo de La Garde, dirigé par Philippe Granarolo, le 13 avril 2017.

## 1. La désorganisation du corps chez Descartes

### 1.1. Le corps comme substance étendue et la conséquence démiurgique

Descartes n'est pas atomiste. Il considère le corps comme une substance. Mais curieusement, il considère l'animal comme une machine, bien qu'une machine ne soit pas une substance. D'où cela vient-il ? Nous sommes au XVII<sup>e</sup> siècle. La physique connaît une véritable révolution : elle se mathématise. Descartes veut faire la philosophie de cette révolution en fondant une nouvelle métaphysique qui justifiera la physique mathématique comme nouvelle philosophie de la nature, à savoir la réduction du corps à une étendue géométrique. Le corps est une substance étendue. Descartes s'en explique dans le célèbre passage du *morceau de cire* dans les *Méditations métaphysiques*<sup>1</sup>. Prenons un morceau de cire d'abeille et approchons-le de la chaleur d'une flamme. Toutes ses qualités disparaissent – odeur, couleur, saveur, dureté, sonorité –, seule demeure la quantité muable, seul aspect que notre esprit puisse inspecter. Dès lors, le corps apparaît comme *substance étendue*. Ainsi Descartes fait disparaître la forme substantielle qui était la clé de voûte de la compréhension aristotélicienne du corps. Le corps n'est plus une matière organisée de l'intérieur par une forme dominante mais une matière qui a une forme géométrique fluctuante. On a déjà là une analyse qui remet en question le principe d'une organisation profonde du corps et qui ouvre la voie à la perspective du corps comme matière disponible grâce à la physique mathématique.

Au début de la sixième partie du *Discours de la méthode*, après avoir dit son admiration pour « les notions générales touchant la physique » Descartes écrit : « elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Il suffit de connaître les étendues que sont les corps et les forces qui s'exercent sur eux pour modeler la nature afin de satisfaire nos besoins. Connaître la force et les actions des corps signifie mesurer les phénomènes, les exprimer en langage mathématique et les exploiter. Au fond, dans cette idée que le corps est une matière géométrique,

1. Seconde méditation.

il y a à la fois l'idée que les phénomènes physiques sont mesurables et que le corps est une matière transformable. On comprend alors que Descartes voie dans la science une signification pratique, un pouvoir de transformation de la nature. Connaître par exemple la force et l'action du feu comme on connaît le métier de forgeron, cela signifie connaître l'action du feu comme le forgeron, lequel sait comment utiliser le feu pour forger le fer. Descartes va même jusqu'à opposer ce pouvoir de la nouvelle science à la philosophie spéculative des anciens physiciens. Il reproche à l'ancienne physique – qui n'est autre que la philosophie de la nature d'Aristote, développée par les philosophes arabes puis par les scolastiques –, d'être stérile sur le plan pratique. Il est vrai que la philosophie est spéculative et Aristote tenait à la distinction entre la *theoria*, la *praxis* et la *poïesis*. Penser pour autant qu'elle est stérile par rapport à l'action ne va pas de soi car, précisément, parmi les attributs de la sagesse, il y a celui de diriger l'action de haut. C'est ce que fait par exemple la philosophie morale, elle dirige l'action à partir de la vérité spéculative : la philosophie morale est spéculativo-pratique. Certes, la philosophie de la nature n'a pas à être spéculativo-technique, mais les vérités philosophiques sur la nature sont nécessaires pour éclairer la transformation de la nature par la technique. On peut d'ailleurs noter qu'il y a ce même point aveugle chez Descartes en ce qui concerne la morale puisqu'il n'a fourni qu'une morale provisoire. Certes, il avait le projet d'élaborer une morale définitive mais son échec était sans doute inévitable dès lors qu'il avait postulé la stérilité de la philosophie dans le domaine pratique. En tout cas, dans le passage cité ci-dessus, nous voyons que Descartes substitue la subordination de la science physique à la technique à sa subordination à la philosophie de la nature. Il y a là une réforme profonde du savoir qui aboutit, d'une part, à la désolidarisation de la science et de la sagesse et, d'autre part, à la dérégulation contemporaine de la technique dont la science elle-même est victime. Cette primo-orientation de la science vers la technique met la science en situation de transformer ce qu'elle ne connaît en partie pas<sup>2</sup>. Le vide spéculatif qu'elle produit la met en situation de

2. En réduisant le corps à du quantitatif, la physique mathématique réduit d'emblée son champ de connaissance. Réduire le morceau de cire à une étendue muable et en mesurer le coefficient de mutabilité, cela est insuffisant pour exprimer la texture profonde de la cire. Alors, certes, la science a progressé depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et elle est maintenant capable de nous parler de la texture des choses comme on le voit à travers le modèle atomique, mais, néanmoins, cette texture n'étant atteinte que par le quantitatif, la lecture que la science en fait ne peut pas prétendre à l'exhaustivité, à la vérité purement et simplement. En travaillant dans le quantitatif, la science ne peut livrer que des modèles symboliques de la réalité. Il est bon de se le rappeler lorsqu'on aborde la question du transhumanisme, lequel est entièrement dépendant de la modélisation scientifique du réel.

développer une conceptualité tout orientée vers la technique, une science opératoire<sup>3</sup>. La technologie en est le fruit.

### 1.2. *Le corps-machine*

La conception du corps comme substance étendue débouche sur une conception mécaniste du corps vivant. On n'a d'ailleurs pas assez remarqué que, si Descartes réduit le corps vivant à une machine, dès lors il n'en respecte plus la substantialité, car une machine est un ensemble de pièces, pas une substance. Mais peut-il faire autrement que de regarder un corps vivant comme une machine ? Car en effet, les organes ont non seulement des géométries bien spécifiques mais encore des actions bien spécifiques qui les font apparaître aux yeux de Descartes comme relativement autonomes les uns par rapport aux autres, comme dans une machine. Descartes, ayant supprimé la forme substantielle du corps, n'avait plus les moyens de tenir l'unité d'un tout composé d'organes, unité qui se tient à la vérité au-delà de l'apparence géométrique des organes sur laquelle Descartes a les yeux rivés. C'est pourquoi il compare explicitement l'animal à une machine : « Je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés<sup>4</sup>. » Pour rendre compte du corps animal, il suffit de tenir compte, d'une part, de la figure des organes, comparés à des contrepoids et des roues, de leur disposition les uns par rapport aux autres et, d'autre part, du sang qui est envoyé par la chaleur du cœur vers les organes. Bref, comme annoncé dans l'extrait précédent, tout s'explique par l'étendue et les forces.

Ce modèle mécanique divise le corps en pièces accidentellement reliées les unes aux autres : elles ne dépendent pas substantiellement les unes des autres,

elles ne dépendent les unes des autres que pour le mouvement. Kant lui-même, qui pourtant ne reconnaît comme connaissance valable de la nature que la physique mathématique, reconnaît que nous sommes obligés de regarder l'organisation du corps vivant comme ne relevant pas d'une *force motrice* mais d'une *force formatrice*<sup>5</sup>.

De même, Descartes dira qu'il n'y a pas plus de différence entre un corps vivant et un corps mort qu'entre une montre qui marche et une montre cassée<sup>6</sup>. Pour lui, le cadavre est un corps à part entière, les organes gardent leur consistance matérielle, la seule chose qui disparaît, c'est le mouvement. Aristote pensait au contraire que le cadavre n'est pas un corps et *a fortiori* les organes ne sont plus des organes. La putréfaction témoigne de cette perte de corporéité. La vie est donc bien plus qu'un mouvement, elle est le principe structurant du corps puisque celui-ci s'effondre lorsqu'elle n'est plus là. Dire que le cadavre est un corps, c'est comme dire que les vêtements continuent de vêtir quand il n'y a plus de corps pour les porter.

Lamarck et Darwin ont aussi une conception mécaniste du corps vivant mais à travers un processus historique. Lamarck regarde le corps vivant comme une matière souple soumise à des fluides dont le mouvement régulier produit les organes correspondants. Les circonstances extérieures influencent le mouvement des fluides, de sorte que les espèces évoluent en fonction du milieu. Le modèle hydraulique était déjà celui qu'utilisait Descartes ; Lamarck y ajoute l'adaptation progressive au milieu. Quant à Darwin, il substitue les petites modifications aux fluides de Lamarck, petites modifications liées non pas à l'adaptation au milieu mais à la sélection naturelle<sup>7</sup>.

### 1.3. *L'arrière-fond théologique : le volontarisme divin*

Selon Descartes, Dieu aurait pu faire un monde où le cercle fût carré, où un et deux n'égalent pas trois, où les montagnes existent sans vallées<sup>8</sup>. Il est évident que cette conception de la création correspond à l'idée que le monde n'est en définitive qu'une matière modulable. Mais ce n'est pas cette raison que Descartes avance. S'il arrive à une telle conception de la création et de Dieu, c'est pour une autre raison. Dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes donne trois preuves de l'existence de Dieu. Nous nous intéresserons à la

3. Au sujet de ce même passage de Descartes, le père Cottier notait aussi que « c'est par elle-même, intrinsèquement, que la physique cartésienne est pratique, c'est-à-dire technique ». Georges COTTIER, *Deviens ce que tu es*, Éditions Parole et Silence, Saint-Maur, 2003.

4. DESCARTES, *L'homme*, AT (*Œuvres de Descartes*, Édition Charles Adam et Paul Tannery), XI, 202, cité par André PICHOT, *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, Paris, 1993, p. 346. Voir le chapitre V : *Descartes et le mécanisme*.

5. KANT, *Critique de la faculté de juger*, traduction de Philonenko, Vrin, Paris, 1984, p. 193.

6. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, article VI.

7. Pour plus de précisions, nous renvoyons à l'ouvrage cité de Pichot, chapitres VII et IX.

8. Voir la lettre écrite à Arnauld, le 29 juillet 1648, AT, V, p. 223-224.

seconde car elle contient en germe le volontarisme divin auquel Descartes aboutit.

J'existe et j'ai l'idée du parfait; si c'était moi qui me faisais exister, je me ferais exister avec tous les attributs de la perfection dont j'ai l'idée, ce qui n'est manifestement pas le cas. Il faut donc qu'il y ait une cause qui me fasse exister et cette cause se donne à elle-même tous les attributs de la perfection. Autrement dit Dieu est un être qui se cause lui-même. C'est la notion de *causa sui*. Descartes est bien conscient de la contradiction interne de cette notion – pour se faire être, il faut déjà être – et il cherche à s'en sortir en disant qu'il faut la comprendre comme cause formelle qui serait une quasi cause efficiente, une cause qui cause absolument par soi-même qui serait presque une cause qui se cause elle-même.

Ce Dieu qui se cause lui-même produit aussi les vérités éternelles, dans la plus grande liberté. Descartes écrit dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630: « C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ses lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. » Et aussi: « Une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance<sup>9</sup>. »

Certes, Descartes a raison de penser que Dieu ne peut pas être obligé de choisir des vérités qui s'imposeraient à lui de l'extérieur. Mais il y a des vérités en Dieu que Dieu ne peut pas ne pas vouloir. Dieu ne peut pas vouloir que le cercle soit carré car ce serait vouloir se contredire. Le monde est donc porteur d'un ensemble de nécessités dont l'origine est l'être divin lui-même. Pour faire que le cercle soit carré, il faudrait d'abord détruire Dieu.

#### 1.4. La conception transhumaniste du corps est mécaniste.

##### 1.4.1. Ajouter des pièces

Un paraplégique donne le coup d'envoi de la coupe du monde de football en 2014. Il est équipé d'un exosquelette qui traduit ses volontés à partir de l'enregistrement des connexions neuronales correspondantes grâce à un casque équipé d'électrodes. Par ailleurs, ses chaussures sont équipées de capteurs sensoriels qui envoient des signaux électriques au cerveau, lesquels

donnent au paraplégique un semblant de sensation. À partir de là, des scientifiques se plaisent à penser que le corps n'est pas indispensable car il suffit d'avoir un cerveau connecté<sup>10</sup>. Nous pourrions envoyer un robot à notre place et recevoir les mêmes sensations que si nous étions à sa place. On pourrait vivre par procuration. À l'extrême, la cartographie de nos connexions neuronales pourrait se substituer à notre intelligence et nous pourrions ainsi accéder à l'immortalité<sup>11</sup>.

On voit bien ici qu'il y a une confusion entre le corps et la machine, puisque la machine apparaît comme la continuation du corps, ce qui suppose que l'on ait d'abord considéré le corps comme une machine. Il y a un implicite philosophique dont les scientifiques interrogés ne semblent pas être bien conscients.

##### 1.4.2. Modifier l'intérieur

Mais il n'y a pas que l'enveloppe extérieure qui est concernée, il y a aussi des machines à l'intérieur. Par exemple, les puces électroniques sous-cutanées permettent de conserver en soi ses données bancaires ou autres; il n'y a plus besoin de carte bancaire.

L'idée que la puce fasse partie de soi s'enracine dans une vision mécaniste du corps. De même, on envisage que l'augmentation de l'homme puisse se faire à l'intérieur du corps par le Crispr-Cas9, appelé prosaïquement ciseaux génétiques. La science est capable de couper une séquence d'ADN pour la remplacer par une autre. Par exemple on peut modifier le moustique génétiquement de sorte qu'il soit incapable de transporter le paludisme ou la dengue. On peut imaginer que, de la même manière, l'homme soit modifié, par exemple pour de meilleures performances physiques ou bien pour satisfaire le désir des parents d'avoir un enfant avec des yeux bleus<sup>12</sup>.

Les transhumanistes ne se cachent pas de considérer le corps humain comme une machine. Laurent Alexandre écrit: « Grâce à ces révolutions concomitantes de la nanotechnologie et de la biologie, chaque élément de notre

10. Nous renvoyons à l'émission de Cécile DENJEAN, *La fabrique du cerveau*, Arte, 22 octobre 2017.

11. *Ibid.*

12. Il y a des applications dont l'intention est incontestablement bonne, mais cela ne suffit pas pour que ce soit légitime. Par exemple, le moustique génétiquement modifié peut avoir des conséquences sur d'autres animaux. Quoi qu'il en soit, notre propos ici n'est pas de nous prononcer sur le licite et l'illicite dans la chirurgie génétique, mais de montrer qu'elle est interprétée par les transhumanistes dans un sens mécaniste.

9. Sixième réponse aux objections, *Méditations métaphysiques*, traduction de Khodoss, PUF, Paris, 1979, p. 280.

corps deviendra ainsi réparable, en partie ou en totalité, comme autant de pièces détachées<sup>13</sup>. » Autrement dit, le fait de pouvoir intervenir au plan atomique dans le corps vivant amène à considérer que le corps vivant n'est rien d'autre qu'un ensemble d'atomes. Dès lors, le corps humain apparaît comme modifiable, améliorable au niveau même de sa structure. L'auteur va même jusqu'à envisager des nanorobots qui « circuleront dans le corps humain, nettoyant les artères et expulsant les déchets cellulaires<sup>14</sup> ». C'est un corps sous perfusion de robots. De même, pense l'auteur, le cerveau sera connecté sur de l'intelligence artificielle. « Les sciences cognitives utiliseront la génétique, les biotechnologies et les nanotechnologies pour comprendre puis "augmenter" le cerveau et pour bâtir des formes de plus en plus sophistiquées d'intelligence artificielle, éventuellement directement branchées sur le cerveau humain<sup>15</sup>. »

Citons encore ce passage bien significatif : « L'organisme humain n'est en rien une "totalité équilibrée et réglée de manière fine", et cela parce que l'évolution ne crée pas d'organismes harmonieux et "complets". Bien au contraire, elle produit des tentatives changeantes, provisoires et bricolées de solutions *ad hoc* à des problèmes éphémères de "design", en se moquant éperdument du bien-être humain. La nature n'a rien de sage (ni d'ailleurs de non sage), et l'évolution n'est en rien comparable à un processus conduit par un Maître Ingénieur. Elle est bien plutôt semblable à celui d'un bricoleur gravement agité, aveugle et totalement insensible sur le plan moral. La situation de millions d'êtres humains n'a rien de satisfaisant et, pour améliorer leurs vies, voire pour préserver le bien-être des mieux lotis d'entre nous, il peut être nécessaire d'entreprendre des améliorations biomédicales<sup>16</sup>. »

Ainsi, pour le transhumaniste, le corps humain apparaît comme un bricolage sans cesse remanié par l'influence extérieure. *Exit* la sagesse divine. Place au radicalisme évolutionniste. Le transhumaniste va même jusqu'à dire que face aux problèmes que nous avons nous-mêmes engendrés comme la pollution, la surpopulation, le réchauffement climatique, il est souhaitable d'améliorer les performances de l'homme. Autrement dit, il propose une fuite en avant. Au lieu de réfléchir au manque de régulation de la technique, il pense qu'il faut augmenter la technique. Il y a là manifestement une faute de

raisonnement. Ce n'est pas en augmentant la technique que l'on peut résoudre le problème des méfaits de la technique.

Kurzweil, un des leaders du transhumanisme, qualifie le corps humain de *stuff*, un truc. « Je suis donc un corps complètement différent de ce que j'étais il y a un mois, et tout ce qui persiste est le *pattern* (modèle, motif) de l'organisation de ce truc. Le *pattern* change aussi, mais lentement et dans un continuum. Je suis plutôt comme le *pattern* que l'eau trace dans un ruisseau au moment où elle passe derrière les rochers qui sont sur son passage<sup>17</sup>. »

La déclaration transhumaniste de 2012 déclare : « Nous défendons le bien-être de toutes les intelligences, en y incluant les humains, les non-humains, les animaux, les futures *intelligences artificielles*, les formes de vie modifiées, ou toutes autres intelligences auxquelles les progrès technologiques et scientifiques pourraient donner naissance.

Nous promouvons *la liberté morphologique* – le droit de modifier et d'améliorer son corps, sa cognition et ses émotions. Cette liberté inclut le droit d'utiliser ou de ne pas utiliser des techniques et technologies pour prolonger la vie, la préservation de soi-même grâce à la *cryogénisation*, le *téléchargement* et d'autres moyens, et de pouvoir choisir de futures modifications et améliorations<sup>18</sup>. »

Les termes que nous avons soulignés montrent que le transhumaniste ne distingue pas l'homme et la machine, ni au point de vue du corps, ni au point de vue de l'intelligence.

### 1.5. Descartes serait-il transhumaniste ?

Remarquons cependant que si la conception mécaniste de Descartes est à l'origine du transhumanisme, il y a cependant un point sur lequel Descartes n'aurait pas été d'accord, c'est celui de l'assimilation de l'esprit à une machine. Descartes est spiritualiste et le transhumanisme intégral est matérialiste. Néanmoins, un auteur comme La Mettrie, totalement en accord avec Descartes sur l'analyse du corps, écrira *L'Homme-Machine*, texte qui préfigure le transhumanisme.

Si Descartes prête le flanc au transhumanisme, c'est d'abord en raison de sa conception du corps, comme nous l'avons montré. Mais c'est aussi en

13. Laurent ALEXANDRE, *La mort de la mort*, cité dans Luc FERRY, *La révolution transhumaniste*, Plon, Paris, 2017, p. 242.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. Allen BUCHANAM, *Better than Human*, cité et traduit par Luc FERRY, *op. cit.*, p. 96.

17. Cité et traduit par Emmanuel BROCHIER, « La fin de l'évolution humaine dans le grand récit transhumaniste », *Revue Thomiste*, 117 (2017), p. 273-313, ici p. 285.

18. <https://iatranshumanisme.com/transhumanisme/la-declaration-transhumaniste/> (les italiques sont de nous).

raison de sa conception du rapport entre l'esprit et le corps. Car la célèbre démonstration de la vérité première – *cogito, ergo sum* – induit un dualisme dont Descartes ne parvient pas à se défaire. Au moment où Descartes sort du doute, le corps reste dans l'ombre de l'erreur, alors que l'esprit apparaît dans toute son essence. Dès lors, le corps ne pourra, malgré tous les efforts de Descartes, que relever de l'accident. Et comme, par ailleurs, la substance étendue est une cire molle, on ne voit pas comment Descartes pourrait s'opposer aux modifications que le transhumanisme revendique pouvoir faire sur le corps humain au nom précisément de la liberté de l'esprit. Quant à sa morale, force est de constater qu'elle est ambiguë. Influencé par le stoïcisme, Descartes enseigne à se vaincre plutôt que de vaincre l'ordre du monde, ce qui pousserait à limiter le progrès technique. Mais d'un autre côté, il y a le volontarisme, symbolisé par le voyageur égaré dans la forêt: de même que celui-ci n'a rien de mieux à faire que de choisir une direction arbitrairement et de s'y tenir, de même dans la vie, il faut choisir une direction et s'y tenir. Cela pourrait encourager le transhumanisme dans la revendication d'une dérégulation de la recherche scientifique et du progrès technique.

## 2. La désorganisation du corps dans l'acharisme

La théologie musulmane comporte de nombreux courants. Son rapport avec la philosophie est polémique comme en témoigne l'ouvrage de Ghazali (XII<sup>e</sup> s.), *La destruction de la philosophie*, auquel répond celui d'Averroès (XII<sup>e</sup> s.), *La destruction de la destruction*. L'Acharisme est l'un des courants dominants de cette théologie. Al-Achari est né en 873 et mort en 935. La plupart de ses textes ont été perdus, mais sa doctrine a survécu à travers ses disciples. Nous connaissons sa philosophie de la nature à travers Bâquillâni<sup>19</sup>. La philosophie de la nature acharite est atomiste et sa métaphysique est occasionnaliste.

### 2.1. L'atomisme

Est-ce si étonnant que l'atomisme soit une doctrine commune à des matérialistes comme Épicure et des occasionnalistes? Le point commun, c'est que le monde n'a pas de consistance, livré au hasard d'un côté, occasion pour Dieu d'agir de l'autre. Il n'est pas étonnant que l'occasionnalisme trouve refuge dans l'atomisme puisque, en affirmant l'inconsistance du monde, l'occasionnalisme

entend manifester la grandeur de Dieu. Il n'échappera pas à des philosophes comme Averroès (XII<sup>e</sup> s.) et Maïmonide (XII<sup>e</sup> s.) que cette philosophie de la nature est postulée pour justifier la toute-puissance divine.

Dans *Le guide des égarés*, Maïmonide présente l'atomisme des théologiens musulmans. Nous relèverons les points suivants, lesquels intéressent notre sujet.

Le corps est composé d'atomes. L'atome est indivisible. Il n'a pas d'étendue. Celle-ci n'apparaît que lorsque des atomes sont réunis.

Le vide existe. Il est nécessaire pour que les atomes se déplacent. (Notons que sur ces deux points, Descartes n'est pas d'accord puisque, pour lui, la substance matérielle est substance étendue. Par conséquent, toute étendue est substantielle. Par ailleurs, elle est divisible.)

Le temps est composé d'instants indivisibles car si le temps était divisible à l'infini, l'étendue le serait aussi (puisque elle est le support du temps) et donc elle serait continue. Or l'étendue n'est pas divisible puisqu'elle est faite d'atomes et de vide. (On remarquera que ces atomistes, lorsqu'on leur objecte que ces idées ne sont pas en conformité avec les sens, répondent qu'il ne faut pas se fier aux sens mais à l'intelligence. C'est un point commun avec Descartes.)

L'accident réside dans l'atome. L'accident n'est pas propre à l'ensemble du corps. Au contraire, l'accident n'existe que parce qu'il existe en chacun des atomes dont le corps est composé. Si la neige est blanche, c'est parce que chaque atome qui la constitue est blanc. Si un corps est vivant, c'est parce que chaque atome qui le constitue est vivant. Quant à l'âme, ils considèrent qu'elle est dans un atome ou bien dans plusieurs atomes. Il en est de même pour l'intelligence.

Lorsqu'on leur objecte que les parties du corps vivant, lorsqu'on les sépare, ne sont plus vivantes, ils répondent que c'est parce qu'elles n'ont pas de durée propre mais sont créées perpétuellement et que Dieu donc leur retire la vie.

L'accident est créé en ce sens qu'il ne dure pas. Aussitôt créé, il disparaît et Dieu en crée un autre de même espèce.

Maïmonide diagnostique le fond du problème: ils n'admettent pas qu'il y ait une nature des choses selon laquelle tel ou tel accident est exigé. « Ils veulent soutenir que Dieu a créé ces accidents instantanément, sans l'intermédiaire d'une loi naturelle ou d'une autre chose quelconque<sup>20</sup>. » D'où

19. Voir Louis GARDET, *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1981, p. 62s.

20. MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, Verdier, 1979, p. 199.

l'occasionnalisme : « Le mouvement de la main, qui dans notre opinion meut la plume, est un accident que Dieu a créé dans la main qui se meut ; Dieu a seulement établi comme habitude que le mouvement de la main s'unît au mouvement de la plume, sans que pour cela la main ait une influence quelconque ou une causalité dans le mouvement de la plume...<sup>21</sup> » Ils nient la causalité des choses. « Il n'y a absolument aucun corps qui exerce une action ; le dernier efficient n'est autre que Dieu<sup>22</sup>. » De même, au niveau de l'acte volontaire, la volonté n'est pas cause de l'acte. Dieu crée la volonté et l'action comme indépendantes, de sorte que l'action n'est pas posée par la volonté.

Les privations sont des créations. Maïmonide se demande ironiquement jusqu'à quand Dieu créera la mort dans la dent d'un mort.

Les formes physiques sont des accidents puisque la substance se trouve au niveau de l'atome. « Selon eux donc, la qualité d'animal, celle d'homme, la sensibilité, la raison, etc., sont des accidents au même titre que la blancheur, la noirceur, l'amertume et la douceur ; de sorte que les individus d'espèces diverses ne diffèrent entre eux que comme les individus de la même espèce<sup>23</sup>. » De plus, comme les atomes sont tous pareils, ils n'ont pas de prédisposition à recevoir telle ou telle forme accidentelle. Il en résulte que « l'homme n'est pas plus apte à penser que le scarabée<sup>24</sup> ». Nous sommes très proches ici du *stuff* des transhumanistes. Penser que l'homme puisse être augmenté dans sa nature, c'est penser que finalement il n'y a pas de différence entre l'homme et l'animal.

Tout est possible, dès lors que ce n'est pas contradictoire. « Il pourrait y avoir un individu humain de la dimension d'une grande montagne, ayant plusieurs têtes et nageant dans l'air ; ou bien il pourrait exister un éléphant de la dimension d'un moucheron et un moucheron de la dimension d'un éléphant...<sup>25</sup> » « Si cet être a des formes connues..., ce n'est là qu'une simple habitude<sup>26</sup>. »

Cependant ils considèrent que les contraires ne peuvent pas coexister dans un même sujet. C'est une différence avec Descartes qui pensait que Dieu peut créer un cercle carré.

21. *Ibid.*, p. 200.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 204.

24. *Ibid.*, p. 208.

25. *Ibid.*, p. 205.

26. *Ibid.*

## 2.2. Le volontarisme divin

Selon la thèse acharite, puisqu'il n'y a pas de consistance du monde, pas de natures, pas de substances qui agissent, il n'y a pas de motifs à l'action de Dieu, tout n'est que libre décret divin. Ce volontarisme divin se voit notamment dans le domaine moral. « Il s'ensuit encore de cette opinion que les lois religieuses n'ont aucune utilité, puisque l'homme pour qui toute loi religieuse a été faite n'a pas le pouvoir de faire quoi que ce soit, et qu'il ne peut ni accomplir ce qui lui a été ordonné, ni s'abstenir de ce qui lui a été défendu. Les gens de cette secte prétendent qu'il a plu à Dieu d'envoyer (des prophètes), d'ordonner, de défendre, d'inspirer la terreur, de faire espérer ou craindre, quoique nous n'ayons aucun pouvoir d'agir ; il peut donc nous imposer des choses impossibles, et il se peut que, tout en obéissant au commandement, nous soyons punis, que, tout en désobéissant, nous soyons récompensés... et si nous voyons l'homme vertueux et religieux subir la mort dans les tortures, nous devons dire : "Dieu l'a voulu ainsi", et il n'y a en cela aucune injustice ; car, selon eux, il est permis à Dieu d'infliger des peines à celui qui n'a point péché et de faire du bien au pécheur<sup>27</sup>. »

À la différence du volontarisme divin cartésien qui trouve son fondement dans une « preuve » de l'existence de Dieu, le volontarisme divin acharite est postulé, mais il n'en demeure pas moins cohérent avec la thèse occasionnaliste. Remarquons que l'occasionnalisme n'embrasse pas nécessairement la thèse du volontarisme divin. Par exemple, Malebranche, père de l'occasionnalisme occidental, ne suit pas Descartes dans le volontarisme divin et considère que la volonté divine suit la sagesse qui réside dans les lois générales<sup>28</sup>.

Enfin, il semblerait, selon Maïmonide, que l'on trouve chez les Acharites une conception de l'être divin très proche de celle que propose Descartes à travers la *causa sui*. En effet, il écrit : « Plusieurs d'entre eux (les Motécallemîn) – et ce sont les plus anciens – croient que Dieu veut par une volonté, laquelle n'est point une idée ajoutée à l'essence du Créateur, mais est une volonté sans substratum. Selon cette hypothèse que nous venons d'énoncer, mais dont il est difficile, comme tu le vois, de se former une idée, ils disent : La volonté unique qui n'est point dans un substratum ne saurait appartenir à deux ; car, ajoute-t-il, une cause unique ne saurait produire de résultats pour deux essences (différentes)<sup>29</sup>. » Cette idée de volonté sans substratum

27. *Ibid.*, p. 461.

28. Nous renvoyons à notre ouvrage *L'action des créatures*, Téqui, Paris, 2003, p. 134-141.

29. MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, p. 224.

correspond exactement à une volonté pure efficience qui fait être, comme dans la *causa sui* de Descartes. De fait, on ne peut pas pousser le volontarisme plus loin que de dire que ce que l'on est substantiellement est ce que l'on veut être. Notion absurde mais qui pose la toute-puissance de la volonté. C'est aussi la manière la plus forte d'affirmer la pure dépendance du monde et des phénomènes qui s'y déroulent à l'égard de la volonté divine car le monde dépend alors d'un être qui lui-même dépend entièrement de sa volonté. Le monde est suspendu au volontarisme divin parce que l'être même de Dieu est suspendu à ce volontarisme.

Ainsi, Al-Achari et Descartes partagent la double thèse de l'inconsistance du corps et du volontarisme divin. Or, sur ces deux points, l'aristotélicothomisme n'est pas d'accord.

### 3. Le corps comme substance et nature

#### 3.1. *Le corps est une substance.*

La nature n'est pas une matière, les atomes, qui seraient livrés au hasard pour former des corps qui pourraient se défaire de la même manière qu'ils se sont formés. La nature est certes faite d'une matière qui est partout cette aptitude à recevoir des formes différentes, mais précisément, ce sont les formes qui donnent aux corps leur consistance. Un corps n'est pas un assemblage hasardeux d'atomes mais bien une matière organisée qui résiste. Cette forme qui donne à la matière d'être substance, c'est précisément ce qu'on appelle la forme substantielle. La forme est acte, la matière est puissance. La forme détermine la matière et le tout constitue une substance. Ainsi l'unité de la substance résulte de cette même forme qui organise toute la matière. La forme donne à la matière d'entrer dans la corporéité.

Par ailleurs, une substance corporelle forme un véritable tout. Ce n'est pas un conglomerat d'atomes auxquels on pourrait indifféremment en rajouter d'autres ou en retirer, comme dans un tas de sable. Certes, le corps vivant montre qu'il y a un échange avec l'extérieur ; en me nourrissant, je récupère de la matière et j'en perds dans l'effort. Mais, même alors, la matière reçue est assimilée et devient matière du corps vivant. De plus, il y a des parties du corps comme les organes vitaux dont le retrait entraîne la destruction de tout le corps.

Par ailleurs, lorsqu'un événement arrive, il est non seulement reçu par la substance corporelle, mais encore il est assimilé. Par exemple, le bronzage est

quelque chose de superficiel et disparaîtra par le simple fait de ne plus être exposé au soleil, mais il relève d'une assimilation. Lorsque l'exposition au soleil n'est pas assimilée, c'est autre chose que le bronzage : c'est le coup de soleil. D'ailleurs, même le coup de soleil est une forme assimilée. Cela veut dire aussi – contre le monisme – que les attributs comme le bronzage ou la corpulence ne sont pas des sortes d'évanescence sans support, mais ont bel et bien un sujet qui les porte. Car si on nie la substantialité du corps, alors on est conduit à considérer les attributs comme des habits fantômes.

Par ailleurs, la substance corporelle manifeste son dynamisme, son énergie, sa force. L'aimant attire le fer. Le bois se laisse couper par la scie, laquelle aura peu d'effet sur la pierre. Le corps agit. Partout où c'est possible, un corps s'impose. Cela se vérifie *a fortiori* chez les corps vivants. Or l'action est posée par une substance. Si c'était les atomes qui posaient cette action, elle n'aurait pas la même unité car les atomes agiraient chacun pour son compte.

On voit aussi cette consistance à travers le déterminisme dans la nature. Il n'arrive pas n'importe quoi. L'eau s'évapore, pas la pierre. Chaque espèce corporelle a ses propriétés. Certaines propriétés sont transversales, c'est-à-dire dépassent les espèces. C'est ce qui justifie la science. Par exemple la physique étudie les lois du mouvement.

#### 3.2. *Le corps n'est pas seulement une substance étendue. Limites de l'analyse scientifique*

L'étendue d'un corps relève de ce qu'Aristote appelle l'accident. En effet, parmi les neuf genres d'accidents qui caractérisent la substance corporelle, Aristote nomme *la quantité*. Toute substance corporelle a de la quantité, si bien que l'on peut dire que le corps est une substance étendue. Mais Descartes n'entend pas en rester là, il veut dire par cette expression que l'étendue est l'essence même de la substance corporelle. C'est confondre, aux yeux d'Aristote, l'étendue et la forme substantielle. Ce n'est pas l'étendue qui constitue l'essence d'une chose, mais c'est sa forme substantielle.

Pour autant, la quantité manifeste l'essence d'une chose. Le quantitatif n'est pas étranger à la nature d'une chose. Par exemple, l'énergie cinétique d'un corps en mouvement est liée à la masse du corps. Plus la masse est importante, plus l'énergie du corps en mouvement est importante. Comme nous en faisons facilement l'expérience, il est plus difficile de stopper un corps léger qu'un corps lourd. Eh bien, cette masse nous dit quelque chose de la densité de la matière de ce corps, donc de son essence. Mais les qualités aussi révèlent l'essence d'une chose. On reconnaît le moustique à son bruit bien caractéristique.

Bien souvent, les plantes médicinales portent le nom de leur vertu. Arrêtons-nous notamment à cette qualité qu'est la *figure*. La tulipe a une figure différente de la pâquerette, la figure du lion est différente de la figure du chimpanzé. La figure est une manifestation de la forme dans le domaine du quantitatif, c'est une qualité du quantitatif.

Lorsque Descartes parle de la figure, il la vide complètement de son sens qualitatif. La figure d'un corps n'est que la forme que prend l'étendue du corps de par la conjugaison de son mouvement (ou son repos) avec celui des corps environnants. Ainsi, « chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et jamais elle ne le change que par la rencontre des autres. Ainsi nous voyons tous les jours, lorsque quelque partie de cette matière est carrée, qu'elle demeure toujours carrée, s'il n'arrive rien d'ailleurs qui change sa figure<sup>30</sup> ». En choisissant comme référence de corporéité le morceau de cire, et de cire chaude, Descartes élimine le qualitatif et, par là, la figure. La radicalité du rejet du qualitatif chez Descartes est telle qu'il rejette même la qualité de la quantité. Remarquons aussi que Descartes explique la dureté et la fluidité non pas par la qualité du corps mais par le mouvement de son étendue: « Un corps est liquide, lorsqu'il est divisé en plusieurs petites parties qui se meuvent séparément les unes des autres en plusieurs façons différentes, et il est dur, lorsque toutes ses parties s'entre-touchent, sans être en action pour s'éloigner l'une de l'autre<sup>31</sup>. »

Ainsi, la quantité manifeste la nature des choses, mais d'une manière insuffisante. Par conséquent la physique mathématique, qui porte par définition sur la quantité que manifeste les corps, ne peut pas prétendre à une connaissance exhaustive du réel. Elle se tient dans une approche circonférentielle du réel que Maritain appelle périnoétique par rapport à une connaissance directe comme celle de la philosophie ou des mathématiques qu'il qualifie d'ananoétique<sup>32</sup>.

### 3.3. *Le corps a une nature et il y a un ordre entre les natures.*

La nature est ordonnée. Elle est ordonnée à deux niveaux : intrinsèque et extrinsèque. Elle est ordonnée aussi selon deux plans : statique et dynamique. La nature est intrinsèquement ordonnée puisque tout corps est une matière déterminée par une forme substantielle. C'est à l'intérieur de lui-même

qu'un corps est ordonné et il l'est d'une manière on ne peut plus profonde puisqu'il ne reste rien dans la matière qui échappe à cette détermination, car la matière est pure puissance<sup>33</sup>. Remarquons que la thèse atomiste et la thèse mécaniste pour le vivant, en ne concevant pas le corps comme unité substantielle, se condamnent à jeter un principe de désordre au cœur même de ce qui constitue le noyau solide de la nature : la substance.

La nature est ordonnée dynamiquement au niveau intrinsèque car un corps agit pour déployer sa nature. « Par sa forme ou sa nature un être est l'auteur de mouvements naturels qui tendent à le mettre sous tous les rapports en harmonie avec la détermination essentielle qu'il possède, à créer en lui une conformité complète de toutes ses parties avec son essence, à réaliser ainsi le plus possible l'idée dont cette essence est l'expression physique<sup>34</sup>. » Tout être tend à se parfaire. La nature d'un être est déjà là en lui, mais elle tend aussi à se manifester davantage, le plus possible. Cette aspiration est éliminée aussi bien par Descartes que par l'acharisme. Chez Descartes, parce que la forme substantielle est éliminée et que, par ailleurs, le devenir des corps est uniquement réglé par des lois générales<sup>35</sup>. Dans l'acharisme, cette aspiration est éliminée parce que la substance ne porte pas les actions. Dieu porte tout. Dieu seul porte cette aspiration, lui seul aspire à ce que le monde progresse.

La nature est ordonnée extrinsèquement au plan statique car tous les êtres de la nature occupent un degré d'être qui participe au bien de l'ensemble. L'univers est riche de cette variété des espèces qui le constituent. Il ne s'agit pas de nier l'évolution, mais il s'agit de nier la portée qu'on lui prête idéologiquement lorsqu'on pense, comme le fait le transhumanisme, qu'il n'y aurait pas véritablement d'espèces mais seulement une matière instable. L'évolution existe, mais elle touche les accidents des substances corporelles. Quant à l'apparition d'une nouvelle espèce, laquelle suppose un changement substantiel vers une forme substantielle inédite, seul l'auteur de l'être peut le faire. Il est symptomatique de notre époque que pour pouvoir donner une orgueilleuse importance à nos bricolages, nous concevions que la nature soit elle-même un bricolage.

33. Il arrive tout de même que la matière ne soit pas entièrement déterminée par la forme et cela donne ce que la scolastique appelait la monstruosité.

34. Augustin MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, 1987, p. 259.

35. Ces lois générales sont le principe d'inertie, le mouvement rectiligne et la conservation de la quantité de mouvement. Voir DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, seconde partie, n° 37-40.

30. DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, seconde partie, n° 37.

31. *Ibid.*, n° 54.

32. Jacques MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, chapitre V, I.

La nature est ordonnée aussi au plan dynamique. « Sans imaginer une nature unique, sorte d'âme du monde mal définie, on peut concevoir cependant le cosmos comme une unité, mais une unité d'ordre seulement; comme tel, le tout tend alors à sa propre conservation par les activités multiformes de ses parties, indépendantes chacune dans leur individualité, mais toutes en relation avec l'ensemble, en tant que réalisations – souvent éphémères –, des espèces permanentes, dont l'harmonieuse juxtaposition permet à toutes et à chacune de se développer librement<sup>36</sup>. » Là aussi, cartésianisme comme acharisme nient un ordre véritable de la nature car ils nient la capacité des corps à agir les uns sur les autres, l'acharisme le fait directement, le cartésianisme le fait indirectement en vidant la substance de sa forme substantielle et en regardant le corps comme une étendue soumise à des lois générales.

### 3.4. *Le corps vivant*

Le corps vivant n'est pas une machine, car une machine n'a pas d'unité substantielle. (Dans une machine, l'unité est accidentelle, car les parties sont elles-mêmes des substances et ne dépendent pas les unes des autres pour exister mais seulement pour se mouvoir.) La vie est une organisation de la matière, mais une organisation intrinsèque à la matière: la vie est forme substantielle. L'âme est la forme substantielle du corps ayant la vie en puissance<sup>37</sup>. La notion d'organe le montre: un organe n'est pas une matière accidentellement configurée. Un organe est une matière structurellement organisée pour une fonction. Il est vrai que l'étymologie grecque peut prêter à confusion puisque le mot *organon* signifie instrument, ce qui nous fait plutôt penser à un marteau ou un tournevis. Mais si le philosophe a pris ce mot de la langue courante qui permettait de souligner l'aspect fonctionnel de l'organe, ce n'est pas sans une refonte conceptuelle importante comme s'y livre Aristote en pensant l'organe comme une matière animée, substantiellement animée. Avec Aristote, chez le vivant, l'instrumentalité devient substantielle. C'est-à-dire que l'organe est considéré comme une matière animée, faisant partie d'un tout qui lui seul est substance et jouant sa fonction au sein de ce tout.

Par ailleurs, puisque le vivant se caractérise par l'auto-activité, puisque l'âme est donc ce qui fait agir et puisque, comme nous venons de le voir, l'âme est la forme substantielle du corps vivant, c'est donc du fond de son être,

c'est-à-dire de sa matière animée, que le vivant agit. Or ce n'est absolument pas le cas d'une machine. Dans la machine, le mouvement ne vient pas naturellement: ce n'est pas naturellement que la carlingue de l'avion vole, alors que c'est naturellement que la chair de l'oiseau vole.

C'est donc une erreur de vouloir augmenter le corps vivant par l'ajout de pièces. À travers ce terme « augmenter », on laisse croire qu'il pourrait s'agir de croissance, que c'est dans l'ordre des choses, de sa nature, qu'il reçoive ainsi ce supplément. Mais ce supplément, c'est de l'inerte et jamais l'inerte ne sera du vivant. Une couronne n'est pas une dent, une prothèse n'est pas de la matière vivante, une puce électronique implantée sous la peau ne sera jamais mon corps. La prothèse, aussi utile soit-elle, n'est au fond qu'un corps inerte toléré par mon organisme. On voudrait faire en sorte que ce qui n'est que de l'ordre de la tolérance devienne vérité d'un être, que le corps étranger devienne ma substance et comme cela ne se peut, on fait en sorte que la substance devienne étrangère à elle-même, c'est-à-dire explose en morceaux auxquels s'adjoignent d'autres morceaux venus de l'extérieur, si toutefois le mot « extérieur » a encore un sens.

### 3.5. *Le corps humain*

C'est donc aussi une erreur de vouloir augmenter le corps humain par l'ajout de pièces. C'est une erreur *a fortiori*. Erreur d'abord parce que le corps humain est un corps vivant et que, comme tel, il forme une substance avec laquelle la pièce ajoutée fait nombre. Mais double erreur parce que l'unité substantielle du corps humain n'est pas seulement formelle, elle est aussi spirituelle, puisque la forme substantielle de ce corps subsiste immatériellement, c'est-à-dire est un esprit. C'est donc dire que ce qui unifie le corps humain n'est pas seulement une forme, ni même d'ailleurs seulement une âme au sens d'Aristote, c'est aussi un esprit. Prétendre qu'une pièce inerte peut faire un avec le corps humain, ce n'est donc pas seulement méconnaître l'unité du corps humain, c'est aussi méconnaître ce qui unifie ce corps, à savoir un esprit. C'est méconnaître aussi que l'esprit ne s'incorpore qu'à la chair: nous sommes des esprits incarnés. Même si la puce électronique peut rendre de grands services à notre esprit, elle n'a pas à être mise sous la peau car sous la peau et dans la peau elle-même, il y a une chair habitée par un esprit, et la puce électronique ne sera jamais habitée par un esprit, elle ne sera jamais la chair d'un esprit. Quant à voir le corps humain comme en morceaux, c'est encore démettre l'esprit de son rôle unificateur. Remarquons que c'est précisément ce que Descartes fait en logeant pudiquement l'esprit dans une partie du cerveau, la glande pinéale.

36. Augustin MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, p. 279.

37. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 1.

Mais il y a pire encore, c'est de réduire l'esprit lui-même en morceaux. Le transhumanisme consiste à penser que l'esprit n'est rien d'autre qu'une succession de connexions neuronales, dont la cartographie mise sur disquette et transférée à un robot suffirait à garantir l'éternité. Qui d'entre nous peut raisonnablement se satisfaire d'une éternité numérique? Qui d'entre nous accepterait, sur l'instant, d'échanger sa vie contre une disquette où serait enregistrée l'histoire de ses connexions neuronales? Ce que nous propose le projet transhumaniste, c'est bel et bien une dispersion de notre esprit, une explosion métaphysique. Ne doutons pas que ce qui est visé, c'est la destruction de l'esprit. Évidemment, il n'en sera jamais rien car jamais l'esprit ne tiendra dans une disquette. Mais ce qu'il faut redouter par-dessus tout, c'est qu'en se gargarisant de ces idées, ces discours prennent un poids dans la culture et nous éloignent d'un véritable souci de notre esprit. Nous nous divertissons au sens pascalien du terme et c'est une perte de temps qui coûte cher.

D'autre part, cet exosquelette qui obéit aux injonctions du cerveau ne prouve pas que le cerveau se rend indépendant du corps mais seulement que l'homme a su imiter la transmission des ordres du cerveau au corps par la lecture suffisamment fine des connexions neuronales correspondantes. Mais il s'agit là simplement de la saisie des signaux cérébraux du geste. Le mouvement de l'exosquelette est une imitation du mouvement du corps. Jamais l'exosquelette ne pourra tenir lieu de corps. *A fortiori*, l'exosquelette ne sent pas car il n'est pas de chair. Même si, par une décharge électrique communiquée à la zone cérébrale de la sensation, l'on donne une impression de sensation, ce ne sera jamais qu'une illusion de sensation car ça reste une imitation. Le corps est indispensable pour vivre le mouvement et la sensation.

Il faut aussi parler de l'expérimentation sur des embryons humains. Même si ce n'est pas directement le problème du transhumanisme, l'expérimentation sur l'embryon humain est en quelque sorte le laboratoire du transhumanisme, car pour transformer l'homme, il faut bien procéder à des expériences. Or quels êtres humains, sinon les embryons humains, sont-ils les moins en mesure de se défendre contre des expérimentations? L'embryon humain est la proie privilégiée du transhumanisme.

L'embryon humain est une substance humaine. On ne sait pas à partir de quand cet embryon est une personne humaine, c'est-à-dire un corps animé par une âme spirituelle, mais ce qui est certain, c'est qu'il est une personne humaine potentielle. L'embryon humain est pour le moins la seule matière biologique apte à recevoir la personnalité. Les autres embryons d'animaux n'y sont pas aptes. Cela devrait suffire à nous convaincre que le statut de l'embryon humain ne peut pas être le statut de tout autre embryon animal. Par conséquent,

c'est une erreur de penser que nous avons le droit de disposer de cet embryon humain. En tant que personne humaine potentielle, nous avons le devoir de le protéger. « Personne humaine potentielle » ne signifie pas matière passive qui, précisément en raison de sa passivité, serait disponible. « Personne humaine potentielle » signifie une étape dans un processus actif qui, dans des conditions normales, donnerait une personne à part entière. On dit aux enfants de ne pas jouer dans la porte d'entrée. Eh bien, les adultes se permettent de jouer dans la porte d'entrée de l'humanité. Imaginons un instant qu'un embryon humain soit manipulé et que, finalement, il soit remis dans les conditions naturelles de son épanouissement, c'est-à-dire dans le sein de sa mère. Imaginons que les manipulations qu'il a subies entraînent pour lui des déficiences. On sait que ces déficiences marqueront toute sa vie. Eh bien, il est évident que l'on jugerait cela comme étant criminel. Cela montre bien que nous n'avons pas le droit de manipuler l'embryon humain. Or de nombreux savants aujourd'hui demandent à faciliter l'accès à l'expérimentation sur l'embryon humain. Ils sont en particulier intéressés par les cellules souches. On voit bien, à nouveau, qu'ils considèrent la substance humaine comme en morceaux. Même si la finalité poursuivie par ces savants peut être noble, à savoir guérir des maladies génétiques, ça ne justifie pas d'intervenir sur l'embryon humain. La fin ne justifie pas les moyens.

### 3.6. *La volonté divine*

La thèse du volontarisme divin ne respecte pas la sagesse divine<sup>38</sup>. Tout d'abord sous la forme de l'occasionalisme, selon lequel les corps n'ont pas d'efficacité, c'est-à-dire n'agissent pas, puisque c'est Dieu qui agit à leur place. Cela reviendrait à dire que nos sens, qui nous montrent les corps agir, nous tromperaient et, partant, Dieu nous tromperait puisqu'il agirait à la place des corps tout en nous faisant croire que ce sont les corps qui agissent. De plus, la science serait ruinée, elle qui consiste à remonter depuis les effets jusqu'aux causes.

Par ailleurs, il y a nécessité à ce que les créatures agissent. En effet, une créature est nécessairement à la ressemblance de son créateur. Or, celui-ci, en créant, est actif. Il faut donc que la créature soit active, puisqu'elle lui ressemble.

De plus, si les créatures étaient incapables d'agir, la perfection du monde serait réduite et donc la puissance divine aussi. Priver les créatures

38. Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, livre III, chapitre 69. Voir aussi notre ouvrage, *L'action des créatures*, Téqui, Paris, 2003.

d'efficacité, c'est réduire la puissance divine. L'occasionalisme a un effet contraire à celui escompté.

De surcroît, comme nous l'avons montré précédemment, l'ordre est fondé sur deux aspects : la diversité des natures et l'action des unes sur les autres. Il n'y a pas d'ordre s'il n'y a pas de stabilité des espèces. La stabilité des espèces est une autre manière de désigner la nature, nature du calcaire, nature de la tulipe, nature du lion, etc. Ceci constitue l'ordre statique. Mais le monde est aussi un ordre dynamique : les corps interagissent, contribuant à former le bien du tout de l'univers. On le voit par exemple dans la chaîne alimentaire. Le transhumanisme et le djihadisme, dans leurs sources idéologiques respectives, remettent en question l'ordre de l'univers. Le transhumanisme remet en question la nature comme essence, c'est-à-dire la stabilité des espèces. Ce faisant, il justifie l'action démiurgique de l'homme sur la nature. Le djihadisme y ajoute la remise en question de l'action des corps et des créatures en général. Les actions n'étant pas posées par des substances tenues par une nature mais par Dieu seul, on comprend que tout soit permis, car l'action ne correspond pas à un ordre inscrit dans une nature-essence. Pour plagier le fameux mot de Dostoïevski, « si Dieu n'existe pas, tout est permis », la formule consacrée du djihadisme serait : « Si Dieu existe, tout est permis. » Si Dieu crée un monde sans consistance et s'il agit à la place des créatures, c'est qu'il n'y a pas d'ordre intrinsèque aux choses et au monde, mais seulement le coup d'éclat de la volonté divine. Il suffira que mon action soit un coup d'éclat, qu'elle veuille manifester la grandeur de Dieu en la proclamant. Peu importe la destruction de créatures qui, de toute façon, n'ont pas de consistance. Il suffira de prononcer : « Allah Akbar ! » Le transhumanisme comme le djihadisme sont des idéologies qui s'attaquent à l'ordre du monde, ce sont des fautes contre le Dieu créateur.

La volonté divine est libre car elle n'est pas tenue à un ordre qui s'imposerait à elle de l'extérieur. Elle a le libre arbitre. Parmi l'infinité de participations possibles à son être, Dieu décide laquelle créer. Mais il y a des nécessités absolues comme  $2+2=4$ , les montagnes supposent les vallées, un cercle ne peut pas être carré, etc. Dieu se doit à lui-même de vouloir ces nécessités absolues. Il y a aussi les nécessités conditionnelles. À supposer que Dieu veuille l'homme, il faut qu'il lui donne un corps correspondant à son esprit. Ainsi le monde n'est pas évanescent, suspendu au seul arbitraire divin. Il y a de la nécessité dans le monde.

Le transhumanisme et le djihadisme se rejoignent encore dans la fabrication d'une utopie. Le transhumanisme a bien conscience que la Terre ne suffira pas à l'homme augmenté. Il est évident que si la mort est repoussée,

la population mondiale va augmenter. En transformant l'homme, le transhumanisme caresse secrètement l'espoir de le rendre habitant d'autres planètes que la Terre. Comme on ne peut pas rendre Mars habitable, il s'agit de faire en sorte que l'homme se métamorphose pour pouvoir y vivre, ce qui est parfaitement utopique. Le djihadisme caresse aussi l'espoir d'habiter un autre lieu que la Terre, mais cette fois-ci, c'est le Ciel. Le « martyr » entend entrer au Ciel en détruisant des terriens mécréants, ce qui est utopique pour des raisons théologiques. L'un comme l'autre risquent de trouver des conditions de vie infernales au sens propre pour l'un et au sens figuré pour l'autre.

### 3.7. *Quelle transcendance ?*

Le transhumanisme et le djihadisme se veulent une recherche de transcendance qu'il nous faut maintenant comparer et éclairer à partir de leur source respective. Ensuite, nous pourrons leur opposer une vraie transcendance.

Le transhumanisme et le djihadisme entendent transcender le corps humain, mais de deux manières différentes. Le transhumanisme transcende le corps humain en le métamorphosant. L'homme est le dieu de l'homme. En métamorphosant son corps, l'homme-dieu se crée une nouvelle nature. Le djihadisme tient le corps pour rien, il l'instrumentalise afin d'atteindre la transcendance divine en ce sens que le djihadiste pense que Dieu veut ce sacrifice du corps.

Ces deux idéologies se rejoignent aussi dans l'idée que l'homme se transcende dans l'action. En agissant sur le corps, l'esprit entend agir sur lui-même, c'est-à-dire se libérer des interdits traditionnels qui relèvent en définitive de la loi naturelle. La transcendance qui est recherchée est à comprendre dans la ligne de la transgression à l'égard de la loi naturelle et elle est assumée comme telle. Le « passage à l'acte », tristement évoqué dans les actes terroristes, a la signification de transgression. Mais il est préparé comme un acte de transcendance. « Il faut oser, il faut y aller. » Cela passe sans doute par des étapes qui correspondent aux étapes de la radicalisation. Dans le transhumanisme, il y a un phénomène comparable. On commence par une puce...

Dans les sources cartésiennes et acharites, nous avons trouvé une même conception de la transcendance divine, caractérisée par un pur volontarisme, un volontarisme métaphysique, au sens où Dieu apparaît comme une volonté qui se pose dans la substantialité et la nature. Chez Descartes, l'homme a vocation à reproduire cette pure liberté à travers la transformation de la nature.

Ces différents éléments nous invitent à réfléchir à la soif de transcendance de nos contemporains et à ce qu'ils manquent tout en le cherchant. Tout d'abord, un principe doit nous guider : il n'y a pas de transcendance dans le mépris ou la transgression de la nature. L'homme a raison de chercher à se transcender au sens de se dépasser. Et il a raison de l'envisager dans et par l'action car celle-ci est capable d'une solidité qui nous qualifie. Mais parce que l'action est un accident de la substance et que celle-ci est marquée par une nature, jamais l'action ne pourra prétendre se séparer de cette nature, comme le voudrait le mythe idéologique d'une action créatrice de nature propre, une action qui consisterait à se donner une nature. Se dépasser dans l'action ne peut signifier qu'accomplir sa nature. C'est pourquoi l'action parvenue au stade de qualification portera le nom de vertu ou de vice. Être qualifié par ses actions, c'est être qualifié de vertueux ou de vicieux, c'est-à-dire être marqué par des actes qui sont soit conformes à la nature humaine soient non conformes. Or, précisément, agir pour se donner une nouvelle nature est un agir nécessairement transgressif, c'est un agir intrinsèquement mauvais qui ne peut déboucher que sur le vice. Le seul dépassement de soi qui soit positif, réussi, heureux, c'est le dépassement de soi dans la vertu.

Remarquons que la vie vertueuse de l'homme s'étend jusqu'au surnaturel à travers les vertus théologales que sont la foi, l'espérance et la charité. Il ne fait aucun doute que l'introduction du surnaturel dans l'histoire humaine a nourri les plus hautes aspirations de dépassement de soi-même chez l'homme. Les plus grandes idéologies qui ont marqué l'histoire de la pensée comme de la cité sont imprégnées d'un sens dévoyé du surnaturel chrétien<sup>39</sup>. Mais « la grâce ne vient pas abolir la nature, elle vient l'accomplir », selon saint Thomas d'Aquin. Il ne peut pas y avoir de meilleur dépassement de soi pour l'homme que le dépassement en, par et pour Dieu. Mais précisément, Dieu vient élever les facultés de l'âme pour qu'elles posent des actes surnaturels, mais Dieu ne vient pas mettre en nous d'autres facultés.

Quant à la transcendance à l'égard du corps, la transcendance vertueuse consiste dans ces deux vertus que sont la tempérance et la force, couronnées par la charité à l'égard de son propre corps. La tempérance et la force consistent à dominer nos passions respectivement du concupiscible et de l'irascible, de nos appétits de désir et de nos appétits de combativité. Le transhumanisme tient en grande partie à une incompréhension de ce qu'est la tempérance. La transcendance qui y est recherchée dans le domaine du bien-être corporel est

un dévoiement de la transcendance qui est à rechercher dans la vertu de tempérance, laquelle précisément nous enseigne que la recherche du bien-être corporel n'est pas à comprendre de manière illimitée. De la même manière, le djihadisme cherche la transcendance dans la combativité et s'égare en la cherchant dans une débauche de violence. La vertu de force consiste au contraire dans un combat d'abord intérieur et, comme l'enseigne saint Thomas, il y a plus de force à supporter qu'à attaquer.

Ainsi, le transhumanisme et le djihadisme se rejoignent dans l'incompréhension du corps humain et du corps en général. Le cartésianisme d'un côté et l'acharisme de l'autre jouent un rôle dans l'avènement de ces idéologies contemporaines. Elles ont un enracinement philosophique, au niveau de la philosophie de la nature et de la métaphysique. Elles partagent une quête de transcendance qui montre, en creux, que nos contemporains ont soif de Dieu. Mais seul le Dieu vraiment créateur, créateur de véritables substances, un Dieu libre dans la sagesse, un Dieu qui aime les esprits et les corps, peut étancher cette soif.

Michel FERRANDI

39. Le père Cottier a largement contribué à le montrer.

## Travail humain et réalisation de soi, une approche thomiste\*

Max Weber, dans son *Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, met en lumière la corrélation entre éthique protestante et capitalisme. Il ne s'agit pas d'une relation de cause à effet, mais l'éthique protestante est plutôt vue comme facteur contribuant au développement du capitalisme du fait qu'elle entend la profession comme une vocation et manifestation de la grâce à l'œuvre dans les activités quotidiennes. Ce trait est renforcé chez les Calvinistes à cause de leur compréhension de la prédestination dont ils cherchent les signes dans le succès terrestre.

Notre perspective n'est pas ici d'analyser les mécanismes du développement du capitalisme mais nous tenterons d'appréhender le travail comme part intégrante de la perfection humaine, ou, pour le dire en des termes plus contemporains, comme un élément de réalisation de soi. Notre perspective s'enracinera dans la vision biblique du travail constituant une activité essentielle de la vie humaine. Le commandement de Dieu envoyant l'homme au travail en Genèse 1, 28 et 2, 15 n'est pas une malédiction mais un appel. Les circonstances ont changé après la chute, mais non la sagesse divine. Le travail de l'homme demeure une tâche qui lui est confiée par Dieu et à travers laquelle, avec le secours divin, l'homme peut bâtir le monde et se réaliser lui-même. Cette vision de foi est proclamée par le psalmiste qui chante les merveilles des bénédictions divines dans la création et dans l'histoire humaine. La fresque du psaume 104 nous fait notamment contempler l'homme qui coopère avec Dieu, sortant pour son travail jusqu'au soir (Ps 104, 23).

Comme tel, le travail participe de la réalisation de soi à laquelle aspire tout homme. Dans la pensée personnaliste cette réalisation se développe autour de trois dimensions : la vocation, l'incarnation et la communauté. La vocation se réfère au dessein de Dieu constamment révélé à l'homme depuis la Genèse et

---

\* Traduction du texte original "Human work and self-realization, a thomistic approach", publié in M. A. FERRARI (a cura di), *Prospettive sul lavoro. A 500 anni dalla Riforma protestante* (Atti del Convegno "The Heart of Work" - Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 19-20 ottobre 2017), vol. I, Edusc, Roma 2018.

dans chaque vie personnelle, tandis que l'incarnation met l'accent sur l'engagement dans la transformation de la terre et de l'environnement au moyen de la culture et de toutes sortes de métiers et d'industries, fruits de la créativité humaine. Et tout cela prend forme dans des communautés humaines et en esprit de complémentarité et services réciproques qui construisent la société et contribuent à la propre réalisation de soi.

Dans la dynamique de la morale de Thomas d'Aquin, l'acquisition des vertus comme qualités perfectionnant les actes humains est déterminante pour que l'homme atteigne sa Béatitude, la plus haute expression de sa perfection, quand l'homme est introduit dans la plénitude de vie de Dieu. Nous nous concentrerons dans cette contribution sur les vertus exercées dans le travail quotidien pour découvrir comment celui-ci peut contribuer au perfectionnement de l'homme, à la réalisation de soi. Après une vue synthétique de quelques éléments de la théologie du travail de Thomas d'Aquin, nous explorerons le rôle de quelques vertus dans le perfectionnement de l'homme dans son travail quotidien et de son travail lui-même.

## I. Une théologie du travail dans les écrits de Thomas d'Aquin?

Le docteur angélique aborde la question du travail dans le cadre de la dispute sur la place des frères à l'université: peuvent-ils comme les séculiers enseigner et vivre de leur enseignement ou sont-ils tenus comme les moines au travail manuel pour subvenir à leurs besoins?<sup>1</sup> C'est par une approche finaliste qu'il va répondre à la question puisque l'on « juge d'une chose selon la fin à laquelle elle est ordonnée<sup>2</sup> ». Or, les fins du travail sont quatre: lutter contre l'oisiveté, dompter le corps, rechercher la nourriture, et faire des aumônes pour venir en aide aux nécessiteux<sup>3</sup>. L'évaluation du précepte concernant le travail se fera donc en fonction de ses fins et en comparant le travail avec d'éventuels autres moyens pour atteindre ces mêmes fins. Le précepte ne

1. Thomas d'Aquin a écrit deux textes au cœur de la querelle, en 1256, pour résoudre cette question polémique: *Quodlibet*, VII, 7 et le chapitre 5 du *Contra impugnantes*. Sur la théologie du travail de Thomas d'Aquin, voir C. GAUTIER, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humain selon Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2015, chapitre 4.

2. *Quodlibet*, VII, 7 (notre traduction). Sur l'approche finaliste voir Carlo MOLARI, *I luoghi paralleli nelle opere di S. Tommaso e la loro cronologia. Un esempio di analisi: il lavoro manuale dei religiosi*, "Euntes Docete" XI (1958) III: « Con maggiore completezza e logicità, nel *Quodlibet* S. Tommaso ordina tutta la materia sul lavoro manuale prendendo spunto da un principio finalistico. »

3. Cf. *ST*, II-II, q. 187, a. 3.

doit cependant pas être pris à la légère puisqu'il nous vient directement de l'Écriture, depuis la Genèse<sup>4</sup> jusqu'aux exhortations pauliniennes comme celle de la Première Épître aux Thessaloniciens qui est sans équivoque: « Nous vous engageons [...] à travailler de vos mains, comme nous vous l'avons ordonné<sup>5</sup>. »

Les autres moyens à disposition des religieux et qui relativisent le précepte concernant le travail manuel ne manquent pas: l'oisiveté peut être vaincue par la prière, l'étude, la méditation, la prédication; la discipline acquise par des jeûnes et veilles qui redressent la concupiscence (et évite qu'on ne cède à la tentation d'acquiescer par le vol ce qui est nécessaire pour vivre, cf. Ep 4, 28). Pour ce qui concerne la quête de nourriture, la question est un peu plus délicate car le précepte semble de droit naturel et Thomas remonte pour cela à la constitution humaine. Le docteur angélique va alors déployer deux argumentations, l'une, plus anthropologique, autour du travail compris en fonction de la constitution de la nature humaine et l'autre qui s'élargit à la condition sociale de l'homme. Cela permettra à Thomas d'Aquin d'élargir le concept de travail au-delà du travail manuel, tout en maintenant et le précepte et les finalités du travail. C'est ce qui autorise à fonder une théologie du travail chez saint Thomas qui déborde largement le contexte de la querelle universitaire ayant occasionné ces écrits.

### *L'argument anthropologique*

L'homme n'est pas pourvu comme les animaux de dispositions corporelles propres à lui donner un accès immédiat à la nourriture, au vêtement et autre protection naturelle (telle que la fourrure, les cornes pour se défendre et l'habileté pour chasser des proies adaptées aux besoins de chaque espèce). En revanche:

(...) il est lui-même muni de la raison par laquelle il peut pourvoir pour lui-même en toutes choses énumérées précédemment; elle [la nature] lui a donc donné à la place de toutes ces choses déjà citées les mains adaptées à diverses œuvres et grâce auxquelles il exécute, par divers métiers (*artificiis*), les choses conçues par la raison, comme dit Aristote (*Les parties des animaux*, 4, 10, 687 a 6-b 4)<sup>6</sup>.

4. Voir Gn 3, 19.

5. 1 Th 4, 11.

6. THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* VII, 7 (notre traduction).

Thomas d'Aquin place donc au cœur du travail la coordination de la main (organe des organes) et de la raison apte à la conception et à la direction des travaux. L'articulation de la main à laquelle revient la fonction d'exécutrice et de la raison permet ainsi d'assurer la subsistance de la personne. De ce qui est conçu par la raison, on passe alors aux œuvres réalisées par la main et aux métiers<sup>7</sup>.

L'élément crucial réside dans la capacité inventive de la raison qui est encore mieux soulignée dans la *Somme de Théologie*, quand Thomas s'interroge sur la disposition qui fut attribuée au corps humain :

Les cornes et les griffes qui sont les armes de certains animaux, l'épaisseur du cuir, l'abondance des poils ou des plumes qui les couvrent, attestent l'abondance en eux de l'élément terrestre ; or celle-ci est contraire à l'égalité et à la délicatesse de la complexion humaine, et c'est pourquoi ces choses ne convenaient pas à l'homme. Mais à leur place l'homme possède la raison et ses mains, grâce auxquelles il peut se procurer armes, vêtements et autres choses nécessaires à la vie, et cela selon des modalités infinies. Aussi la main est-elle appelée, au traité *De l'âme* « l'instrument des instruments ». Cela convenait mieux aussi à une nature douée de raison, infiniment fertile en conceptions (*infinitarum conceptionum*), et capable de se procurer des instruments en nombre infini (*infinita instrumenta*)<sup>8</sup>.

L'homme est donc doté du corps qui lui convient en fonction de sa nature intellectuelle, et c'est bien là un retournement puisque cela permet de transformer la faiblesse de la condition humaine face aux éléments et en comparaison avec les animaux, en une force inégalée dans les autres espèces, non au plan de la puissance physique mais par sa supériorité rationnelle pour faire face aux besoins. Cette disposition du corps (initialement perçue comme une imperfection) est donc ouverte à la créativité qui va déployer les qualités intellectuelles et artisanales de l'homme afin d'élaborer des stratégies et instruments pour sa protection et pour tout ce qui est utile à ses besoins naturels, à commencer par la nourriture. Dans la question 76 du traité de l'homme (*ST*, Ia), article 5, le but affirmé de cette disposition corporelle est l'infinie variété des instruments afin de pourvoir à toutes sortes de buts, ou plus précisément

7. Sur le vocabulaire (champ sémantique) très vaste du travail, voir C. GAUTIER, *Collaborateurs de Dieu*, p. 196.

8. *ST*, I, q. 91, a. 3, ad 2. Voir aussi I, q. 76, a. 5, ad 4 : « L'homme possède par nature une raison, et la main, qui est "l'organe des organes", parce qu'elle peut lui fournir des outils d'une infinité de modèles et pour une infinité d'usages. » (*instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus*)

des instruments de modes infinis et d'effets infinis. Et là entre en jeu la décision libre de l'homme : que faire et comment orienter ce don multiforme, ouvert à une infinité de possibilités ? Si la qualité du corps dépend de son ordre à l'esprit qui l'anime, on pressent déjà que la qualité du travail humain dépendra de son ordre à la créativité rationnelle de la personne qui en travaillant œuvre aussi à son perfectionnement.

Avant d'approfondir ce dernier point, voyons le second aspect de l'argumentation de Thomas sur le précepte du travail qui regarde sa dimension sociale.

### *Travail et vie en société*

Pour rendre raison du précepte donné en Gn 3, 19 qui enjoint de gagner son pain à la sueur de son front, Thomas va opérer une distinction importante entre les préceptes qui concernent chaque personne prise singulièrement et ceux qui concernent l'espèce humaine dans son ensemble<sup>9</sup>. Par exemple, le commandement de se multiplier est adressé à l'humanité dans son ensemble mais cela n'empêche pas certains de choisir de ne pas avoir de descendance sans mettre en péril la survie de l'espèce. De façon analogue, personne ne peut subvenir totalement à ses propres besoins, mais, dans une société organisée où les échanges sont codifiés et grâce au jeu de la complémentarité des talents de chacun, les uns peuvent enseigner pendant que d'autres cultivent la terre et produisent la nourriture et d'autres encore s'occupent de la confection des vêtements. Ainsi, grâce aux échanges monétaires, le pain ne manquera à personne, et le précepte concernant le travail s'applique différemment à tous.

C'est ainsi qu'il justifie que les religieux prédicateurs et enseignants puissent vivre de la prédication car ils servent les autres en venant à la rencontre de leurs nécessités, leur offrant principalement des biens spirituels. Cela ne conduit pas à déprécier le travail manuel, notamment celui qui fournit plus directement la nourriture à tous, mais la complémentarité permet à chacun d'offrir un bien utile à tous, au plan matériel ou spirituel, et d'édifier ainsi le bien commun, en mettant ses talents au service de tous et en bénéficiant de ceux des autres.

9. Cf. *Quodlibet* VII, 7, a. 1, traduction française in C. GAUTIER, *Collaborateurs de Dieu*, p. 293.

Cette vision de la société favorise une certaine spécialisation, dans le métier par exemple, et un déploiement plus riche de la créativité, chacun poussant la recherche dans les domaines où il excelle. Saint Thomas ne manque pas de noter l'importance du langage par lequel les hommes peuvent collaborer dans la recherche de la vérité et se communiquer les fruits de leurs recherches<sup>10</sup>. Quant à la répartition des tâches, elle repose en premier lieu sur l'organisation de la cité, la communauté parfaite car les besoins de tous sont assurés tandis que la famille, par exemple, ne peut y pourvoir que partiellement<sup>11</sup>. L'Aquinate relie également la répartition des dons ou dispositions personnelles au sein de la communauté à la providence divine qui ne fait jamais manquer à l'ensemble les talents nécessaires au bien du tout<sup>12</sup>.

Saint Thomas n'oublie pas non plus que certains doivent être exempts par exemple s'ils sont porteurs de handicap et la solidarité (secours mutuel) pallie pour que nul ne reste dans le besoin s'il ne peut se subvenir à lui-même. La quatrième fin du travail (faire l'aumône ou venir en aide aux autres) trouve ici sa pleine mesure<sup>13</sup>.

Saint Thomas voit aussi un autre bien : l'exemplarité pour ne pas être occasion de scandale. La finalité du travail va donc bien au-delà de la réalisation

10. Cf. *De Regno*, I, c. 1 : « L'homme possède en propre l'usage de la parole, qui lui permet de faire jaillir aux yeux d'autrui tout le contenu de sa pensée. » Traduction française : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Du gouvernement royal*, traduction de la partie authentique du *De Regimine Principum*, par C. Roguet, Éditions de la Gazette française, Paris 1926, p. 5-6. Voir aussi SCG III, 147.

11. Cf. *In Politicorum*, I, c. 1/b, l. 13-25 : « (...) ciuitas est communitas perfecta. Quod ex hoc probat quia, cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium uite, illa erit perfecta communitas que ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad uitam. Talis autem est communitas ciuitatis; est enim de ratione ciuitatis quod in ea inueniantur omnia que sufficiunt ad uitam humanam, sicut contingit esse: et propter hoc componitur ex pluribus uicis in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Vnde manifestum est quod ciuitas est communitas perfecta ».

12. SCG III, 134 : « Comme, en effet, les nécessités de la vie de l'homme sont nombreuses, et qu'un seul homme ne peut toutes les satisfaire, il est nécessaire que les diverses <tâches> soient réparties entre plusieurs. [...] Or cette répartition des diverses fonctions (*officiorum*) entre les diverses personnes se fait par la providence divine, selon que certaines personnes sont davantage inclinées à telle fonction qu'à une autre. » *Somme contre les Gentils*, trad. par V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, Paris, GF-Flammarion, 1999. Voir aussi *Quodlibet*, VII, 7, a. 1 : « Cette diversification des hommes en divers offices revient d'abord à la divine providence qui a distribué les états des hommes de telle manière que rien ne vienne à manquer des choses nécessaires à la vie. » (notre traduction)

13. ST, II-II, q. 187, a. 3 : « Le quatrième [but du travail], c'est de faire l'aumône, d'où cette parole (Ep 4, 28) : "Celui qui volait, qu'il ne vole plus. Qu'il travaille plutôt de ses mains à quelque ouvrage honnête, pour avoir de quoi donner à l'indigent." »

ou fruit immédiat de l'œuvre ou de la production : étant un bien humain, on peut le promouvoir comme tel en donnant à son entourage un témoignage par son propre travail. L'entraide se décline sur le plan des besoins physiques mais aussi de la croissance morale, comme on le voit dans ce passage du commentaire sur l'éthique à Nicomaque :

L'homme est aidé par une multitude dont il fait partie pour une perfection suffisante de vie, c'est-à-dire afin que non seulement il vive, mais qu'il vive bien en ayant tout ce qu'il faut pour subvenir à sa vie ; et ainsi la société civile, dont l'homme est lui-même une partie, l'aide, non seulement pour les biens corporels ou matériels – il y a en effet dans la cité beaucoup de fonctions que la seule société domestique ne peut réaliser – mais également pour les biens moraux<sup>14</sup>.

Cette citation nous met sur la voie de la vertu à l'œuvre dans le travail. Nous en venons donc maintenant à notre deuxième partie pour illustrer le rôle de la vertu au travail, en lien avec la réalisation de soi.

## II. Travail et vertu

Le tableau brossé dans la première partie a montré le travail comme activité de l'homme, donc, en tant que tel, élément de son épanouissement terrestre, don de Dieu dès la création, parfois certes rendu pénible suite aux conséquences du péché, mais toujours positif en rapport à ses finalités. L'espace de cet essai ne nous permet pas de développer tous les types de travail évoqués par saint Thomas mais nous avons vu que le concept est large puisque analogique, partant de la main, organe des organes, et s'élargissant à tout ce que l'homme met en œuvre pour pourvoir au bien, pour lui-même et les autres, sur le plan matériel aussi bien que spirituel. S'il touche au bien spirituel, le travail regarde donc également la béatitude éternelle de l'homme et ne se cantonne pas à une contingence nécessaire à l'organisation de la cité terrestre. Il faut donc maintenant découvrir ce qui perfectionne (dans le sens d'épanouissement, de plénitude) le travailleur en même temps que son travail. Dans le langage de Thomas d'Aquin, la qualité qui mène tout acte à sa perfection, qui opère le bien dans l'acte et dans la personne source de l'acte, est la vertu. Elle est à l'œuvre dans le travail, à différents niveaux.

14. *In Ethicorum*, I, lect. 1, § 4. Trad. de J.-B. ÉCHIVARD, *Une introduction à la philosophie : les proèmes des lectures de Saint Thomas d'Aquin aux principales œuvres d'Aristote*, t. 3 : philosophie morale et politique, Guibert, Paris 2006, p. 19.

*Travail, art et ingéniosité*

Le premier niveau est celui de l'art, *habitus* dit opératif, qui qualifie donc l'ouvrage mais pas l'artiste<sup>15</sup> et n'est donc pas une vertu au sens propre. Cependant, quand une personne se découvre un penchant pour telle forme d'art, le perfectionnement contribue à son perfectionnement personnel puisqu'elle peut par l'exercice de cet art faire du bien en réalisant des œuvres belles et bonnes. Dans ce cas l'art s'accompagnera de vertus morales qui permettent le bon usage de ces œuvres. Indirectement donc, l'art ou la technique ont un rejaillissement moral. On le devine dans ce texte du prologue du *Commentaire des Seconds Analytiques*:

C'est ainsi que les divers arts contribuent à la réalisation aisée et bien ordonnée (*faciliter et ordinate*) des actes humains; en effet l'art n'est rien d'autre qu'une mise en ordre certaine de la raison par laquelle, par des moyens appropriés, les actes humains parviennent à une juste fin<sup>16</sup>.

Ici, la technique est située dans un rôle instrumental pour ordonner la réalisation des actes humains, c'est-à-dire les moyens, en vue de la fin qui est la vie humaine, plus large que la subsistance matérielle ou biologique selon l'incipit de ce proème: *hominum genus arte et rationibus vivit*. Et cela a une incidence sur la vie en société. Thomas d'Aquin a effectivement noté que le manque d'habileté (*facultas*) ou de technique (*ars*) dans le travail manuel peut compromettre l'acquisition de la subsistance par le travail manuel<sup>17</sup>. C'est la vertu d'ingéniosité qui corrige ce manque et là où ce n'est pas possible (Thomas note le cas des personnes porteuses de handicap ou même des religieux qui n'ont pas été habitués à un travail physique avant leur entrée dans la vie religieuse et ne supporteraient donc pas certaines conditions de travail) l'entraide mutuelle que Thomas appelle amitié naturelle ou la charité prennent alors le relais<sup>18</sup>.

15. Cf. *ST*, I-II, q. 57, a. 3.

16. In *Posteriorum Analyticorum*, I, *proemium*. Trad. de J.-B. ÉCHIVARD, *Une introduction à la philosophie: les proèmes des lectures de Saint Thomas d'Aquin aux principales œuvres d'Aristote*, t. 2: science rationnelle et philosophie de la nature, Guibert, Paris 2005, p. 43.

17. *SCG* III, 132: « Ils sont nombreux ceux qui, désireux de la perfection, n'ont ni la possibilité ni l'habileté requises pour se livrer à une vie de travail manuel: ni leur milieu, ni leur éducation ne les y ont préparés. »

18. *SCG*, III, 135: « Qui ne se suffit pas par son travail, peut compter sur le secours des membres de sa communauté qui, eux, peuvent travailler plus que ne l'exigent leurs besoins, ou encore de ceux qui possèdent des richesses, car les lois de la charité et de l'amitié naturelle imposent à l'homme de secourir l'indigence d'autrui. »

Précisons maintenant quel genre de vertu est l'ingéniosité. Rappelons que le travail prend sa racine dans l'alliance de la raison et de la main et que celle-ci doit s'ingénier à inventer les outils, instruments, moyens, que la raison conçoit pour améliorer la vie des hommes. Ainsi, l'ingéniosité vient perfectionner cette recherche:

Ainsi voyons-nous que c'est aussi par son ingéniosité (*industria*) que l'homme pourvoit (*subvenitur*) à ses besoins, par exemple pour la nourriture et le vêtement. La nature lui en fournit les premiers éléments (*initia*), à savoir la raison et les mains, mais non l'utilisation parfaite (*complementum*), ainsi qu'elle le fait pour les autres animaux, auxquels elle a procuré de manière suffisante vêtement et nourriture<sup>19</sup>.

Le fait de ne pas posséder à l'origine la plénitude des moyens mais seulement des instruments (mains et raison) oblige l'homme à l'exercice, à la répétition d'actes et au tâtonnement. En effet, la recherche prudentielle des voies qui mèneront à l'accomplissement (la plénitude de la vertu) est de l'ordre des moyens qui sont contingents donc multiples, la complexité de la réalité n'offre pas de solution unique évidente, c'est d'ailleurs ce qui laisse la place à la recherche des moyens et au déploiement de l'ingéniosité, qui s'applique en premier lieu à l'acquisition des moyens de subsistance.

Ce domaine de la subsistance demeure aujourd'hui prioritaire face au défi du soin de la terre et de la recherche de moyens durables de nourrir la planète; l'humanité doit se pencher à nouveaux frais sur cette question technique<sup>20</sup> et morale qui peut améliorer les conditions de son bonheur futur ou les compromettre. La réalisation de soi dépend de ces conditions même si elle ne s'identifie pas à elles.

Un autre nom de l'ingéniosité pourrait être la créativité. Elle s'exprime dans différents domaines, pas seulement celui des beaux-arts. Face à tout problème, l'homme doit mettre en œuvre les ressources de sa raison et de ses instruments pour trouver une solution. Si nous reprenons l'exemple de la question alimentaire aux dimensions planétaires, nous nous rendons compte que le bouleversement de nos sociétés actuelles appelle l'homme du XXI<sup>e</sup> siècle à être inventif au point de découvrir de nouveaux métiers pour accompagner

19. *ST*, I-II, q. 95, a. 1.

20. Et dont le pape François dit que la solution est entre les mains de l'homme, cf. *Laudato Si'*, n. 14 (voir aussi *LS*, n. 220).

ces changements dans les domaines de l'agriculture, de la santé, des technologies nouvelles... Ainsi on voit apparaître des professions nouvelles (déjà existantes ou métiers du futur<sup>21</sup>) tels les contrôleurs de climat, agriculteurs urbains, rudologues, conseillers en gestion d'écosystèmes bactériologiques, spécialistes de la nano-médecine, traders en CO<sub>2</sub>, chirurgiens de la mémoire, gestionnaires de données inutilisées, banquiers de monnaies alternatives, spécialistes en financement participatif, consultants en données sensibles, en e-réputation... La créativité permet d'inventer de meilleures solutions dans l'état actuel de nos systèmes et donc d'améliorer nos conditions de vie, ce qui a des retombées positives sur la vie des individus et contribue à leur épanouissement personnel. Cela est possible parce que le bien commun est plus que la somme des biens des individus et permet aux biens personnels de se réaliser. Il y a donc un cercle vertueux qui commence dans la personne exerçant la vertu (ici la créativité) et qui porte du fruit dans son entourage, améliorant la société et permettant aux individus qui la composent (donc lui-même) de vivre dans des conditions porteuses où la vertu peut mieux se développer.

L'ingéniosité est sur le plan de la technique proche de la prudence dont la fin est la recherche des moyens adaptés à la fin que l'on poursuit.

Il y a deux sortes d'habiletés (*industria*). L'une est suffisante pour ce qui est nécessaire au salut. Et cette habileté-là est donnée à tous ceux qui possèdent la grâce, « puisque l'onction leur enseigne toute chose » (1 Jn 2, 27). Mais il y a une autre habileté plus complète (*industria plenior*), par laquelle on est capable de subvenir (*providere*) à soi-même et aux autres, non seulement pour ce qui est nécessaire au salut, mais encore pour tout ce qui a rapport à la vie humaine. Et une habileté de cette sorte ne se trouve pas chez tous ceux qui possèdent la grâce<sup>22</sup>.

Contrairement à la prudence infuse qui regarde les biens du salut et que tous les fidèles en état de grâce possèdent, la prudence acquise est capable de pourvoir aux choses relatives à la vie, elle qualifie donc le travail humain en général et rend plus aisée la vie de tous. Comme toute vertu acquise, elle n'est pas innée et exige des efforts avant de devenir une qualité stable.

21. Voir par exemple sur le site de l'université du Kent : <https://www.kent.ac.uk/careers/Choosing/future-jobs.htm> (25/04/2018).

22. *ST* II-II, q. 47, a. 14, ad 1.

La prudence est par ailleurs la vertu qui s'appuie sur les autres vertus morales. Elle est en effet la droite règle de l'action, ce qui nécessite que l'appétit soit réglé par rapport aux fins par les vertus morales<sup>23</sup>. Une fois ces principes acquis (les fins dues), la prudence permet de bien agir, c'est-à-dire faire quelque chose et le faire comme il faut, en délibérant et choisissant les bons moyens en vue de la fin fixée<sup>24</sup>.

Parce que le prudent voit loin, qu'il est perspicace et qu'il perçoit les vicissitudes des choses incertaines<sup>25</sup>, la prudence est d'autant plus nécessaire aujourd'hui dans la société mouvante ou liquide que nous connaissons et notamment pour épauler la créativité qui doit imaginer de nouvelles voies pour les métiers de demain. Sans ce travail de la raison, la créativité pourrait être subjuguée par les moyens à sa disposition notamment dans les technosciences et perdre de vue l'objectif qui est le bien commun. À quoi bon travailler si ce n'est pour pourvoir aux besoins réels de l'homme, à ceux qu'il est bon de vouloir apaiser, en laissant de côté ceux qui ne seraient issus que d'une passion dévoyée et donc incapables de perfectionner la personne? La prudence, au croisement des vertus morales et intellectuelles, dirige ainsi l'ingéniosité et le travail artisanal ou technique de l'homme dans le sens d'un vrai bien au service de la personne et de la société. Dans les métiers du futur il serait bon de redonner place au sage, que l'on vient consulter sur les choses de la vie, il devrait avoir sa place dans l'école, dans l'entreprise, dans la cité pour que soit fait bon usage de la créativité de chacun en vue d'un meilleur épanouissement de tous.

Ainsi qualifiée par la vertu de prudence, la production (de l'industrie et de tous les champs nouveaux du travail humain) peut s'élever en élevant la nature et participer à la réalisation d'un univers de personnes, comme en appelait de ses vœux Emmanuel Mounier :

D'abord rivée à la satisfaction prochaine des besoins élémentaires, puis dérivée par des intérêts parasites ou livrée à sa propre ivresse, la production doit devenir une activité libératoire et libératrice, une fois modelée à toutes les exigences de la personne<sup>26</sup>.

23. *ST*, I-II, q. 57, a. 4.

24. *ST*, I-II, q. 57, a. 5.

25. *ST*, II-II, q. 47, a. 1.

26. Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme*, « Que sais-je? », PUF, Paris 1950, p. 31.

Ainsi l'art et l'ingéniosité, bien guidés par la prudence, contribuent à réaliser la personne dans sa dimension incarnée en partant de la nature comme donnée (à la fois extérieurement et dans les dispositions intérieures de chaque personne), et en y travaillant en vue de la fin qui est une vie plus humaine, donc plus personnelle, pour soi-même et pour l'ensemble de la société, en pourvoyant aux besoins profonds de l'humanité, ceux qui libèrent et mènent à la vie en plénitude.

### *Travail et ascèse*

À côté de la dimension de jaillissement créatif dans le travail, il nous faut aussi regarder son caractère laborieux. Nous avons évoqué les inventions, mais elles ne viennent pas au jour spontanément, et c'est encore plus vrai pour tout ce qui réclame compétence ou dextérité. Le travail, comme la vertu, demande des efforts et cette ascèse commune aux deux est une condition et un lieu de perfectionnement de la personne.

Une des quatre fins du travail selon Thomas d'Aquin consiste à combattre l'oisiveté. On peut le tourner en positif: le travail permet, par la répétition d'actes et la docilité (à un maître ou à une matière préexistante), de développer des qualités artisanales, artistiques, intellectuelles et morales telles que la patience, la persévérance, la maîtrise de soi, l'écoute. Paradoxalement, les résistances matérielles ou autres, rencontrées dans l'exercice du travail, permettent d'acquérir une aisance. L'épanouissement de ces qualités contribue ensuite à une plus belle œuvre et à un perfectionnement de la personne s'accompagnant de satisfaction. C'est le versant ascétique du travail qui permet de délier les qualités déjà présentes au moins à l'état de dispositions. Tout artisan a besoin de se délier la main, tout sportif de s'entraîner, tout musicien de faire des gammes, tout professeur de préparer des cours et les améliorer, toute cuisinière d'éplucher des légumes, tout éducateur de déployer de la patience envers les jeunes qui lui sont confiés, tout parent de multiplier l'indulgence et l'écoute vis-à-vis de son enfant en attente de tendresse... il n'est pas un métier qui ne présente des tâches plus fastidieuses ou répétitives, préparatoires du cœur de métier ou constitutives de celui-ci, si bien que concrètement la perfection artistique (attendant au *faire*) ne va pas sans perfection morale; et la réalisation de soi réaliste implique l'acceptation patiente et exigeante de ces caractères plus abrupts.

La perfection de l'agent moral vient aussi de ce qu'il travaille sur ses défauts, pour canaliser certaines énergies ou passions en les orientant vers un

bien plus haut, et c'est là encore l'œuvre de la prudence qui fait agir selon un choix bien réglé<sup>27</sup>. Ainsi, le travail offre de multiples occasions de se heurter à ses propres limites et de devoir les dépasser ou les intégrer dans nos occupations pour qu'elles ne demeurent pas des obstacles invalidants.

Orienté par les vertus et notamment la prudence, le travail participe donc à la réalisation personnelle y compris dans ses aspects rebutants et souvent non choisis.

### *Patience*

Parmi les vertus nécessaires au bon déroulement du travail, nous avons cité la patience ou persévérance. La patience est la vertu qui fait qu'on ne se décourage pas devant les maux, et surtout que l'on ne délaisse pas des biens qui nous feraient parvenir à des biens meilleurs<sup>28</sup>. La persévérance, quant à elle, fait que l'on s'attache à un bien jusqu'à son achèvement, ce qui implique une certaine résistance et permet que l'œuvre soit bien conclue. On voit donc sa nécessité dans le cadre du travail et le bénéfice qu'en retire la personne.

En commentant le psaume 36, 3 : « Espère dans le Seigneur et fais le bien : et habite la terre, et tu seras rassasié de ses richesses », Thomas indique un moyen d'atteindre à l'abondance (la plénitude qui accompagne la réalisation de ses désirs)<sup>29</sup>. Tout d'abord, il donne deux principes (fondés sur le commentaire de la première partie du verset) : l'espérance (espérer les biens du Seigneur et espérer son secours) qui place notre activité terrestre dans l'horizon plus vaste du dessein de Dieu et de notre salut éternel, et ensuite faire le bien qui équivaut aux œuvres vertueuses (donc qualifier nos actes par les vertus). Puis il donne plusieurs interprétations de la terre à habiter : la terre de la gloire, celle de ton âme, celle de l'Église militante et celle de la chair. Son interprétation de la terre de l'âme est intéressante car il l'illustre par la parabole du semeur et du grain tombé dans la bonne terre que le Seigneur explique comme le cœur bon et excellent de ceux qui écoutent la parole et portent du fruit par la patience<sup>30</sup>. Thomas continue en affirmant que l'on habite

27. Cf. *ST*, I-II, q. 57, a. 5.

28. Cf. *ST*, II-II, q. 136, a. 1.

29. Commentaire sur le psaume 36, v. 3 in THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, intro., trad., notes et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Cerf, Paris 1996.

30. Cf. *Lc* 8, 15 : « Et ce qui est dans la bonne terre, ce sont ceux qui, ayant entendu la Parole avec un cœur noble et généreux, la retiennent et portent du fruit par leur constance. »

cette terre en revenant à la conscience comprise comme sagesse<sup>31</sup>. Cela nous rappelle que la patience porte du fruit si elle est enracinée dans la sagesse qui vient de Dieu et qui gouverne le monde et nos actes si nous lui sommes fidèles en l'écoutant et la fréquentant dans le sanctuaire de notre conscience. Là nous pouvons aussi nous ouvrir à une forme plus élevée de prudence qui fait relire les moyens, et éclairer nos choix à la lumière de la sagesse divine que nous recevons par le don de conseil, don du Saint-Esprit qui correspond d'ailleurs à la vertu de prudence, la secourt et la perfectionne<sup>32</sup>. La patience procure également un bien personnel puisqu'elle éloigne la tristesse<sup>33</sup>. Plus le travail est pénible, plus il nous permet d'exercer la patience et d'une certaine manière d'exercer la vertu, mais cela ne doit pas conduire à une vision doloriste du travail. L'homme doit aussi y développer ses qualités et il garde son libre-arbitre, sa créativité... Quand les conditionnements sont difficiles, tout en exerçant la patience, il peut aussi dénoncer l'absurdité de ces conditions si elles sont scandaleuses, contraires à la dignité humaine et s'ingénier à les améliorer. S'il s'agit d'éloigner un mal (comme des conditions d'esclavage) ou d'établir un plus grand bien, les vertus de force et de justice prennent alors le dessus<sup>34</sup>.

### *Travail et vertus sociales*

Le travail s'insère dans la vie sociale, même pour celui qui a un métier solitaire puisqu'il doit convertir son travail en monnaie pour se procurer tout ce que sa propre activité ne lui fournit pas. Voyons donc maintenant des vertus à caractère plus social.

La vertu particulièrement dévouée à maintenir un ordre social satisfaisant, et contribuant ainsi à soigner la collaboration au travail est l'amitié ou affabilité<sup>35</sup>. Elle concerne aussi bien les actions que les paroles, les ajustant pour établir un ordre harmonieux dans les relations. Cette vertu est extrêmement utile car elle permet de donner la priorité aux personnes avec qui et pour qui l'on travaille par rapport à l'œuvre que l'on accomplit. Elle est donc un bon correctif à la recherche effrénée d'efficacité et donne sens à l'œuvre. Elle doit être également cultivée dans nos sociétés très bureaucratisées, qui pourraient

réduire les usagers à des fichiers, tandis que l'affabilité (un simple merci ou un sourire) remet la relation personnelle au centre de l'action, valorisant aussi bien la personne qui la pratique que son interlocuteur. Le bénéfice de cette vertu se range parmi les « plaisirs de la vie commune, qui ont une justification raisonnable, en tant que chacun se conduit comme il se doit envers autrui<sup>36</sup> ».

Cette vertu est en outre appelée amitié parce qu'elle se fonde sur une amitié naturelle nouée dans le partage de la même nature<sup>37</sup>, elle se rattache pourtant à la justice car elle rend aux autres ce qui leur est dû en vertu de leur dignité humaine. Parfois elle est pratiquée de manière intéressée, par exemple dans des relations commerciales pour attirer le client. Michael Novak énumère en effet comme vertus relatives au marché : « courtoisie, service, qualité, amabilité, satisfaction garantie<sup>38</sup> ». On peut alors douter qu'elles soient réellement des vertus si elles ne sont développées que par utilitarisme, en vue d'un résultat à obtenir et non pour le bien qu'elles sont en elles-mêmes pour l'agent. Mais si l'on décide de les cultiver indépendamment d'un bénéfice extérieur à acquérir (du côté de l'efficacité), par exemple dans tous les emplois administratifs, dans toutes les situations qui nous mettent en relation avec d'autres personnes, qu'elles soient supérieures ou inférieures, en interne ou en externe, alors elles résultent en œuvres véritablement vertueuses et perfectionnent leurs agents. Pour la personne qui les pratique, elles rejaillissent en un certain plaisir. En effet Thomas nous dit que le bien procuré à l'autre peut être considéré comme notre bien propre et nous réjouit autant que s'il était le nôtre, spécialement quand il s'agit de deux amis, mais aussi parce qu'en agissant ainsi on espère obtenir des autres ou de Dieu quelque bien. Du côté de ce qui nous pousse à faire le bien, l'Aquinat montre aussi que c'est agréable car cela nous persuade que nous sommes riches en bien puisque nous pouvons en communiquer aux autres. Cela est d'autant plus vrai quand c'est l'amour qui nous y pousse et qui s'épanouit en joie<sup>39</sup>. Pris dans les engrenages du souci d'efficacité, nous avons tendance à négliger ces attitudes presque insignifiantes et qui pourtant transforment la personne en dilatant son cœur par la joie et sont applicables à toute situation quotidienne, quelle que soit la pesanteur des conditions de travail.

31. Cf. Sg 8, 16 : « Rentré dans ma maison, je me reposerai auprès d'elle ».

32. Cf. ST, II-II, q. 52, a. 2.

33. Cf. ST, II-II, q. 136, a. 1, ad 3.

34. Cf. ST, II-II, q. 136, a. 2. Notons aussi que la patience est une partie potentielle de la force (a. 4).

35. Cf. ST, II-II, q. 114, a. 1.

36. ST, II-II, q. 114, a. 2, ad 2.

37. ST, II-II, q. 114, a. 1, ad 2.

38. M. NOVAK, *Free Persons and the Common Good*, Madison Books, Lanham, New York, London, 1989, p. 105 : « courtesy, good service, quality, helpfulness, "satisfaction guaranteed" ».

39. ST, I-II, q. 32, a. 6.

En outre, il est clair que cette affabilité ou amitié a des affinités avec certains fruits de la charité comme la paix et la joie. La charité qui est la source de tout amour pourrait donc en être l'origine. Mais nous viendrons aux vertus théologiques par la suite.

En amont de l'affabilité, une autre vertu sociale se situe au cœur du travail : la vérité. On se rappelle que Thomas mentionnait le langage comme élément important par lequel les hommes pouvaient se transmettre les résultats de leur travail et ainsi collaborer à la construction du bien commun par la complémentarité de leurs talents. La vérité est pour Thomas une vertu par laquelle un homme dit la vérité et la manifeste dans ce qu'il est. Ainsi, sans cette vertu, les relations sociales seraient compromises et la confiance également<sup>40</sup>, donc la collaboration au travail. Cette vertu au contraire qualifie les relations humaines, elle suggère notamment de dire vrai quand il faut et comme il faut<sup>41</sup>. Elle permet ainsi de croître dans la confiance, de s'appuyer les uns sur les autres pour bâtir le bien commun dans notre travail et dans la société en général. Elle appelle en général en retour la même confiance et perfectionne donc tous les acteurs, leur permettant de donner le meilleur d'eux-mêmes dans la collaboration qui tisse le travail.

Nous pourrions continuer l'inventaire des vertus sociales mais dans le peu d'espace restant nous voulons maintenant nous attacher aux vertus théologiques pour rattacher le travail à la fin éternelle de l'homme, à savoir Dieu.

### *Travail et vertus théologiques*

L'espérance est très nécessaire pour se lancer dans une carrière, ouvrir un nouveau projet, oser explorer de nouveaux sentiers, elle soutient donc la vertu d'ingéniosité dont nous avons parlé plus haut. Thomas d'Aquin note d'ailleurs que « les jeunes sont entreprenants et pleins d'espérance<sup>42</sup> ». Et en citant saint Paul, il souligne que « celui qui laboure doit le faire dans l'espérance de la récolte » (1 Co 9, 10) et de même pour toutes les autres entreprises<sup>43</sup>. Certes, ce n'est pas encore la vertu théologique d'espérance mais bien la passion d'espérer. Le lien entre espoir et esprit d'entreprise est cependant important. Il faut

avoir en vue ce bien difficile qui est le fruit du travail, l'œuvre, un bien réellement ardu, en aucun cas immédiat. Et ce bien est d'autant meilleur qu'il se rapproche de Dieu, que sa participation au bien divin est une similitude plus parfaite. C'est là que souvent s'opère la césure entre le travail quotidien, soumis à la nécessité, pas toujours intéressant, parfois fastidieux voire laborieux ou humiliant, et le bien éternel : voilà deux sphères qui paraissent étrangères l'une à l'autre, la similitude des biens acquis par le travail (et dans le travail) et le bien divin est très lointaine. Le travail a-t-il quelque chose à voir avec Dieu ?

Le sommet de la perfection de la personne humaine réside dans son union à Dieu par les vertus théologiques. Dans notre travail nous avons déjà souligné que nous visons un bien difficile (par exemple changer nos styles de vie, nos habitudes agricoles, industrielles, etc. pour mieux respecter notre maison commune) et que nous ne pouvons relever le défi, chacun à notre place, que si notre action est stimulée par l'espérance. Mais cet espoir peut aussi être l'espérance théologique. En effet, si notre acte atteint Dieu, ce n'est plus simplement la passion espoir qui opère mais la vertu théologique qui est à l'œuvre. Par elle, nous envisageons une réalité comme possible pour nous grâce au secours divin<sup>44</sup>. Dieu devient alors la règle d'action et transfigure notre attente active (laborieuse) qui s'élargit à Dieu lui-même et à la béatitude ultimement espérée et non au seul résultat matériel de notre travail. Notre activité terrestre, quotidienne, si humble soit-elle, avec le secours de Dieu, devient le matériau avec lequel nous pouvons bâtir la cité céleste. Dieu vient alors habiter notre travail par la grâce qui nous anime et informe toutes les autres vertus citées précédemment. Et l'on peut même étendre cette espérance à ceux que l'on aime. De même que le bien de l'autre nous réjouit, de même on peut désirer et espérer un bien pour autrui comme pour soi-même<sup>45</sup>.

Cette attitude est sous-tendue par la foi<sup>46</sup>. L'auteur de la lettre aux Hébreux exprime ainsi l'acte de foi : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe, et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent. » (He 11, 6) Est-ce que le travail fait partie de cette recherche de Dieu ? L'objet de foi est ce qu'on ne voit pas et qui concerne les réalités divines<sup>47</sup>, il est exprimé dans les articles du *Credo*. Quand nous professons notre foi en Dieu créateur, nous

40. *ST*, II-II, q. 109, a. 3, ad 1.

41. *ST*, II-II, q. 109, a. 1, ad 2.

42. *ST*, I-II, q. 40, a. 6.

43. *ST*, I-II, q. 40, a. 8, s.c.

44. *ST*, II-II, q. 17, a. 1.

45. *ST*, II-II, q. 17, a. 3.

46. *ST*, II-II, q. 17, a. 7.

47. *ST*, II-II, q. 1, a. 6.

englobons tout le contenu de la Révélation sur la Création, y compris le fait que Dieu a confié la terre à l'homme, lui demandant par son travail de la garder, d'en prendre soin, de la transformer. Nous croyons aussi que Dieu a confié à l'homme son frère, et nous croyons avoir besoin du salut par Jésus Christ, un salut qui nous enveloppe entièrement, pas seulement notre âme mais aussi notre corps, toutes nos activités, toutes nos relations, pour qu'elles soient effectivement ordonnées à Dieu, notre béatitude éternelle. Ce salut donne alors un sens à tout ce que nous vivons sur terre, jusque dans nos souffrances. Ainsi nous pouvons dire que notre travail participe de notre recherche de Dieu, et vise à atteindre Dieu si l'acte intérieur qui le porte est celui de la foi animée par la grâce divine. Alors la foi transfigure notre être, car, par elle, la vie éternelle commence et fait adhérer l'intelligence à ce qu'elle ne voit pas<sup>48</sup>. En conséquence, l'homme animé par la foi, a un regard qui le porte au-delà de son travail immédiat : c'est la cité du ciel qu'il est en train de bâtir, celle qui vient de Dieu et qui réalise pleinement l'humanité.

Or la foi agit par la charité<sup>49</sup>. Les vertus citées précédemment sont élevées par la charité d'où elles tirent leur origine. Nous avons déjà évoqué le don de conseil infusé par le Saint-Esprit avec la charité qui nous est donnée. La patience également est un fruit de la charité<sup>50</sup> qui nous vient par la grâce, l'amitié trouve aussi sa source dans l'amour divin.

C'est la charité qui nous permet d'accéder à notre perfection ultime puisque par elle nous atteignons l'union à Dieu. Elle est la forme habituelle surajoutée qui nous permet d'incliner à l'acte de charité avec promptitude et joie<sup>51</sup>. La charité agit aussi bien vis-à-vis des autres, des actions à poser dans notre travail que sur l'agent lui-même. Henri de Lubac écrit de la charité qu'elle sait

distinguer entre les vastes rêves qui nuisent à l'action singulière, et l'intention universelle qui, en transfigurant la plus humble tâche, fait qu'on s'y donne d'un plus grand cœur. Elle sait qu'il faut beaucoup se refuser pour acquérir de quoi donner, – et que se donner n'est pas se répandre, – et qu'il faut couper beaucoup de liens naturels, si l'on veut établir les divines liaisons de la grâce<sup>52</sup>.

48. ST, II-II, q. 4, a. 1.

49. Ga 5, 6 : « la foi opérant par la charité ».

50. ST, II-II, q. 136, a. 3.

51. ST, II-II, q. 23, a. 2.

52. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 2010, p. 300.

Là où règne la charité, le travail est plus sûr d'aboutir et de ne pas se perdre dans les méandres des velléités ou des projets trop grands pour l'homme et voués à disparaître. La perfection du travail passe par la perfection de la personne qui ultimement ne peut venir que de la charité. C'est ainsi que nous pouvons dire avec Karol Wojtyła : « Une pensée de jour en jour croît en moi : la grandeur du travail est dans l'homme<sup>53</sup>. »

## Conclusion

Après avoir succinctement présenté le travail selon Thomas d'Aquin, enraciné dans l'alliance de la main et de la raison pour que l'homme pourvoie à ses besoins et à ceux des autres, nous avons passé en revue quelques vertus à l'œuvre dans notre travail quotidien : l'ingéniosité, la créativité, la prudence, la vérité, l'affabilité, l'amitié, et les vertus théologiques. Ces vertus participent de la perfection de l'homme et donc de la réalisation de soi. On peut décliner leur action dans les trois directions constitutives de la personne humaine. Tout d'abord, elles permettent à l'homme de répondre à sa vocation d'homme en mettant ses talents au service des autres (et donc en les repérant, en acceptant le don que Dieu lui en fait et en les développant). Elles s'étendent à sa vocation surnaturelle quand les vertus théologiques s'ajoutent pour lui faire toucher Dieu en transfigurant les vertus humaines. Ensuite, la dimension d'incarnation est bien illustrée notamment par la prudence (et ses parties comme l'ingéniosité, la créativité) qui ajuste les moyens aux fins poursuivies et exige un grand réalisme attentif aux conditionnements dans lesquels le bien doit croître de manière très contingente. Elles contribuent enfin à la dimension communautaire de la personne surtout par les vertus à caractère plus social qui viennent perfectionner la collaboration et les relations interpersonnelles dans le travail. Il ne nous reste donc qu'à cultiver toutes ces vertus pour trouver la joie et l'épanouissement dans notre travail de tous les jours, avec la grâce que Dieu ne manque pas de nous donner chaque jour, pour que, par elle, nous puissions produire avec joie notre pain quotidien.

Christine GAUTIER, OP  
Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma

53. K. WOJTYŁA, « La carrière » in ID., *Poèmes. Théâtre : La Boutique de l'Orfèvre. Frère de Notre Dieu. Écrits sur le théâtre*, Cana-Cerf, Paris 1998, p. 67.

Qui n'en a pas fait l'expérience? Qui n'a jamais connu une de ces heures bénies où il aurait pu murmurer avec le poète: « Le cœur me bat d'être là / dans le paradis des jours<sup>1</sup> »? Qui ne s'est jamais retrouvé en si bonne compagnie qu'il aurait pu redire les paroles adressées par Pierre à Jésus: « Il est heureux que nous soyons ici; si tu le veux, je fais faire ici [des] tentes » (Mt 17, 4)? Tous, nous avons sans doute goûté, un jour ou l'autre, les délices de la vie « surabondante » (Jn 10, 10). Et quand nous avons fait ce type d'expérience, c'est comme si nous nous étions retrouvés dans un espace plus accueillant, autant dire un autre monde et pourquoi pas? le Royaume de Dieu, qui, d'une certaine manière, « est arrivé jusqu'à [nous] » (Mt 12, 28).

Tous, nous avons probablement été admis, comme par miracle, dans l'antichambre du ciel. C'était alors comme si nous avions des ailes; un mystérieux « feu » (Lc 12, 49) brûlait dans notre cœur et nous ne nous sentions plus seuls. Pour autant, les plus beaux moments de notre vie ont-ils droit de cité dans notre réflexion? Nous aident-ils à mieux appréhender ce en quoi nous croyons, alors même que l'entrée dans le temps messianique et l'arrivée du Royaume sont au cœur du christianisme? Bref, nous confortent-ils dans notre foi?

### *Le vent souffle où il veut*

Nous vivons des instants de bonheur ou de quasi-bonheur où « la vie s'approche à [nous] toucher / et le parfum de sa gorge [nous] émeut<sup>2</sup> ». Même s'ils se prêtent mal à une analyse rigoureuse, ces instants sont porteurs d'enseignements, comme tout ce qui entre dans nos journées. Lesquels? La première leçon qu'ils délivrent est peut-être celle-ci, pour le dire à grands traits: cette impression bouleversante qu'ils produisent sur nous, nous ne pouvons pas la générer nous-mêmes. Non, contrairement à ce que beaucoup affirment<sup>3</sup>, le bonheur ne se construit pas comme on bâtit une maison. Ce n'est

1. Henri THOMAS, *Poésies*, coll. « Poésie », Gallimard, Paris, 1970, p. 65.

2. Paul DE ROUX, *Entrevoir* suivi de *Le front contre la vitre* et de *La halte obscure*, coll. « Poésie », Gallimard, Paris, 2014, p. 283.

3. Cf. par ex. Laurent GOUNELLE, *L'homme qui voulait être heureux*, Anne Carrière, Paris, 2008.

pas un objectif à la portée de toute personne qui planifierait soigneusement son chantier et se mettrait à l'ouvrage avec empressement. Pour être comblé, il ne suffit pas non plus « de se comporter comme se comporte une personne joyeuse ! Posture et allure, les épaules en arrière, poitrine ouverte, menton haut, sourire, genoux souples, bassin mobile, nos bras balancent en rythme, il y a du swing dans l'air<sup>4</sup> ». Dans ce domaine, même la réalisation d'une tâche pleine de sens ou la réussite la plus éclatante n'offrent aucune garantie.

À l'heure de l'exultation, la volonté, dépassée, n'est pas vraiment à la manœuvre. La vie en plénitude est plus proche parente de la fête, du partage et du repos que du travail. Nous sommes comblés non pas tant lorsque nous agissons que lorsque quelque chose d'indéfinissable vient à nous de par-delà notre quotidien défraîchi. Le poète Philippe Jaccottet décrit le phénomène à sa manière dans de petits textes publiés il y a peu. Il avoue que l'inspiration – source de joie intense pour l'écrivain – lui est venue lorsque « une ouverture s'était produite dans le mur des apparences », et qu'il avait « vu au fond briller l'ombre de l'illimité »<sup>5</sup>. En d'autres termes, nous ne sommes heureux qu'aux abords de la « source », lorsque arrive jusqu'à nous un énigmatique « pur jailli », « *Reinentsprungenes* »<sup>6</sup>, pour reprendre avec l'auteur suisse une expression du grand Hölderlin.

Autant dire que s'il y a un mot qui peut être associé à la jubilation, c'est bien celui de « grâce », qui appartient à notre vocabulaire de croyants. Et que pour connaître la joie profonde, il faut peut-être l'attendre comme on attend une personne qu'on rencontrerait sur un chemin, qui viendrait simplement un jour, on ne sait d'où, selon une image de l'écrivain Jean Giono. Il faut sans doute aussi être animé par une forme d'espérance, « l'espérance que ça sera tout à l'heure, l'espérance que ça sera demain, que ça va arriver, que c'est là, que ça nous touche, que ça attend, que ça se gonfle, que ça va crever tout d'un coup, que ça va couler dans notre bouche, que ça va nous faire boire, qu'on n'aura plus soif, qu'on n'aura plus mal, qu'on va aimer<sup>7</sup> ». Ainsi le bonheur arrive-t-il sur les ailes du vent, qui « souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va » (Jn 3, 8).

4. Isabelle FILLIOZAT, *Les chemins de la joie*, coll. « Poche Marabout », Jean-Claude Lattès, Paris, 2016, p. 33.

5. Philippe JACCOTTET, *Ponge, pâturages, prairies*, Le Bruit du temps, 2015, p. 37.

6. *Idem*, p. 41.

7. Jean GIONO, *Que ma joie demeure*, dans *Œuvres romanesques complètes, II*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1972, p. 773.

### *Ce qui alimente la flamme*

Les instants de bonheur sont des largesses imméritées, la vie nous l'apprend. Rompant la trame des jours, ils ont en soi valeur d'événement. S'ils procurent une sensation d'allègement en emmenant ailleurs, au large, c'est dès lors parce que, comme tout événement véritable, ils ont pour effet d'« ébranler les assises du monde en altérant le possible en totalité, instaurer un nouveau monde pour celui à qui il advient », explique la phénoménologie<sup>8</sup>. En procurant des sensations fortes, impossibles à remettre à cause, ces instants placent aussi, d'une certaine manière, devant les yeux de ceux qui les vivent des signes indiquant la voie à emprunter. Voilà pourquoi, à l'heure de la félicité, il n'y a ni doute ni errance.

Si le moment de grâce est un aléa bienvenu, c'est aussi une nourriture. « Toute jouissance [...] est alimentation<sup>9</sup> » écrit dans ce sens Emmanuel Lévinas. En même temps, le bonheur étant une forme de plénitude, la question se pose tout naturellement : qu'est-ce qui répond au mieux à notre faim et nous fait dire parfois : « Vers moi le ciel penche / un fruit saisissable<sup>10</sup> » ?

L'expérience nous l'enseigne encore une fois, tout ce qui entre dans le quotidien peut aviver la flamme. Tout peut donner des couleurs aux joues et désaltérer, à commencer par ce qui se donne à percevoir par les sens, les sons et les couleurs, les odeurs et les saveurs, ce qui imprime sa marque sur la peau. C'est ainsi qu'un grand poète d'aujourd'hui écrit dans des vers évoquant la pluie d'été : « Nous allions, et c'était / Dans un autre monde, / Nos bouches s'enivraient / De l'odeur de l'herbe<sup>11</sup> ». Pour prendre un deuxième exemple, la parole elle aussi peut répondre à l'appétit. Des phrases lues ou entendues ne nous ont-elles jamais redonné de l'allant, n'ont-elles pas produit en nous une forme d'exultation ? Ces propos du prophète Jérémie adressés à Dieu mettent clairement en évidence les liens qui existent parfois entre parole, aliment et joie profonde : « Quand tes paroles se présentaient, je les dévorais : ta parole était mon ravissement et l'allégresse de mon cœur. » (Jr 15, 16)

8. Claude ROMANO, *L'aventure temporelle*, coll. « Quadrige », PUF, Paris, 2010, p. 32.

9. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, coll. « Le livre de poche », Martinus Nijhoff, 1971, p. 113.

10. Henri THOMAS, *op. cit.*, p. 27.

11. Yves BONNEFOY, *Les planches courbes*, coll. « Poésie », Mercure de France, Paris, 2001, p. 15.

### *La joie de l'amour*

Qu'est-ce qui rassasie avant tout? L'écrivain Paul de Roux répond à la question dans ces vers: « Les cœurs transis / balbutient: / le pain de vie! le pain de vie / le chaud amour!<sup>12</sup> » Nous le savons tous, même si le terme est galvaudé, rien de mieux que l'amour pour être pleinement comblé. Ce n'est pas un hasard si ces mots lui sont associés: plaisir, jouissance, volupté. Ce n'est pas un hasard non plus si, lors des heures étoilées, toute sensation de solitude disparaît, mieux encore, celui qui vit de telles heures a l'impression de faire une rencontre. C'est comme s'il se retrouvait en présence d'un visage. Philippe Jaccottet en témoigne dans un très beau texte intitulé « Le cerisier ». Il y décrit une immense joie intérieure éprouvée lors d'une promenade. C'était, écrit-il, « comme si quelqu'un était apparu là-bas et vous parlait, mais sans vous parler », avant d'évoquer « l'apparition, presque, d'un autre monde »<sup>13</sup>.

Comment le croyant ne se sentirait-il pas secrètement encouragé, lui qui a reçu cet enseignement: rien ne rassasie comme l'amour, « délicieux, plus que le vin » (Ct 4, 10)? Ce point de doctrine est en effet au cœur de la tradition spirituelle. « Buvez la charité », recommande saint Augustin dans son commentaire de la Première Épître de Jean, c'est la source que Dieu a placée devant nous « pour que nous ne défaillions pas sur la route: et nous y boirons à grands traits quand nous serons arrivés dans la patrie<sup>14</sup> ». C'est « le véritable amour de Dieu, qui est le vrai pain de vie » prêche aussi Jean Tauler. Et le dominicain d'ajouter: celui dont le cœur est rempli de cet amour connaît « une joie amoureuse si intense qu'il ne [peut] plus cacher cette joie et qu'elle éclate en jubilation », contrairement à celui qui a « un cœur dur comme la pierre, dur, sec, froid, éteint »<sup>15</sup>.

### *Un mystérieux « plus »*

Comme si elle n'était plus la même, la vie devient incandescente lorsque quelque chose d'heureux fait irruption en elle, à commencer par l'amour. Voilà donc la source de toute joie profonde, nous en avons sans doute tous fait l'expérience. Le constat permet de poser une nouvelle question: par quel prodige

un aliment peut-il produire un tel effet? Cette hypothèse vient spontanément à l'esprit: si ce qui nous comble nous transporte et nous extrait du quotidien, c'est sans doute parce qu'il contient je ne sais quoi qui nous échappe, autant dire une sorte de « plus ». Celui qui goûte la meilleure des nourritures pourrait bien recevoir plus que tout ce qu'il imaginait et même que ce qu'il a eu entre les mains. Dans sa bouche, l'eau aurait ainsi saveur de vin, le meilleur des vins, comme dans celle du maître du repas, lors des noces de Cana (Jn 2, 9-10).

Que dire de ce mystérieux « plus »? L'athée ou l'agnostique est bien emprunté face à lui, comme le prouvent les mille hésitations de Philippe Jaccottet lorsqu'il décrit ses instants d'inspiration. Le croyant peut rendre un peu mieux compte des moments de jubilation. C'est qu'il ose faire cette supposition: et si ce « plus » avait partie liée avec l'autre par excellence, Dieu lui-même? Selon la tradition spirituelle, Dieu n'a-t-il pas valeur de pain, d'eau, de vin, comme l'amour, comme les événements où se lit sa volonté? Y a-t-il rien de plus nourrissant ou de plus savoureux que lui? Dans l'extase, la plus haute forme de prière, ne ravit-il pas le mystique en s'offrant à lui? Jésus n'a-t-il pas dit: « Je suis le pain de vie. [...] Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson » (Jn 6, 48.55)? Rien d'étonnant si Tauler s'exclame: « Nous mangeons notre Dieu. Quel admirable et ineffable amour il a fallu, pour inventer cette merveille!<sup>16</sup> »

L'approche religieuse jette ainsi une lumière particulièrement éclairante sur les instants radieux. Ce n'est pas un hasard si ceux qui ont vécu des moments de pur bonheur et cherchent à en témoigner, fussent-ils athées comme Jean Claude Bologne<sup>17</sup>, croisent très vite la route des mystiques. Parce qu'ils croient en Dieu, ceux-ci sont plus libres d'évoquer, par exemple, ce curieux phénomène: à l'heure du plus grand bonheur, le désir s'avive plutôt qu'il ne s'éteint. Comment se fait-il que nous ne prenions conscience de toute la profondeur de notre soif que lorsque nous buvons vraiment? Ni la philosophie ni la psychologie ne semblent s'intéresser à la question. La tradition spirituelle en revanche émet une hypothèse toute simple. Et si c'était parce que l'objet conscient du désir n'était pas son objet ultime? Et si c'était parce que ce dernier est inaccessible, « imprésentable », comme Celui dont il est

12. Paul DE ROUX, *op. cit.*, p. 64.

13. Philippe JACCOTTET, *Cahier de verdure*, dans *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2014, p. 745 et 747.

14. SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la Première Épître de S. Jean*, coll. « Sources chrétiennes », Cerf, Paris, 1961, p. 315.

15. Jean TAULER, *Sermons*, coll. « Sagesses chrétiennes », Cerf, Paris, 2007, p. 127 et 328.

16. Jean TAULER, *op. cit.*, p. 225.

17. Cf. Jean Claude BOLOGNE, *Une mystique sans Dieu*, Albin Michel, Paris, 2015.

interdit de se faire « aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieus » (Ex 20, 4) ?

### *Dans un autre monde*

La pensée confessionnelle a plus de ressources qu'aucune autre pour sonder cette autre énigme : pourquoi, à l'heure où nous exultons, avons-nous l'impression d'être dans un « autre monde », comme plusieurs auteurs cités l'ont laissé entendre ? Pourquoi un Václav Havel, par exemple, écrit-il qu'un jour où il a vécu une heure étoilée, il s'est senti transporté « par-dessus toutes les barrières », et a eu l'impression de s'élever « au-dessus de tous les tracés de ma vie actuelle pour atteindre un 'hors-temps' de la présence simultanée de tout ce que j'ai jamais vu et vécu de beau<sup>18</sup> » ? Parce que, grâce à Dieu, les portes du Royaume se sont ouvertes devant lui, répondraient sans doute certains auteurs spirituels. Après s'être demandé où il avait été lors d'un « ravissement », le dominicain de Constance Henri Suso n'affirme-t-il pas : « Si ce n'est pas le ciel, je ne sais ce qu'est le ciel<sup>19</sup> » ?

Qu'est-ce que montre ce petit parcours, aussi grossièrement tracé soit-il ? Qu'un terme théologique aussi spécialisé que celui de « Royaume », et avec lui les mots-clés du christianisme « Dieu », « amour » et même « grâce » prennent assez facilement place dans une réflexion sur les plus beaux moments de notre vie. N'est-ce pas là un signe ? À l'heure où l'on accuse la tradition chrétienne de représenter « une entrave à la liberté et à la volonté de jouissance<sup>20</sup> », le temps n'est-il pas venu pour nous de faire du bonheur un objet d'investigation à part entière ? Et si nous nous interrogeons sur nos heures étoilées pour conforter notre foi, exposée aujourd'hui à tant de vents contraires ?<sup>21</sup>

Yvan MUDRY

18. Václav HAVEL, *Lettres à Olga*, L'Aube, La Tour d'Aigues, 1990, p. 367.

19. Henri SUSO, *Vie*, dans *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1977, p. 158.

20. René RÉMOND, *Le nouvel antichristianisme. Entretiens avec Marc Leboucher*, Desclée de Brouwer, Paris, 2005, p. 12.

21. Yvan Mudry est journaliste et essayiste. Dans son dernier ouvrage (*Un pur bonheur ! La plus savoureuse des nourritures*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2018), il montre comment une réflexion sur le bonheur peut mener à une réflexion sur Dieu.

### *Bibliographie*

FLORIAN MICHEL, *Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique*, Vrin, Paris 2018, 457 p.

La biographie d'Étienne Gilson que publie Florian Michel est la première en français. Il existe en anglais, depuis 1984, une biographie par le P. Laurence Shook (Toronto, 1984), jamais encore traduite en français, mais en France, quarante ans après la mort du philosophe (1978), hormis quelques études récentes, il n'y avait rien de tel.

Le travail du P. Shook, note Florian Michel, « continue de faire autorité » (*op. rec.*, p. 14), mais il dispense désormais le biographe « de la nécessité d'établir tous les faits et gestes de la vie de Gilson » (*ibid.*). C'est donc à une « biographie intellectuelle et politique » que peut se consacrer l'auteur, la publication de diverses correspondances, ces dernières décennies, « permettant un affinement des analyses et appelant une nouvelle synthèse » (*ibid.*). Mais en outre, « les positions de Gilson se trouvent dispersées aux quatre coins des volumes, articles, éditoriaux, cours, conférences ou correspondances rédigés au long de sept décennies de vitalité intellectuelle » (p. 12-13). C'est donc aussi sur une vaste recherche des sources littéraires et archivistiques menée par l'auteur en pionnier, tant en France qu'outre-Atlantique, que s'appuie et s'édifie le présent essai biographique, pour « tenter de résoudre l'espèce d'énigme qu'il [Étienne Gilson] pose » (p. 32). Un autre fruit de ce beau travail sera la publication chez Vrin, fin 2018, du premier volume des *Œuvres complètes* de Gilson,

préparé par Florian Michel et consacré aux *Écrits politiques*.

Étienne Gilson, déconcertant autant qu'attachant, « pose une espèce d'énigme », sous des angles variés. Il échappe à toute classification préétablie. Ou plutôt il entre trop bien dans des catégories diverses qu'on n'associe pas habituellement ; en lui coexistent des points de vue, des attitudes intellectuelles ou pratiques qui sembleraient s'exclure, au point qu'un Marc Bloch, qui partage en profondeur avec Gilson nombre d'« intuitions historiographiques » (cf. p. 311) et dont Gilson avait soutenu la candidature au Collège de France, avouait ne pas comprendre. « Avez-vous eu l'occasion de feuilleter *L'Ordre catholique* de Gilson ? – écrit-il en février 1935 à leur collègue et ami commun Lucien Febvre – Curieux, vivant, et singulièrement effrayant. Un historien devrait tout comprendre. J'avoue que je comprends mal. Saint Louis ? oui, je vois bien comment sa mentalité religieuse se raccordait à son image du monde. Chez un Gilson, la soudure m'échappe. Dire qu'il n'y a pas de soudure est tout de même trop commode. » (cité p. 19)

Homme de foi « robuste et simple, avec, soulignons le point, un côté assertif, apologétique et dogmatique parfois » (p. 17), homme de convictions solides et de bon sens, il est aussi homme de controverses et de paradoxes (ou ce que l'on prend pour tels). C'est qu'il a une manière bien à lui de faire se rencontrer, dans le passé et dans le présent comme à travers l'espace d'un continent à l'autre, des personnes ou des mondes qui s'ignorent et parfois s'évitent. La clef, ou l'une des

clefs, de cette « énigme » se trouve peut-être dans quelques lignes d'une lettre que Gilson écrit à Charles Du Bos en 1930 : « J'espère que vous vous accoutumez à aimer des âmes qui ne s'aiment pas. Vous m'aviez dit que vous en souffriez. Pour moi, qui ne fais que cela depuis tantôt vingt ans, je suis convaincu qu'on finit par les rapprocher à force de les rapprocher en soi-même, et je m'obstine. » (cité p. 24) Il semble que ce soit là l'endroit d'un envers qu'il décrit dans un texte publié en 1932, mais qui, présent dès sa soutenance de thèse, « porte l'empreinte profonde d'un sens de la continuité, que Gilson érige au fil des ans en méthode d'histoire des idées » (p. 57-58) : « Les compartiments arbitraires que nous inventons pour isoler les unes des autres les grandes époques de l'histoire de notre art et de notre pensée ne sont en général que la projection dans le passé de nos haines secrètes et de nos préférences présentes. [...] Nous n'avons pas trop de tout ce qui nous a faits ce que nous sommes pour continuer d'être nous-mêmes. » (cité plus longuement p. 58)

La réflexion de Marc Bloch rapportée plus haut n'en demeure pas moins pertinente et inspire la recherche de Florian Michel : « Où est en effet la 'soudure' dans l'œuvre de Gilson ? Dire qu'il n'y en a pas serait en effet 'trop commode'. Que doit la pensée politique de Gilson à la philosophie de Thomas d'Aquin ? Comment son œuvre politique s'inscrit-elle dans la 'modernité', ou plutôt, pour employer une catégorie endogène, dans le 'temps présent' ? Quelle fut l'évolution interne de Gilson et quelles en furent les inflexions ? Ses positions politiques sont-elles comparables à celles développées par Jacques Maritain (1882-1973) dans *Humanisme intégral* ou *L'Homme et l'État* ? Comment a-t-il interprété les grandes idéologies du xx<sup>e</sup> siècle ? Quelle est son appréhension des totalitarismes, de l'antisémitisme, de

la pluralité culturelle, de la sécularisation, de la crise catholique ? Comment pense-t-il la guerre, la paix, les relations internationales ? Quelle est la réception de ce 'Gilson engagé' dans l'Université et dans l'Église ? Quelle fut son influence sur les intellectuels de la génération suivante ? » (p. 21-22)

C'est à toutes ces questions que la biographie tente d'apporter des réponses. Il faut toute la finesse objective et la sympathie critique de Florian Michel pour faire ressortir de la richesse impressionnante de ses sources l'itinéraire et la physiognomie de cet homme, de ce chrétien, de ce professeur, de cet intellectuel dans la cité de son temps, qui par plus d'un côté peut faire penser à ce Moyen Âge tel que le voyait Verlaine : « énorme et délicat ».

Cinq chapitres, où chronologie et thématique se chevauchent et se confortent, bâtissent cet essai : 1. « Universitaire et intellectuel catholique » parcourt les origines, le temps des études, les étapes d'une carrière universitaire française qui culmine au Collège de France et à l'Académie française, les rencontres, les amitiés et les controverses ; 2. « Contre les idéologies séculières : bâtir la chrétienté » rassemble les éléments épars mais très cohérents de la réflexion de Gilson sur les idéologies du xx<sup>e</sup> siècle. « Étienne Gilson n'a pas écrit d'ouvrages systématiques pour dénoncer les idéologies du xx<sup>e</sup> siècle. [...] Il suffit de le lire avec un peu d'attention, y compris dans ses ouvrages les plus philosophiques, pour que se reconstruise avec netteté son interprétation de l'actualité politique dont il fut un analyste (presque) sans concession. » (p. 97) ; 3. « Un intellectuel atlantique » est consacré à l'épopée américaine de Gilson à partir de 1926 : Harvard, l'Institut d'études médiévales de Toronto (« la grande œuvre institutionnelle de la vie de Gilson », p. 164), Montréal, la Conférence de San Francisco, et finalement ce que l'on a appelé « L'Affaire Gilson » (1949-

1951) : « du débat avec Raymond Aron à la controverse internationale », où l'intellectuel atlantique apparaît comme « l'un des premiers et l'un des plus fermes en 1948-1949 à critiquer le Traité de l'Atlantique Nord, tel qu'il est débattu puis signé en 1949 » (p. 187) ; 4. « Les soubresauts de la cité des hommes ». Le chapitre s'arrête principalement à deux grands moments autour desquels s'ordonne l'engagement intermittent de Gilson dans les affaires de la cité : 1934-1935, à la suite de la crise du 6 février 1934, et les années 1945-1950 « où Gilson devient l'une des figures de proue de la démocratie chrétienne en France » (p. 206) ; 5. « Le moment conciliaire (1960-1978) » et les années de la vieillesse de Gilson.

En Annexe s'ajoute un épais dossier de correspondances inédites (p. 325-405), avec, entre autres, des lettres de ou à Laberthonnière, Blondel, Charles Du Bos, Bergson, Paul Valéry, Mauriac, Thomas Merton, Jean Wahl, Charles Journet.

Les vingt pages de conclusion (« Gilson historien ») permettront de prendre toute la mesure de ce livre. Elles cherchent le point autour duquel, dans la personnalité et l'histoire de Gilson, s'ordonne et s'organise « l'unité de son être » (p. 303). Florian Michel ne situe pas ce point, comme le fait Jean Lacroix ou comme le feraient peut-être spontanément d'autres lecteurs de Gilson, dans la pensée thomiste, mais dans la discipline historique. « Les intuitions fondamentales de la discipline historique, telle qu'il la conçoit, nous semblent en effet asseoir le Gilson philosophe, assurer, plus que la philosophie thomiste, l'unité de son être, et garantir la 'tranquille robustesse', ainsi que la 'loyauté intellectuelle' de ses engagements politiques et ecclésiastiques. Quel est donc le secret de la 'force tranquille' gilsonnienne ? 'Sois un historien amoureux, et fais ce que tu veux', semblait-il murmurer, en bon lecteur d'Augustin. » (p. 303-304)

Interprétation d'historien qui s'approprierait grossièrement cette œuvre multiforme ? Ce n'est pas ce qui ressort de la lecture de ces pages, où il s'agit pour l'auteur de trouver la « soudure » qui échappait à Marc Bloch entre les multiples faces de l'activité et de la personnalité de Gilson, en cherchant l'*ordre* et par conséquent le *principe d'ordre* qui commande, à la fois chronologiquement et intellectuellement, sa démarche d'homme et d'intellectuel. « De l'œuvre gilsonnienne, la muse de l'histoire semble à la fois la source, la question à résoudre et, pour ainsi dire, le fil à plomb. Gilson est lancé dans son cheminement, intellectuel et religieux, par l'histoire. » (p. 304)

La synthèse de Florian Michel rejoint d'ailleurs en cela pour une large part celle d'un philosophe, Jacques Maritain, pour qui « rien n'est plus riche de sens que l'aventure intellectuelle par laquelle, prenant son départ en historien, Gilson a fait route en philosophe et a affirmé avec une force et une netteté toujours plus grandes ses vertus de métaphysicien – par là même il rendait l'histoire des idées à sa véritable nature, tout en montrant en elle un instrument de détection et de vérification infiniment précieux et tout à fait indispensable à la philosophie. » (cité p. 309)

Ce livre est plus qu'un livre de savoir et d'érudition – tout en étant cela avec rigueur et bonheur –, c'est une aventure (un « voyage », dit l'auteur en se référant d'ailleurs à Gilson lui-même), une aventure de l'esprit et une aventure humaine, qu'on sent ou qu'on devine parfois discrètement personnelle, et qui ne laissera jamais le lecteur indifférent.

MICHEL CAGIN, OSB

ROLAND MEYNET, *Le Psautier*, Cinquième livre (Ps 107-150), (Pontificia Universitas Gregoriana, Rhetorica Biblica et Semitica XII), Peeters, Leuven/Paris 2017, 747 p.

Jusqu'à récemment, le sommet de l'intelligence exégétique et critique du *Psautier* se devait de ne le considérer que comme un ensemble « composite », et surtout pas « composé » de manière réfléchie. La simple question d'une unité possible créait en effet une désapprobation alarmée. Le temps de cette idéologie est heureusement en train de passer.

Les recherches que Roland Meynet, professeur émérite de théologie biblique à l'Université Grégorienne de Rome, et plusieurs autres exégètes poursuivent depuis quelques années sur la rhétorique biblique et sémitique, commencent à porter de beaux fruits. Ces recherches le conduisent aujourd'hui à rendre enfin au *Psautier* son « unité », d'autant plus une et unique qu'elle ne saute pas aux yeux à la première lecture, mais demande au contraire d'être patiemment recherchée pour être mieux savourée dans la complexité signifiante de son architecture. *Psallite sapienter* oblige.

Et c'est bien ce que l'A. nous fait ici découvrir avec émerveillement : que la composition des quarante-quatre psaumes du cinquième livre (Ps 107-150) se révèle être « extrêmement élaborée ». D'abord par l'organisation « concentrique » des cinq sections qui le structurent, et dont la longue méditation sur la Loi du Ps 119 constitue le cœur. Ce centre est encadré par le « Hallel » (Ps 113-118), qui célèbre la libération de l'esclavage égyptien et par les « Psaumes des montées » (Ps 120-134), lesquels chantent et espèrent la libération et le retour de l'exil babylonien.

Aux deux extrémités de cet ensemble se correspondent les deux autres sections, dont le lien, dit R. Meynet, « se découvre plus facilement si on l'examine en rapport

avec le psaume central de la construction. En effet, le Ps 119 célèbre la Loi, la Parole de vie, souvent opposée à la parole mortelle des impies. Or, dans la première section, le psalmiste se voit confronté à la parole mensongère de ses ennemis qui l'accusent pour le faire mourir. Il en va de même dans la dernière section où le venin qui se cache sous la langue des méchants met en péril la vie du juste ». Ces deux sections sont donc à juste titre intitulées « De la bouche d'imposture à l'action de grâce du juste » (107-112), et « Du venin du serpent à la louange des justes » (135-145). C'est ainsi à l'action de grâce et à la louange que la victoire est donnée, et non pas à la parole mortifère de l'ennemi.

Il apparaît en conclusion que cette construction de l'édifice littéraire du cinquième livre « brosse l'immense fresque de l'histoire d'Israël. De chaque côté de la longue méditation sur la Loi de Dieu sont mises en parallèle la libération du joug égyptien et celle du joug babylonien. D'autre part, sur le plan théologique, c'est le Ps 119 qui se trouve être la clé d'interprétation de l'ensemble. Et puisqu'il ne fait mention ni du temple, ni de Sion, ni de Jérusalem, on peut penser, dit R. Meynet, qu'il fut composé au milieu de l'exil, quand Israël n'avait plus rien d'autre que la Loi, « pilier central de la foi du peuple élu ».

Quant aux cinq derniers psaumes 146-150, ils remplissent la double fonction de conclusion au cinquième livre lui-même et au *Psautier* dans son ensemble, « comme s'il avait fallu une doxologie finale de cinq psaumes pour les cinq livres du *Psautier* ».

Dans l'impossibilité de résumer l'exégèse et l'analyse de la structure et de son interprétation que R. Meynet fait de chaque psaume pour lui-même, avant de l'intégrer dans la section dont il fait partie, soulignons le soin avec lequel il les retraduit chaque fois dans leur littéralité et reprend

systématiquement toutes les expressions utilisées par les psalmistes pour en saisir la signification et la place respective dans l'architecture de chaque psaume. R. Meynet a l'art de nous faire coller au texte biblique lui-même et d'en imprégner le lecteur, de telle sorte qu'il soit porté par la puissance de ces prières qui, depuis trois millénaires, nourrissent et donnent sens à toutes les liturgies juives et chrétiennes dans le monde entier.

JEAN BOREL

MICHEL FATTAL, *Conversions et spiritualités dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, L'Harmattan, Paris 2017, 251 p.

Cet ouvrage est le fruit d'un cours de *philosophie de la culture* que Michel Fattal a donné pendant cinq ans à l'Université de Grenoble-Alpes. Il a pour objectif de mettre en perspective différentes expériences de conversions relatées ou décrites par des philosophes et des religions issues de milieux culturels et linguistiques divers, qui ont conduit à des formes de spiritualités originales.

Après avoir explicité les deux conversions de « nature philosophique » de Platon et Plotin en montrant que, pour le premier, comme pour le second, la conversion renvoie essentiellement à un « changement d'orientation » que chacun fait « par lui-même et sans l'aide de personne », et implique l'idée d'un retour de l'âme à l'Origine, l'A. aborde le thème de la conversion telle que la *Bible* l'envisage.

La différence d'avec les deux précédentes est nette, dans la mesure où le retour à Dieu ne se comprend que « si l'on fait intervenir la notion de repentir et de regret que le verbe hébreu *nâham niphâl* exprime et que le verbe grec de *metanêô* traduit » dans la LXX (p. 49). Cette *metanêô* comme conversion et repentir, ajoute-t-il, demeure incompréhensible au

regard des philosophes grecs pour lesquels la conversion n'a rien à voir avec le repentir et le péché qui, à leurs yeux, relèvent davantage de la passion. Comment en effet demander une aide personnelle au Principe, conçu comme impassible et transcendant ? « La conversion philosophique est une « conversion à sens unique » qui va de l'homme vers le Principe, alors que la conversion biblique et religieuse est une « conversion réciproque » ou « à double sens », puisqu'elle peut aller aussi bien de l'homme à Dieu que de Dieu à l'homme. » (*ibid.*)

Le *Nouveau Testament* ne dit pas autre chose, tout en précisant que « la bonne conversion est une conversion au mystère du Christ » (p. 53). La conversion de Paul que l'A. aborde ensuite est l'illustration parfaite de cette différence. Si, en se convertissant, le philosophe platonicien ou plotinien s'appuie sur ses propres capacités intellectuelles et sur la pratique d'exercices intellectuels en vue de se tourner vers le Bien, chez Paul, c'est la lumière de la Vérité qui s'impose à lui à la manière d'un choc brutal et inattendu (cf. p. 62s).

Les deux chapitres consacrés aux conversions et expériences spirituelles d'Augustin marquent un tournant dans l'exposé, en ce sens que l'évêque d'Hippone s'est approprié aussi bien l'héritage platonicien qui envisage la philosophie comme conversion et amour de la sagesse, purification et transformation radicale du regard de l'âme, que l'héritage biblique et néotestamentaire qui reçoit la révélation du Christ, laquelle lui fait la grâce d'instaurer un dialogue interpersonnel.

« Un tel dialogue est possible parce que le Dieu avec lequel il entretient une telle relation de réciprocité est un Dieu Amour soucieux de sa créature, et que le lieu d'habitation de ce Dieu Amour - Esprit n'est rien d'autre que ce qu'il y a de plus intérieur en l'homme et dans son âme, à savoir le cœur, lieu même de la foi. » (p. 101)

C'est ainsi que, par la pratique de ce dialogue, « la naissance de l'homme nouveau, tel qu'Augustin le vit, transfigure et transforme de fond en comble le "moi véritable" ou l'"homme véritable" plotinien » (p. 132).

Si donc Plotin a pu fournir à Augustin le cadre conceptuel lui permettant de traduire en termes chrétiens et latins sa conversion progressive au Christ, et d'exprimer en termes philosophiques et religieux les expériences spirituelles multiples qu'il a pu vivre, l'A. démontre par la suite comment un Macaire le Grand, disciple d'Antoine et maître d'Évagre, va à son tour « transposer en termes bibliques et spirituels les notions empruntées au platonisme et à Plotin, au stoïcisme et à l'épicurisme » (p. 158) dans le but de pratiquer l'*hésychia*, la garde du cœur et la prière perpétuelle comme exercice d'une conversion quotidienne.

L'examen du thème de la conversion chez Al-Farâbî et Al-Gazzâlî constitue la matière des deux derniers chapitres, dans lesquels l'A. peut rapprocher de manière intéressante l'exposé de leur expérience mystique avec celui que Plotin fait dans les *Ennéades*, par le fait que, pour eux, « le "sachant" et le "su" se trouvent identifiés, que le sujet "pensant" et l'objet "pensé" ne font plus qu'un et sont identiques » (p. 177).

En conclusion, l'A. s'attache à dégager quelques constantes ou invariants d'une syntaxe et d'un lexique communs qui encadrent et structurent ces lectures spécifiques et particulières de la conversion et des expériences spirituelles. Constantes ou invariants « qui nous renseignent sur l'être intérieur du philosophe, de l'apôtre, de l'évêque, du moine ou du soufi caractérisé par un certain dynamisme, et surtout par une quête profonde d'unité » (p. 241).

JEAN BOREL

ANDRÉ VAUCHEZ, ARMELLE LE HUÉROU, *Sainte Élisabeth de Hongrie (1207-1231)*, Éditions Franciscaines, Paris 2017, 600 p.

La sainteté d'Élisabeth de Hongrie ne tient pas d'abord à la rigueur d'ascèses corporelles qu'elle se serait imposée, mais bien à l'équilibre qu'elle a su trouver et maintenir entre l'exigence de son état d'épouse de Louis IV de Thuringe et celle d'une vie consacrée à Dieu et aux œuvres de miséricorde.

En effet, « à la différence de plusieurs saintes du Moyen Âge, dit Armelle Le Huërou, Élisabeth aime sincèrement et profondément son mari et ses enfants, et l'on ne trouve chez elle aucune trace de répugnance vis-à-vis de la vie conjugale ».

Fascinée qu'elle fut dès son jeune âge par la figure de François d'Assise, elle sut cultiver une vie spirituelle intense avec le souci de venir en aide aux plus démunis. « En prenant conscience de la dimension collective de l'injustice, elle comprit que le rétablissement d'une solidarité avec les pauvres et les marginaux passait obligatoirement par la renonciation à la propriété et à l'argent. »

C'est ce qui l'engagea, après la mort de son mari en 1227, à fonder un hôpital et à se consacrer, durant les quatre années qui lui restaient à vivre, au service des mendiants et des infirmes, des enfants galeux et des lépreux.

Voilà ce dont témoignent les diverses sources historiques et documents traduits pour la première fois dans cet ouvrage. Dans les textes du procès de canonisation, des témoignages privés et officiels au lendemain de sa mort, des premières *Vies* et *légendes hagiographiques* et de quelques pièces relatives à la vitalité de son culte, Élisabeth de Hongrie se révèle dans la force de son réalisme spirituel et ce qui fait d'elle jusqu'à aujourd'hui une figure majeure de la spiritualité laïque au Moyen Âge.

JEAN BOREL

THIERRY MURCIA, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne* (Judaïsme Ancien et Origines du Christianisme 2), Brepols, Turnhout 2016, 810 p.

Il fallait une détermination de fer pour mener à bien une enquête aussi vaste sur les différentes manières dont la figure de Jésus apparaît et est envisagée dans les principales sources de la littérature rabbinique examinée dans son ensemble, que sont dans l'ordre chronologique de leur rédaction la *Mishna*, la *Tosephta*, la *Gemara* ou commentaire de la *Mishna*, selon les deux formes qu'il a prises successivement, palestinienne (*Talmud de Jérusalem*) et babylonienne (*Talmud de Babylone*); sans oublier la littérature midrashique.

« Nous nous intéresserons surtout, dit l'A., à l'image que les Sages du *Talmud* pouvaient avoir de Jésus : une "perception" donc, plutôt qu'une "réalité", et une image qui renvoie sans doute davantage au "Jésus de la foi" – le Christ des chrétiens qu'ils côtoyaient – qu'au prédicateur galiléen, homme parmi les hommes. » (p. 47)

Par une attention toute particulière à chacun des textes étudiés et à leurs contextes rédactionnels, aux différents modes de discussion qu'utilisaient les Sages du *Talmud*, il s'avère d'abord, et tous les historiens et critiques, juifs ou non, sont d'accord sur ce point, que « ces sources talmudiques n'expriment que rarement, et très occasionnellement, un témoignage historique, ne s'embarrassent guère de chronologie, ne reculent pas devant les anachronismes, et n'ont de seule préoccupation que l'établissement et la transmission des règles de vie (*halakha*) des communautés juives ».

Le plan que Thierry Murcia a voulu donner à son ouvrage répond aux critères suivants, complémentaires les uns des autres : « J'ai tenté, dit-il, de tenir compte des problématiques rencontrées, de l'origine des sources, de leur poids relatif et de leur

intérêt, mais également de l'évolution de chaque tradition. » (p. 50)

Ces problématiques, qui ne forment jamais système ni stratégie d'ensemble facilement identifiable, sont distribuées en quinze chapitres formant quatre parties : la première examine le nom, et les hypothétiques origines et raisons de ce nom, que les sources palestiniennes les plus anciennes donnent à Jésus : "Yeshua Ben Panthera guérisseur", également attesté au II<sup>e</sup> siècle par Celse.

La seconde partie tente de faire le point sur la nature de la connaissance que les rabbins pouvaient avoir de l'enseignement de Jésus et de l'Évangile. « Que les scribes du Talmud aient connu l'existence de l'Évangile est certain ; qu'ils aient eu quelque connaissance du contenu de l'Évangile est probable, mais les fréquentes discussions entre juifs et chrétiens m'amènent à penser que les rabbins ont acquis la majeure partie de leurs informations concernant Jésus à travers de tels échanges. » (p. 672)

Une troisième partie analyse la manière dont le Talmud de Babylone rend compte d'un éventuel séjour de Jésus en Égypte, ainsi que de son procès et de son exécution : « L'ironie est au cœur de tout ce morceau : ce prétendu procès n'est rien de plus qu'une parodie. Mais, bien que Jésus soit rabbinisé – une rabbinisation parodique, elle aussi – il n'est pas simplement, pour les scribes du *Babli*, ce disciple des Sages qui s'est dévoyé. Il est aussi, et surtout, la figure centrale d'un système religieux florissant, séducteur et, par conséquent, dangereux, qui s'apparente à l'idolâtrie. Dans ce sens, il fait figure de "nouveau Balaam". » (p. 496)

La quatrième partie, enfin, se penche sur les rapports très complexes entre ces deux personnages, Balaam et Jésus qui, parce qu'ils sont parfois distingués, parfois associés ou confondus, font l'objet de discussions animées : « Une fois encore, dit

l'A., les scribes du *Babli*, qui excellent dans l'art de la parodie, cultivent l'ironie avec finesse. Ils n'hésitent pas à recourir à la dérision, voire au cynisme, en particulier quand il s'agit de décrédibiliser l'adversaire. La fascination que la *minut* (hérésie chrétienne) est susceptible d'exercer, le danger qu'elle fait peser, sous-tendent la plupart des récits étudiés. Les procédés utilisés, en particulier l'appel à l'implicite, aux allusions – qui sont permanentes – indiquent que le message ne s'adresse qu'à un public averti ou qui demande à l'être. » (p. 683)

Les nombreuses pièces annexes justificatives ou controversées du dossier que fournit l'A. sont importantes. La probité et la pondération avec lesquelles non seulement il discute les positions de ses prédécesseurs ou d'autres chercheurs contemporains, mais encore émet ses propres hypothèses et jugements, ne visent qu'à une clarification constructive des différents points de vue et à la recherche de la vérité.

Une vaste bibliographie, que suit la transcription en langue originale des principaux textes étudiés, ainsi que tous les index utiles et nécessaires dans une telle démarche, se trouvent en fin de volume : sources classiques et scripturaires, juives post-bibliques et chrétiennes, gnostiques, mandéennes, islamiques et auteurs modernes.

JEAN BOREL

LAURENCE DEVILLARS, LAURENCE PLAZENET (éds.), *Le Christ à Port-Royal*, Actes du colloque international organisé par la Société des Amis de Port-Royal avec le soutien du Centre d'Étude de la Langue et des Littératures Françaises 18-18 (UMR 8599 du CNRS et de l'Université Paris-Sorbonne), 6-7 octobre 2016, Société des Amis de Port-Royal / Bibliothèque Mazarine, Paris 2017, 393 p.

Cet ouvrage réunit les quatorze contributions qui ont été faites lors du colloque organisé par la Société des Amis de Port-Royal, du 6 au 7 octobre 2016, sur le thème « *Le Christ à Port-Royal* ». Par l'originalité de son christocentrisme et de sa théologie, de sa spiritualité et de son apologétique, Port-Royal occupe une place de choix dans le vaste champ des orientations diverses que la réflexion christologique a prises au XVII<sup>e</sup> siècle.

Les deux premiers exposés s'attardent au thème de l'imitation de Jésus-Christ : Denis Donetzkoff pour montrer que le Christ que Saint-Cyran propose à l'imitation de ses dirigés est « l'image du Dieu invisible qui restaure en l'homme l'image de Dieu que le péché originel a obscurcie, et qu'il reflète, comme en un miroir, la réalité divine qui métamorphose le cœur de l'homme » (p. 28) ; Pierre Lyraud pour mettre en lumière, selon la vision de Pascal, l'incorporation au Christ comme pratique existentielle de l'imitation, « entendue comme disposition du Christ en moi selon ses règles : l'imitation est une incorporation parce qu'en s'ouvrant à la requête du Christ, elle accomplit la transfusion de Lui en moi-même. (...) Si, en devenant Christ, nous ne devenons pas autre, c'est parce que nous sommes initialement marqués de son empreinte, que la conformité à sa vie reforme » (p. 85s).

Les deux études suivantes prennent en compte la synthèse que Pascal a faite des quatre Évangiles dans l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* et son analyse du mystère rédempteur de l'agonie du Christ. En explicitant la subtilité du plan de l'*Abrégé* en douze parties selon le calendrier et selon les cinq étapes du ministère de Jésus, Thomas M. Harrington démontre la complexité symbolique et la rigueur numérique d'une construction à plusieurs niveaux d'intelligibilité qui prend les miracles de guérison pour axe principal. Et Alberto Frigo de dégager la centralité du mystère de l'agonie

à Gethsémani et de ses enjeux pénitentiels dans la christologie pascalienne.

D'autres communications nous introduisent aux développements christologiques et à leurs utilisations morales, ascétiques, monastiques et mystiques dans les enseignements de Mère Agnès Arnauld (Agnès Cousson), Jean Hamon (Guy Basset), Arnauld d'Andilly (Tony Gheeraert), Martin Barcos (Christian Belin) et Angélique de Saint-Jean (Laurence Plazenet).

Hélène Michon, pour sa part, expose de manière intéressante la façon dont Port-Royal, en se centrant sur la théologie du Christ Médiateur, répond à l'anthropologie prônée par les libertins et dont les jésuites prennent la défense. Si, par le tropisme moral de sa réflexion christologique, Pierre Nicole, quant à lui, semble faire un usage restrictif de la communication des idiomes et donner ainsi plus d'importance à l'humanité du Christ, sa réflexion christologique demeure parfaitement catholique, affirme à son sujet Laurent Thirouin, car, tout en étant plus « réaliste » et « mystique », elle évite autant les risques d'un diphysisme nestorien que ceux d'un théopaschisme aux résonances plus modernes, « qui voit Dieu lui-même souffrir pour les hommes et subir le supplice de la croix » (p. 185).

C'est aussi avec finesse que Simon Icard attire l'attention sur le fait que, malgré leur christocentrisme, les théologiens de Port-Royal « manifestent qu'un déficit et une déficience christologiques sont à l'origine des controverses modernes sur la grâce et de leur caractère insoluble, et prouve que le système janséniste des causes concourantes se révèle être en tension avec la tradition issue du concile de Chalcédoine » (p. 357).

Enfin, Philippe Luez et Christine Gouzi cherchent à comprendre comment Philippe de Champaigne se réapproprie les sources luthériennes de l'iconographie et

les réinterprète pour former un cycle cohérent autour de la figure du Christ.

Si le colloque s'est ouvert avec un hommage à Jean Mesnard (1921-2016) à la mémoire duquel le livre des actes est dédié, il se termine avec les deux hommages à Pierre Gasnault (1928-2016), directeur de la Bibliothèque Mazarine, et Michel Le Guern (1937-2016), dont les travaux et recherches sur Pascal sont de renommée internationale.

Sont ajoutés en fin de volume un index des noms et des thèmes et une bibliographie des publications récentes sur l'histoire de Port-Royal, Pascal, le jansénisme et l'antijansénisme.

JEAN BOREL

JEAN-LOÏC LE QUELLEC, BERNARD SERGENT, *Dictionnaire critique de mythologie*, Paris, CNRS, 2017, 1558 p.

Les Auteurs de ce dictionnaire, premier en son genre en langue française, ont voulu l'inscrire dans la lignée de tous les concepts façonnés au cours des deux derniers siècles sur la matière mythique et des études de mythologie faites par G. Dumézil et C. Lévi-Strauss, H. Dontenville et J.-P. Vernant.

Ce n'est pas un « dictionnaire de mythologie » ou des « mythologies » au sens où il en existe déjà de nombreux exemples, excellents et disponibles. Notre objet, de nature différente, disent J.-L. Le Quellec et B. Sergent, tous deux anthropologues et historiens, se répartit sous trois grands types de rubriques.

D'abord des « concepts » élaborés par la recherche mythologique, tels « Allégorie », « Imaginaire », « Messianisme », « Théophanie ». Ensuite des « notices », consacrées à la plupart des grands mythologues qui ont contribué, par la mise en forme desdits concepts, à la scientification de la mythologie. Enfin, des « thèmes mythiques » choisis pour leur large répartition, qui

recouvrent en général plusieurs continents, comme c'est le cas pour les récits du "déluge" ou des "filles-cygnes" (cf. p. 9).

C'est justement le caractère inédit de ces "survolés mondiaux" de ces thèmes au cœur des traditions de plus de 1 400 populations du globe, qui distingue ce dictionnaire des précédents, et apporte du nouveau ; d'autant plus encore que les Auteurs s'emploient à faire un état critique des thèses en présence quant à leur répartition, leur origine et leur interprétation.

Dans ce sens, il ne procède ni par entrées géographiques ou ethniques, ni par entrées particulières à un dieu ou à un héros, mais encore une fois par thèmes : ce n'est donc pas Noé ou Héraklès ou quelque autre nom de héros qu'il faut chercher, mais "Déluge" et "Héros". Et l'on trouvera alors de savants développements sur tous les types de héros, cachés ou culturels, éponymes, fondateurs ou victimes.

Autre exemple : le thème du "Mythe" donne lieu à d'excellentes mises au point sur les définitions successives qu'on a pu lui donner, son contenu et ses propriétés, les diverses catégories de mythes (géographique, littéraire, moderne, scientifique) et leurs évolutions, mais aussi sur la Mythanalyse, la Mythification, la Mythisation, le Mythisme, la Mythistoire, la Mythocritique, la Mythogenèse, la Mythographie, le Mytholème, la Mythologie comme corpus et étude et, enfin, le Mythopoète.

Un magistral article sur la "Mort" et son origine nous fait faire le tour du monde à travers l'analyse de tous les récits que les peuples ont cherchés pour en expliquer les différentes causes.

L'article "Nombres et Mythe" représente à lui seul un petit livre en soi, tant « les nombres ont en effet joué un rôle considérable dans les mythes, en reflétant directement les convictions axiologiques et philosophiques des cultures auxquelles ils appartiennent ». On opposera d'abord, avertissent d'emblée les Auteurs, la ma-

jorité de l'Eurasie, qui privilégie les nombres 3 et 7 (et leurs multiples) à l'Amérique et à des régions de l'Eurasie proches de ce dernier continent, qui privilégient le 4 et ses multiples. Il y a là, disent-ils, l'une des plus remarquables coupures culturelles du monde, ce qui interdit radicalement d'attribuer une valeur identique aux nombres indépendamment des cultures où ils apparaissent : le nombre 3 exprime la totalité en Europe, rôle qui est joué par le 4 en Amérique (cf. p. 921).

Dans l'impossibilité de détailler la richesse thématique que ce dictionnaire offre au lecteur et l'ampleur des enquêtes et des investigations auxquelles se sont livrés les deux Auteurs, qu'il nous suffise de dire qu'ils mettent entre nos mains une somme sans égale à ce jour pour entrer et mieux comprendre ce que, depuis l'origine des temps, l'esprit des peuples a conçu et médité pour tenter d'expliquer les mystères de l'univers et de la vie.

Une bibliographie spécifique accompagne chaque article et une bibliographie générale de 273 pages fournit toutes les références accessibles de nos jours dans ce vaste domaine. Enfin, une liste par entrée des domaines étudiés permet de repérer plus facilement ce que l'on cherche.

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)

*annuel*

Suisse CHF 65.00

Europe € 49.00

Autres pays € 50.00

*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<sup>e</sup> de couverture de ce numéro)

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