

SOMMAIRE

<i>Éditorial : La dignité des plantes ?</i>	
NOVA ET VETERA.	239
<i>Foi et vérité</i>	
GEORGES CARD. COTTIER, O.P.	243
<i>Des désirs humains des philosophes à l'existence de l'Église</i>	
CHARLES MOREROD, O.P.	253
<i>Y-a-t-il de l'amour en Dieu ?</i>	
GUY BOISSARD	271
<i>Notes sur une grande amitié</i>	
SYLVAIN GUÉNA	287
<i>Le platonisme scientifique de Jean Staune</i>	
MICHEL SIGGEN	295

Notes et lectures

<i>Témoignage d'une époque incertaine</i>	
GUY BOISSARD	319
<i>L'islam, le christianisme et la politique</i>	
LOÏC-MARIE LE BOT, O.P.	325
<i>Bibliographie :</i>	341
FRANÇOIS CHENG, <i>Cinq méditations sur la beauté.</i>	

Éditorial

La dignité des plantes ?

Réchauffement climatique, atteinte à la santé par la pollution, danger de produire des organismes génétiquement modifiés, problèmes alimentaires, autant de défis qui jettent le trouble dans les esprits. Les relais culturels et médiatiques sont nombreux, tel le film à succès « La vérité qui dérange », de l'ancien vice-président américain Al Gore. Si l'on ajoute la récente montée en flèche des prix du pétrole, il devient difficile d'écarter cette image inquiétante de la planète Terre, sorte de petit vaisseau lancé sur l'océan de l'univers, mais qui prend l'eau parce que, nous les hommes, la sabordons de mille trous. La crise écologique est donc devenue une priorité, qui impose de repenser le rapport de l'homme à la nature, et de renouveler adéquatement sa manière de vivre.

Or, jusqu'ici, les seuls discours sérieux sur la nature sont le fait des sciences « exactes » : elles seules sont assez crédibles, car fondées sur des méthodes d'analyse performantes. Car, lorsque les philosophes s'en mêlent, le résultat est pour le moins contrasté. Il y a certes des tentatives originales et intéressantes, comme celle de Michel Serres : alors que les sciences disent le « comment » de la pollution, on s'est relativement peu interrogé sur le « pourquoi ». Son dernier ouvrage (*Le Mal propre*, Paris 2008) émet l'hypothèse, originale et discutable, selon laquelle les hommes polluent le monde pour se l'approprier, exactement comme tout animal qui marque son territoire pour en exclure les autres ; en fin de compte, pour retrouver l'équilibre entre propreté et propriété, il convient de prendre le contre-pied exact du « mal propre » à savoir le « bien commun », que constituent l'eau ou l'air. Mais toutes les tentatives philosophiques ne sont pas si intéressantes.

* * *

En Suisse, deux indices donnent un signal alarmant.

Le premier est une récente ordonnance fédérale sur la protection des animaux, qui entre en vigueur en septembre 2008. Toute personne qui voudra se procurer un chien devra désormais suivre des cours de formation de quelque dix heures, comme on le ferait pour un permis de conduire. La dérive est évidente, puisque cette exigence ne concerne pas seulement les chiens dangereux (ce qui serait compréhensible), mais aussi les races les plus inoffensives. Et puis, on ne pourra plus acheter de perruche ni de cochon d'Inde

esseulé: ce sera le couple, ou rien. Quant aux poissons, il est recommandé de les anesthésier avant de les assommer. Si on ajoute la constitution d'un poste d'avocat pour les animaux dans le canton de Zurich, et que les directives plus anciennes imposent déjà d'équiper les écuries de larges fenêtres pour le bien-être des vaches, on constate combien la protection des bêtes vient à la mode.

Même si quelques bons livres, remplis d'humour, rééquilibrent la réflexion, comme celui de Jean-Marie Meyer, *Nous sommes des animaux, mais on n'est pas des bêtes* (Paris 2007), la confusion va croissant et brouille les pistes: les frontières entre les espèces animales et l'homme tendent à s'estomper sous les coups de boutoir de l'utilitarisme. Il s'agit là d'une philosophie pratique, d'origine anglo-saxonne, qui ne retient comme critère moral que les conséquences d'un acte: selon l'utilitarisme, la morale consisterait à poser des actes utiles, c'est-à-dire maximisant le bien-être du maximum d'êtres impliqués. Par conséquent, il faut prendre en compte exclusivement les intérêts des êtres concernés, intérêts qui sont fonction de la capacité de souffrir de ces vivants. Le renversement de l'éthique est complet: puisqu'un chien peut éprouver de la douleur, au contraire d'un embryon humain avant que le développement du système nerveux ne lui donne de recevoir les signaux les plus rudimentaires de la conscience, l'expérimentation sur les animaux est à rejeter, contrairement aux expérimentations sur les embryons humains, lesquels n'entrent pas dans ce calcul des intérêts.

* * *

Avec des thèses de ce type, appelées « antispécistes » du fait qu'elles sont censées balayer le dernier racisme de l'histoire, qui discrimine les espèces au profit de l'homme juché sur son piédestal, on avait cru que les milieux pro-animaliers avaient atteint l'extrême des positions utilitaristes. C'était méconnaître la logique interne des idées: une étape nouvelle devait être franchie, car on se demanderait inévitablement si les plantes n'éprouvent pas elles aussi quelque chose comme des intérêts. C'est le second signal inquiétant en Suisse: la très sérieuse « Commission fédérale d'éthique pour la biotechnologie dans le domaine non humain » vient de se fendre d'un curieux rapport sur « La dignité de la créature dans le règne végétal » (avril 2008).

La majorité de la commission estime que la « dignité des créatures » peut elle aussi « faire l'objet d'une pesée des intérêts, c'est-à-dire qu'il est possible d'apprécier les intérêts des plantes par rapport aux intérêts des autres organismes vivants », entendez l'homme. « Cette pesée des intérêts est toutefois soumise à deux conditions: que les plantes aient des intérêts propres et que l'homme ait l'obligation de respecter ces intérêts au nom de leur valeur morale » (p. 5). Si la deuxième condition constitue un préalable indiscuté

pour l'utilitarisme, lequel confond allègrement le « bien propre » et l'« intérêt propre », en réduisant idéologiquement le bien à l'intérêt, c'est en fait la première condition qui a donné du fil à retordre aux membres de la Commission. Pour établir que les plantes ont des « intérêts propres », il faut en effet prouver qu'elles « sont capables de ressentir quelque chose comme 'bien' ou 'mal' » (p. 14). On s'enquiert donc auprès de scientifiques spécialisés, lesquels montrent que « nous pouvons imaginer que les plantes soient capables de ressentir un dommage ou un bienfait » par d'autres biais qu'un système nerveux central dont elles sont évidemment dépourvues (p. 15). « Des expériences de biologie cellulaire nous portent à croire que, dans le règne végétal, de nombreux processus et réactions au niveau cellulaire ne diffèrent pas fondamentalement de ceux des animaux, avec lesquels les plantes partagent trois milliards d'années d'histoire commune. Les plantes sont elles aussi capables de choisir (sic!) entre différents comportements et de s'adapter à leur environnement. Tout comme les animaux, elles interagissent de manière complexe avec leur environnement. » Et la majorité de la Commission n'exclut donc pas l'idée que « les plantes soient dotées de sensibilité et considère cette affirmation comme moralement déterminante » (p. 16).

S'il vaut la peine de s'arrêter sur ce rapport, au demeurant assez alambiqué, c'est qu'il est symptomatique du renversement de l'éthique auquel on assiste : le bien est remplacé par l'intérêt, et l'éthique se réduit à une mise en balance de ces intérêts ; finalement, on comprend la logique qui tient pour moins grave de supprimer un embryon « surnuméraire » humain, lequel n'éprouve aucun intérêt présent et n'a aucun horizon futur, que de procéder à des expériences sur des animaux. Peut-être même, est-il plus grave de donner sans raison un coup de pied à un pissenlit sur le bord du chemin ! À la limite, la logique interne de l'utilitarisme conduit à penser qu'un être humain à l'état végétatif et dans un coma irréversible, pèse moins qu'un végétal qui, lui, peut au contraire prétendre à un développement ultérieur. Il n'est pas impossible que lorsqu'on a ainsi pour but l'ordre et comme seul moyen le calcul, on finisse dans l'horreur.

* * *

La rectification devrait s'engager sur deux plans complémentaires.

La première urgence, longue et difficile, consiste à trouver le juste équilibre entre l'homme et la nature. Après avoir voulu durant trois cents ans rendre les hommes « comme maîtres et possesseurs de la nature », le balancier revient d'un coup, jusqu'à réduire l'homme à un simple rouage de l'univers, particulièrement pernicieux pour l'écosystème. Contre ces deux

extrêmes, l'apprentissage de l'homme au contact réel avec la nature lui donne à la fois le respect de l'environnement et le sens de ses droits et de ses responsabilités.

C'est pourquoi les paysans jouissent souvent d'un meilleur sens éthique que les « experts » des commissions nationales. Ils ont d'ailleurs réagi avec ironie à ce rapport fédéral, le jugeant proprement « hallucinant ». Et ils ont raison, car ils font preuve de bon sens. Telle est la seconde urgence : l'intuition morale première, ancrée dans le bon sens de l'homme d'expérience, est déterminante en éthique.

Cette vérité est simplement récusée a priori par les « experts », qui n'ont d'autre recours que d'atténuer la force éthique des intuitions morales, au motif qu'elles seraient « fortement influencées par les expériences passées et la personnalité du locuteur » (p. 4). En dénigrant ainsi ce qui est pourtant décisif en éthique, à savoir l'expérience, au profit de l'exclusif raisonnement théorique, ce type d'idéologie en vient à réduire la morale à la logique. Au bout du raisonnement, on s'arrête alors, tout étonné de se trouver pareillement en porte-à-faux avec la plus évidente réalité, et totalement déconnecté de l'expérience ; finalement, cette tentative de pseudo-rationalisme scientifique et théorique bâtit des conclusions surréalistes, et ruine la morale.

Car l'éthique n'est pas du même ordre que la rationalité purement logique, et la vérité pratique ne se calque pas sur le modèle théorique. Aristote le soulignait dans son *Éthique à Nicomaque* (I, 7), dans une remarque d'une grande pertinence : « Il ne faut pas chercher une égale précision en toute chose. » Le jugement éthique est un jugement pratique qui, tout rationnel qu'il est, fait appel à la personnalité morale et aux expériences de l'homme aguerri. D'où l'importance des intuitions premières en morale, que l'analyse philosophique vient ensuite renforcer, éclairer ou fonder. C'est là une tâche particulièrement urgente pour la pensée contemporaine.

NOVA ET VETERA

Introduction

1. Une relation essentielle à la vérité appartient à la conscience chrétienne. Celle-ci se situe dans le prolongement de l'alliance d'Israël, qui est alliance avec le Dieu unique, c'est-à-dire le seul vrai Dieu, qui s'est fait connaître à son Peuple. En face de Lui, les dieux des nations sont des vanités, des idoles fabriquées de main d'hommes : ce sont des faux dieux. On voit qu'il existe un lien intrinsèque, mieux une identité, entre Dieu et la vérité. Dieu est vérité.

C'est Dieu qui, d'une libre initiative, s'est fait connaître à nous, nous illumine de son mystère. L'accueil en nous et par nous de cette lumière est la foi.

Voilà en quelques mots, le thème que je voudrais développer.

Le Prologue de l'Évangile de Jean

2. Le *Prologue* de l'Évangile de Jean conclut par cette parole : *Nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître* (v. 18).

Nul n'a jamais vu Dieu. La vision est connaissance directe, immédiate, face à face. Cette vision n'est pas possible à la créature, qui est à distance infinie du Très-Haut. Ce qui est ainsi affirmé c'est la Transcendance de Dieu. Celui-ci est, pour l'esprit fini, inaccessible, incompréhensible, innommable, non pas qu'Il soit sans Nom, mais parce que ce nom surpasse tous les noms. On ne peut donc s'emparer de ce nom, qui requiert le silence religieux de l'adoration. L'affirmation de la transcendance divine est au fondement de toute la démarche. C'est à partir de cette affirmation que se pose la question, que nous examinerons plus loin : notre raison peut-elle savoir quelque chose de Dieu ?

3. Néanmoins à l'Inaccessible nous avons accès ; nous pouvons, sans pour autant que soit en rien diminuée la première affirmation, prononcer le Nom ineffable. C'est ce que nous faisons quand nous parlons du *Fils unique qui est dans le sein du Père*.

4. Dans le *Prologue*, il est essentiellement question de ce *Fils unique* ; c'est Lui qui nous ouvre la voie, qui est Lui-même la voie (cf. Jn 14,6). Il est présenté d'un double point de vue : celui de l'éternité divine et celui de l'histoire du salut.

Commençons par ce second aspect: *car la loi fut donnée par l'intermédiaire de Moïse. La grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ* (v. 17). La phrase marque une progression. Moïse, avant de recevoir de Dieu la loi, avait reçu la révélation de son nom: *Je suis celui qui est*, (d'autres traduisent: *Je suis celui qui je suis*) (...) *Voici ce que tu diras aux Israélites: « Je suis » m'a envoyé vers vous* (Ex 3, 14). Notons que, dans l'Évangile de Jean, Jésus s'attribue à lui-même ce nom: *Je suis, Ego eimi*.

Grâce et vérité disent accomplissement et plénitude qui sont donnés par l'Incarnation. Auparavant nous lisions: *Et le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique plein de grâce et de vérité* (v. 14).

Le Verbe, - tel est le nom que l'Évangile de Jean donne au Fils unique -, est au cœur de l'histoire; le passé était tendu vers sa venue; le présent et l'avenir vivent dans l'attente de sa glorification finale, qui marquera aussi l'achèvement de l'histoire.

Le Verbe

5. Le Verbe est donc le nom du Fils unique. Considérons maintenant le premier aspect. C'est, en effet, dès le début que le *Prologue* nous dit quelle est l'identité du Fils.

Au commencement le Verbe était et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu (v. 1).

Le *commencement* (*archè*) institue un parallèle avec le début de la *Genèse*. Il désigne l'origine, la naissance éternelle du Fils, antérieure au temps et à l'histoire.

Verbum latin traduit le grec *logos* qui lui-même correspond au terme hébreu qui signifie *parole*. Le premier et le nouveau Testaments utilisent le terme parole pour nous dire que Dieu parle aux hommes. Cette parole divine est efficace et intervient de diverses manières. Elle est parole créatrice, de sorte que la créature chante la gloire du Créateur. Ses interventions, dues aux souveraines initiatives de son amour pour son Peuple, marquent les grands moments d'une histoire guidée par sa Providence. Il nous parle encore par les prophètes et en définitive par son Fils (cf. Heb 1, 1-2).

Notons ici que la rencontre de la Parole, telle que l'entend la tradition judéo-chrétienne, et de la pensée grecque, dans laquelle le *logos* tient une place centrale, est au cœur de la culture occidentale et, comme nous le verrons, de toute culture qui rencontre le christianisme. De son côté, en effet, la pensée grecque donnera au *logos* de riches développements sémantiques. Désignant d'abord la parole prononcée, la locution, *logos* signifiera à partir de là la parole intérieure, puis la raison, la pensée. On sait quelle fécondité aura le thème du *logos* dans la philosophie grecque. Mais, avant de nous occuper de ce point, revenons à la lecture du *Prologue*.

Révélation

6. *Le Fils unique (...), l'a fait connaître* (v. 18). Nous nous sommes arrêtés d'abord au sujet de la proposition: *Le Fils unique* qui est le *Verbe*. Par cette appellation, il est vrai, l'Évangile anticipe déjà sur la nature de son action: *lui, l'a fait connaître*. On peut également traduire: *l'a raconté, l'a dévoilé*. En d'autres termes: Il l'a révélé, Il l'a manifesté. Le Fils porte à sa plénitude la révélation.

Dieu, personne ne l'a jamais vu: non pas parce qu'une rencontre possible n'aurait pas eu lieu, mais parce que personne, c'est-à-dire aucune intelligence créée, ne peut le voir, n'est capable de le voir. Paul explicitera: ce qu'il annonce, c'est ce *que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme...* ce que Dieu a révélé. On retiendra que Paul, parle ici de « sagesse de Dieu » qu'il oppose à la « sagesse du monde » (cf. I Co 1,17-2,16). La philosophie grecque, pour sa part, est quête de la sagesse. Ici est souligné le contraste entre deux démarches de sagesse.

La révélation n'est pas au terme d'un effort humain, n'est pas une autorévélation. Elle est une lumière reçue, un don accueilli; son origine est dans une libre initiative de Dieu. La révélation manifeste ce qui de Dieu est inaccessible, elle le donne à connaître. Ce qui est révélé et qui, selon la foi chrétienne, le sera après la mort en plénitude, a donc dans notre esprit un statut particulier. Notre esprit qui le reçoit et y donne son adhésion ne se trouve pas pour autant de plain-pied avec lui. Ce qui est révélé et auquel le croyant a accès ne perd pas sa transcendance, - ce qui serait la plus grande falsification et la plus grande imposture, mais demeure enveloppé de mystère, - un mystère illuminateur et pacifiant, nourricier pour la raison. Là est le lieu soit de la mystique chrétienne soit de la théologie chrétienne.

Le mystère signifie le statut qu'a l'objet de la révélation dans l'esprit du croyant. Cependant ce statut est provisoire et cédera la place au définitif. L'enveloppe du mystère se déchirera et nous serons face à face avec Dieu. La première épître de Jean le dit: *Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous Lui serons semblables, parce nous Le verrons tel qu'il est* (1 Jn 3,2).

Témoignage

7. Le Fils unique nous parle du mystère du Père. Il peut le faire, parce qu'étant lui-même dans le sein du Père, il voit ce que nous ne pouvons pas voir par nous-mêmes. Notre accès au mystère repose sur la médiation du Verbe incarné.

Le Christ, qui est lui-même objet de la révélation, est le révélateur. Il est appelé, par un terme qui en explicite le sens, « *le témoin fidèle* » (Ap 1,5).

Dans la transmission de la révélation, le témoignage a une fonction déterminante.

Notre intelligence aspire à voir directement son objet; elle aspire à l'évidence. Là elle trouve sa perfection. Mais dans la majorité des cas, l'immédiateté de l'évidence n'est pas possible. Une médiation est requise. Un raisonnement aboutit à une conclusion apodictique, quand il montre le lien nécessaire qui rattache cette conclusion à des principes immédiatement saisis dans leur évidence. Toute démonstration n'a pas cette perfection, il est néanmoins possible d'établir son degré de probabilité et la qualité d'une hypothèse plausible.

En tant que mode d'accès à la vérité, le témoignage a une nature particulière. En effet, ici, un autre a vu pour moi ce qu'il ne m'était pas possible de voir par moi-même, un autre sait et entend me faire partager ce qu'il sait, non pas en me le démontrant, mais en se portant personnellement garant de ce qu'il annonce. Il s'engage en personne, puisqu'il me demande de lui faire confiance, de m'appuyer sur sa véracité, de croire à ce qu'il dit.

Un raisonnement est faux quand s'y glisse une erreur; un témoignage est faux, quand le témoin me trompe.

Il convient donc, avant d'adhérer au témoignage, de nous interroger, en toute honnêteté. Le témoin, dans sa personne, dans les actions qu'il pose, dans son comportement est-il crédible? En d'autres termes, le témoin doit présenter ses titres de crédibilité. Pour ma part, j'ai le devoir de m'interroger: dois-je ou puis-je croire au témoignage qui m'est proposé? La crédulité est une précipitation dans l'adhésion qui offense la raison.

L'enquête, ayant examiné ce que l'on sait de la personne du témoin et de ses œuvres, aboutit à la question: les éléments d'information et de connaissance recueillis sont-ils suffisants aux yeux de la raison? Est-il raisonnable de croire?

Crédibilité

8. Ce qui précède vaut de tout témoignage, génériquement. Mais dans le cas d'une révélation qui porte sur des réalités divines, intervient une nouvelle considération, qui est essentielle.

Dès lors qu'il s'agit d'un témoignage purement humain, je peux, par la pensée, me transporter à la place du témoin: ce qu'il a vu, j'aurais pu moi-même le voir ou une autre personne l'aurait pu.

Dans le cas de révélation du mystère, qui de soi m'est inaccessible, seul le Fils unique, parce qu'il est dans le sein du Père, peut me le révéler. Cela signifie que Lui-même, dans ce qui constitue son identité, est enveloppé dans le mystère. Cela signifie encore non seulement qu'il serait raisonnable, comme dans le cas du témoignage portant sur les choses purement humaines, d'y accorder foi, parce qu'il a une certaine densité et plausibilité et

parce qu'il pourrait, de droit, être vérifié par d'autres voies. Ici le témoignage porte sur des « choses cachées », surnaturelles, de sorte que la question devient : est-il *raisonnable* de croire des mystères *supraraisonnables* ?

La question de la crédibilité a une portée existentielle, puisqu'elle interpelle sur le sens de la destinée jusque dans sa dimension d'éternité. Il y va de tout moi-même. Ayant examiné les titres de crédibilité, l'esprit n'en mesure que mieux la transcendance du mystère. Saint Paul parle de folie (cf. I Co 1, 17 sv.) – la folie des initiatives de l'amour divin. Pascal a admirablement souligné ce paradoxe : à regarder à la nature de la grâce divine qui pousse à croire, notre religion est folie ; à regarder aux signes par lesquels elle montre son origine divine, elle est sagesse (cf. Br., 587). La preuve est humaine, la foi est un don de Dieu.

Ici se situerait la considération de la distinction introduite par certains exégètes entre le Jésus de l'histoire et le Jésus de la foi, distinction que d'aucuns ont poussée jusqu'à la rupture et à l'opposition. La signification et les limites de cette distinction sont discutées dans le beau livre de Joseph Ratzinger/Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, 2007.

Contentons-nous d'indiquer que le problème est d'ordre épistémologique. Le type de question que l'on pose à l'histoire ou au texte est déterminant pour la réponse que l'on recevra. Il n'y a là aucun subjectivisme, mais la conscience que la question dépend d'un point de vue et n'est donc pas exhaustive et aussi de la prise en compte de ce que Bultmann a appelé la précompréhension.

Le penser théologique

9. La crédibilité signifie les titres que présente le message révélé en vue d'être jugé acceptable par la raison. La foi, qui est un don de Dieu, ouvre à l'intelligence du mystère. C'est pourquoi le Nouveau Testament, quand il parle de témoignage, mentionne le rôle décisif que joue le témoignage de l'Esprit Saint, fondement de la certitude et illuminateur. La foi donne à connaître, elle est entrée dans le mystère. C'est ce que dit Jésus à Philippe : *Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire : Montre-nous le Père ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ?* (Jn 14, 9-10).

Le rapprochement entre voir et croire est saisissant. La foi, dans son obscurité, est une connaissance. Loin d'exiger la mise à l'écart de la raison, la foi est pour elle à l'origine d'une vitalité nouvelle. C'est ce qu'exprime la célèbre formule d'Augustin : *fides quaerens intellectum*. Le mystère ne dépayse pas radicalement la raison. Il est surintelligibilité, excès de lumière au regard de ses capacités naturelles.

La raison, réfléchissant sur elle-même, sait qu'elle n'est pas à elle-même son propre fondement mais qu'elle participe à une raison supérieure, qui est raison dans la plénitude du sens, – la raison divine. Elle découvre simultanément ses

propres limites et aussi un élan, un désir, qui la porte à rejoindre son principe. En vertu de cette parenté originelle et de l'aspiration qui lui est connaturelle, quand vient à elle la révélation du *logos* divin, elle se trouve stimulée; c'est pour elle comme un nouvel éveil. D'où la seconde formule d'Augustin, complémentaire de celle que nous avons citée: *intellectus quaerens fidem*.

La théologie correspond ainsi à une exigence naturelle de l'intelligence croyante. Elle s'efforce de pénétrer, avec les instruments conceptuels dont elle dispose, dans l'intelligibilité du mystère, d'en découvrir les harmonies cachées, d'éclairer de sa lumière supérieure et d'unifier sa connaissance du monde, de l'homme et de son histoire.

Ainsi la raison intervient doublement relativement à la foi. Son concours est requis à l'étape de la préparation: c'est le jugement de crédibilité; la vie de la raison est stimulée directement par la foi elle-même, attirée par la lumière du mystère: tel est l'*intellectus fidei*, le penser théologique.

Vérité

10. Celui qui croit donne son assentiment à Dieu qui introduit dans son mystère par la révélation, il donne son assentiment à Celui qui est la vérité première.

La foi n'est pas un sentiment d'ordre subjectif; elle est accueil de la vérité première et fondatrice.

La vérité s'entend d'abord du rapport d'adéquation entre la réalité et la conception que je me fais d'elle, puisque connaître est devenir intentionnellement la chose.

La connaissance est accomplie quand, percevant par l'intelligence la réalité, je connais simultanément la vérité de ce que j'affirme d'elle, c'est-à-dire l'adéquation de mon jugement avec la réalité connue. Telle est la signification de la définition de la vérité, comme adéquation de la chose et de l'intelligence, *adaequatio rei et intellectus*.

Il existe donc une parenté constitutive entre l'intelligence et la réalité. Si la destinée de l'intelligence et la fin de son activité est de connaître la réalité, cela suppose que celle-ci réponde à son attente. L'être est intelligible.

Adéquation signifie conformité et ce à quoi l'on se conforme a raison de mesure. La connaissance est vraie quand elle correspond à la réalité, en laquelle elle trouve sa mesure. Notre intelligence est dans la vérité quand elle se laisse mesurer par les choses, appréhendées à des degrés divers d'amplitude et de profondeur. La saisie d'un seul aspect est vraie, pour autant que se vérifie cette conformité mesurante.

Si les choses sont capables d'exercer cette fonction de mesure à tel point que l'intelligence qui connaît devient intentionnellement la chose connue, c'est parce que, comme nous l'avons vu, l'être est intelligible.

La lumière de l'être

11. Nous touchons ici au second sens de la vérité, qui est d'ailleurs pré-supposé par le premier. La vérité désigne maintenant l'être lui-même en tant qu'il fait face à l'intelligence comme la mesure à laquelle elle se conforme.

C'est pourquoi les choses, comme elles ne tiennent pas leur être d'elles-mêmes, reçoivent l'intelligibilité, laquelle fait un avec leur être, de la source de toute intelligibilité.

Elles reçoivent de l'intelligence divine qui les conçoit et qui les crée, leur configuration intelligible. Comme leur être est participé, ainsi leur intelligibilité est participée. Si donc les choses mesurent notre intelligence, c'est parce qu'elles-mêmes, dans ce qu'elles sont, sont mesurées par Celui qui, étant l'intelligence première, est source de toute intelligibilité.

En Dieu, il y a identité de l'être et de l'intelligence. Il est lui-même la vérité et la source de toute vérité. En recevant de Lui leur être, les autres êtres participent, selon le degré de chacun, à sa vérité, ils sont eux-mêmes intelligibles, aptes à être connus par les intelligences créées. Notre intelligence atteint la perfection de son acte quand elle réalise son adéquation aux êtres connus qui sont pour elle sa mesure. Mais ces êtres ne sont mesure que parce qu'eux-mêmes sont mesurés par l'intelligence créatrice.

La foi

12. Avec la révélation, Dieu communique directement aux créatures raisonnables la vérité qu'Il est Lui-même. Pour se dire lui-même, par les prophètes et par le Fils, il se sert de notre langage humain, mais il ne passe pas par la médiation des choses créées qui nous permettent de le connaître comme leur Cause première.

La foi est accueil de la parole de Dieu, assentiment donné au témoignage direct de la Vérité première et principielle qui nous introduit dans son mystère.

En tant qu'il est le Fils de Dieu, le Christ qui par son humanité est le chemin, peut dire de Lui-même : *Je suis... la vérité et la vie* (cf. Jn 14, 6). Et au chapitre 17, 3, nous lisons : *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et Celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.*

II

13. « La plus grande des vérités chrétiennes, écrira Pascal, est l'amour de la vérité. » C'est là une affirmation exaltante et redoutable.

Redoutable quand on pense à l'usage politique qui peut en être fait et dont il a été fait, ainsi qu'à des attitudes d'intolérance et de fanatisme auxquelles elle peut servir de prétexte. La possibilité de telles déviations qui a souvent

servi d'argument à une position relativiste, invite à poser une question de portée anthropologique. L'homme est-il compréhensible sans une relation constitutive à l'Absolu? Les plus hautes aspirations comme les plus folles aventures ont dans une telle relation leur explication. À l'inverse, quel sens proprement humain conserve une existence enfermée dans le relatif? Quand nous faisons appel à la dignité humaine, nous affirmons la transcendance de la personne par rapport à l'univers qui l'entoure. Cette transcendance à son tour a ses racines dans l'Absolu transcendant.

Révélation et pensée philosophique

14. Le phénomène majeur que fut la rencontre du christianisme et de la culture gréco-romaine a une portée exemplaire. S'agit-il de déterminer la finalité ultime de l'existence, l'opposition entre sagesse chrétienne et sagesse païenne affirmée par saint Paul n'est pas mise en doute. Mais simultanément, tout compromis avec l'idolâtrie étant exclu, domine une attitude de sympathie, prompte à accueillir chaque germe de vérité, y reconnaissant une pierre d'attente en vue de la rencontre avec la plénitude de la vérité. La théologie chrétienne, pour sa part, puisera dans les ressources d'une pensée philosophique ayant atteint un haut niveau de perfection, pour procéder à ses propres développements.

Il y a là une attitude qui ne dépend pas des contingences, mais qui s'appuie sur la conviction que la grâce ne détruit pas la nature, mais la conduit à son accomplissement. C'est, en effet, le même Dieu qui est à la source de la raison naturelle, laquelle chemine par ses propres voies et méthodes, et à la source de la révélation. De droit, il ne saurait y avoir opposition ou conflit entre vérité naturelle et vérité révélée.

À ce principe l'histoire semble apporter plus d'un démenti. Pour ainsi dire dans chaque cas, on constate le non-respect d'une règle de nature épistémologique, la règle précisément du respect de la démarche propre à chaque discipline du savoir, dans la conscience de la spécificité et des limites de son champ de compétence.

La vérité révélée apporte la lumière la plus haute et la plus compréhensive. Elle est principe d'une unité d'ordre sapientiel. Or celle-ci dit harmonie, équilibre, intégration, respect des différences et des articulations; elle ne saurait donc se substituer aux formes de savoir qu'elle unifie en reconnaissant leur particularité.

Le théologien qui se réfère directement à la révélation manque à sa mission s'il intervient avec précipitation ou s'il prétend imposer des conclusions en ignorant les médiations.

Il se peut qu'un long labeur de recherche et de confrontation soit nécessaire avant que l'on entrevoie l'accord et la synthèse.

C'est pourquoi il me semble que, fondamentalement, le problème trouve sa réponse au niveau de l'épistémologie.

Vérité et violence

15. Avec le fanatisme, nous touchons la question du rapport entre vérité et violence. Le recours à la violence constitue-t-il un moyen légitime de défendre la vérité ?

Quand le Pape Jean-Paul II a invité les chrétiens à demander pardon pour des fautes qui, au cours de l'histoire de l'Église, ont constitué, au lieu du témoignage attendu, des contre-témoignages et des scandales, il était guidé par une conviction, qui est celle de l'Église et qui concerne sa dimension historique : le temps nous est donné, non seulement pour que nous progressions personnellement vers la sainteté. Mais aussi pour que le style et les mœurs de la communauté chrétienne comme telle soient toujours plus conformes aux exigences de l'Évangile. Ce qui n'est possible que parce que nous est donnée la capacité de la conversion et de la « purification de la mémoire¹ ».

Ceci posé, un principe, toujours plus fermement affirmé, éclaire la question : la liberté de l'acte de foi. C'est librement, après avoir loyalement examiné les titres de crédibilité et sous la motion spirituelle de la grâce qui jamais ne violente la conscience, que je donne mon assentiment à la Vérité première. L'engagement personnel fait partie de l'acte de foi, de sorte qu'une adhésion extorquée par la force ou obtenue au prix de menaces, de pressions psychologiques ou de corruption n'est pas une adhésion de foi.

Un second principe intervient, le principe de la distinction évangélique entre les choses de Dieu et les choses de César (cf. Mt 22, 21). Ce principe ne signifie pas que les affaires de la cité temporelle soient soustraites à la régulation de la loi morale objective, comme s'il ouvrait la porte à l'amoralisme politique. Il témoigne de la nature de la loi évangélique comme loi du Royaume de Dieu, distinct de la cité humaine. En d'autres termes, la destinée humaine ne trouve pas son ultime accomplissement dans le temps, elle est transhistorique, elle trouve son achèvement dans l'éternité. Le chrétien est ainsi membre de deux cités. Les exigences de la cité de Dieu, bien qu'elles ne soient pas sans effets, par mode d'inspiration, sur la gestion des choses humaines, sont transcendantes par rapport à celles de la cité politique. Elles sont condensées dans cette charte qu'est le *Sermon sur la montagne*. Mieux sera perçue la distinction essentielle, qui n'est ni opposition ni séparation, des deux ordres, et mieux on prendra conscience du fait que les affaires qui

1. Voir mon petit livre *Mémoire et repentance. Pourquoi l'Église demande pardon*, Ed. Parole et Silence, 1998.

concernent la communauté chrétienne comme telle doivent être conduites selon une voie et un style qu'on ne saurait identifier à des méthodes qui ont leur légitimité au niveau des sociétés temporelles.

Défense de la vérité

16. Ceci dit, il reste que la vérité doit être défendue contre toutes les formes de mensonge et de tromperie et, également, contre les erreurs. Il est légitime que ceux qui ne disposent pas des ressources du savoir et de la culture soient protégés contre les discours spécieux. Les États totalitaires modernes nous ont fait prendre conscience de l'ampleur de la domination idéologique. Les diverses formes de monopole, de publicité et de propagande caractéristiques des médias montrent que les sociétés démocratiques elles-mêmes ne sont pas totalement à l'abri des pressions exercées sur les esprits.

On le voit, la question porte essentiellement sur la moralité des moyens et sur leur conformité avec l'essence du message chrétien.

Le Concile Vatican II a énoncé le principe libérateur qui doit guider la conduite dans la défense de la vérité. Parlant de la conscience, la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse affirme: « La vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance » (n.1).

La confiance dans la force de la vérité est une marque éminente de la foi. Cette force, elle a trouvé son expression la plus éloquente dans le témoignage des martyrs et de tous ceux qui n'ont pas faibli devant les persécutions totalitaires. C'est d'eux plus que de leurs bourreaux, dont se souvient l'histoire.

✠ Georges Card. COTTIER, OP

Des désirs humains des philosophes à l'existence de l'Église

La recherche séculaire des philosophes a mis en évidence la dynamique de la connaissance et de l'amour humains. Leur terme est vraiment infini. Ce désir d'infini est tellement typique que le supprimer signifierait supprimer l'humanité comme telle. Et ce désir est tourné vers Dieu. Si certains philosophes préchrétiens ont reconnu cette caractéristique de l'humanité, ils ont aussi reconnu la difficulté pratique d'y répondre.

La dynamique des actes humains selon Platon et Aristote

Il est impossible de ne pas agir. Qui voudrait arrêter de faire quoi que ce soit ne pourrait pas survivre. Parmi les actes humains, deux ont une signification particulière : savoir et aimer. Platon et Aristote ont analysé la signification des actes humains d'une manière qui montre leur relation avec Dieu, sur la base de certaines dimensions communes de la vie humaine.

Dans son *Banquet*, Platon médite sur l'amour comme recherche de beauté, selon une échelle de beautés plus ou moins parfaites. L'idéal serait de trouver une beauté parfaite et durable, ce qui ne va pas sans quelque difficulté :

Quand on s'est élevé des choses sensibles par un amour bien entendu des jeunes gens jusqu'à cette beauté et qu'on commence à l'apercevoir, on est bien près de toucher au but ; car la vraie voie de l'amour, qu'on s'y engage de soi-même ou qu'on s'y laisse conduire, c'est de partir des beautés sensibles et de monter sans cesse vers cette beauté surnaturelle en passant comme par échelons d'un beau corps à deux, de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions, puis des belles actions aux belles sciences, pour aboutir des sciences à cette science qui n'est autre chose que la science de la beauté absolue et pour connaître enfin le beau tel qu'il est en soi. Si la vie vaut jamais la peine d'être vécue, cher Socrate, dit l'étrangère de Mantinée, c'est à ce moment où l'homme contemple la beauté en soi. Si tu la vois jamais, que te sembleront auprès d'elle l'or, la parure, les beaux enfants et les jeunes gens dont la vue te trouble aujourd'hui, toi et bien d'autres, à ce point que, pour voir vos bien-aimés et vivre avec eux sans les quitter, si c'était possible, vous consentiriez à vous priver de boire et de manger, sans autre désir que de les regarder et de rester à leurs côtés ? Songe donc, ajouta-t-elle, quel bonheur ce serait pour un homme s'il pouvait voir le beau lui-même, simple, pur, sans mélange, et contempler, au lieu d'une beauté chargée de chairs, de couleurs et de cent autres superfluités périssables, la beauté divine elle-même sous sa forme unique. Penses-tu que ce soit une vie banale que celle d'un homme qui, élevant

ses regards là-haut, contemple la beauté avec l'organe approprié et vit dans son commerce? Ne crois-tu pas, ajouta-t-elle, qu'en voyant ainsi le beau avec l'organe par lequel il est visible, il sera le seul qui puisse engendrer non des fantômes de vertu, puisqu'il ne s'attache pas à un fantôme, mais des vertus véritables, puisqu'il saisit la vérité? Or c'est à celui qui enfante et nourrit la vertu véritable qu'il appartient d'être chéri des dieux et, si jamais homme devient immortel, de le devenir lui aussi¹.

Ainsi, sur la base de l'une des expériences les plus communes et les plus profondes de la vie humaine, Platon montre un désir infini dont la satisfaction impliquerait toutefois de surmonter un problème de base: la mort.

Après Platon, Aristote commence son *Éthique à Nicomaque*, comme il convient à un traité de morale, par une réflexion sur les actes humains, qui sont accomplis en vue d'une fin. Comme Platon méditant sur l'amour, Aristote s'intéresse à une réalité fondamentale de la vie humaine: nous ne pouvons pas ne pas agir, et nos actions ont un but. Pour que différentes actions soient reliées les unes aux autres, elles doivent être organisées en une certaine hiérarchie. Par exemple, nous travaillons pour gagner de l'argent, pour pouvoir manger, pour pouvoir vivre. Si quelque chose est voulu pour lui-même et non en vue d'autre chose, alors cela peut donner une orientation à toute notre vie:

Tout art, toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce vers quoi toutes choses tendent. (...) Si donc il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons pour elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait inutile et vain), il est clair que cette fin ne saurait être que le Souverain Bien. N'est-il pas vrai dès lors que pour la conduite de la vie, la connaissance de ce bien est d'un grand poids, et que, semblables à des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrions plus aisément atteindre le but qui convient? S'il en est ainsi, nous devons essayer d'embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière, ou de quelle potentialité il relève².

Après cette introduction générale aux actes humains, Aristote suggère une certaine identification du bien suprême et du bonheur:

1. PLATON, *Le banquet*, 211d-212a, traduction: PLATON, *Le banquet, Phèdre*, Traduction, notices et notes par Émile Chambéry, Garnier-Flammarion, Paris, 1992 (première édition 1964), p. 81-82.

2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I.1, 1094a, traduction: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Nouvelle traduction, avec introduction, notes et index par J. Tricot, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, Paris, 1990 (7), p. 31-34.

Si les activités sont les unes nécessaires et désirables en vue d'autre chose, et les autres désirables en elles-mêmes, il est clair qu'on doit mettre le bonheur au nombre des activités désirables en elles-mêmes et non de celles qui ne sont désirables qu'en vue d'autre chose : car le bonheur n'a besoin de rien et se suffit pleinement à lui-même. Or sont désirables en elles-mêmes les activités qui ne recherchent rien en dehors de leur pur exercice³.

Il identifie alors le bonheur avec la contemplation. Le terme « contemplation » ne devrait pas être exclusivement assimilé à une activité monastique ou mystique (bien que ce soit là un sens possible, dans un autre contexte). Le sens général du terme indique une vision de la vérité, qui est le but même de l'intelligence humaine. Mais l'identification de ce but entraîne pour Aristote – comme pour Platon – une confrontation au problème de la mort :

Nous pensons encore que du plaisir doit être mélangé au bonheur ; or l'activité selon la sagesse est, tout le monde le reconnaît, la plus plaisante des activités conformes à la vertu ; de toute façon, on admet que la philosophie renferme de merveilleux plaisirs sous le rapport de la pureté et de la stabilité, et il est normal que la joie de connaître soit une occupation plus agréable que la poursuite du savoir. De plus, ce qu'on appelle la pleine suffisance appartiendra au plus haut point à l'activité de contemplation (...) Et cette activité paraîtra la seule à être aimée pour elle-même : elle ne produit, en effet, rien en dehors de l'acte même de contempler, alors que des activités pratiques nous retirons un avantage plus ou moins considérable à part de l'action elle-même. (...) Si (...) l'activité de l'intellect, activité contemplative, paraît bien à la fois l'emporter sous le rapport du sérieux et n'aspirer à aucune autre fin qu'elle-même, et posséder un plaisir achevé qui lui est propre (et qui accroît au surplus son activité) ; si enfin la pleine suffisance, la vie de loisir, l'absence de fatigue (dans les limites de l'humaine nature), et tous les autres caractères qu'on attribue à l'homme jouissant de la félicité, sont les manifestations rattachées à cette activité : il en résulte que c'est cette dernière qui sera le parfait bonheur de l'homme, – quand elle est prolongée pendant une vie complète, puisque aucun des éléments du bonheur ne doit être inachevé. Mais une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous. Et autant cet élément est supérieur au composé humain, autant son activité est elle-même supérieure à celle de l'autre sorte de vertu. Si donc l'intellect est quelque chose de divin par comparaison avec l'homme, la vie selon l'intellect est également divine comparée à la vie humaine. Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines,

3. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, X.6, 1176b, p. 505.

et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste. On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la meilleure. Il serait alors étrange que l'homme accordât la préférence non pas à la vie qui lui est propre, mais à la vie de quelque chose autre que lui. Et ce que nous avons dit plus haut s'appliquera également ici: ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse⁴.

Aristote nous indique donc que les actions humaines demandent une coordination. Nous avons besoin dans notre vie d'un principe architectonique: comme il est impossible de bâtir une maison si tous les ouvriers travaillent indépendamment du projet d'ensemble, il est impossible de mener une vie un tant soit peu efficace sans principe organisateur. Aristote identifie ce principe sous-jacent de toutes les actions humaines avec le bonheur. Et le bonheur humain doit convenir à un animal rationnel: il implique la connaissance de la vérité, c'est-à-dire un acte de contemplation.

Platon et Aristote montrent que la vie humaine dans ses caractéristiques les plus fondamentales – la recherche d'amour et de connaissance – n'accepte en fait pas de s'arrêter avant d'avoir atteint une satisfaction infinie. La mort manifeste le contraste entre un désir infini et des capacités finies.

Thomas d'Aquin

C'est en chrétien que S. Thomas d'Aquin lit les philosophes antiques. Il voit la profondeur de leurs questions et de leurs réponses, et il ajoute des questions qui viennent de sa foi.

Suivant strictement Aristote, Thomas affirme que nous avons besoin d'une fin ultime pour organiser nos actions:

S'il n'y avait pas de fin dernière, on ne désirerait rien; aucune action n'arriverait à son terme, et l'intention de l'agent ne pourrait se reposer. Si d'autre part il n'y avait pas de premier terme dans ce qui conduit à la fin, personne ne commencerait d'agir, et le conseil ne pourrait arriver à une conclusion, mais devrait continuer sans fin⁵.

La fin ultime n'est pas *ad libitum*: bien que nous puissions opérer des choix entre différentes fins partielles (ou moyens), nous ne pouvons pas

4. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, X.7, 1177a-1178a, p. 509-514.

5. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia IIae, q.1, a.4.

vouloir être heureux, parce que nous ne pouvons décider de ne pas être humains :

De même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté adhère nécessairement à la fin dernière, qui est le bonheur⁶.

Et la fin dernière, sans laquelle le cœur humain ne peut trouver la paix, ne peut être autre que Dieu. Pour montrer cela, S. Thomas analyse la dynamique de la connaissance humaine (qui trouve d'ailleurs une excellente illustration dans le développement des sciences contemporaines) :

La béatitude ultime et parfaite ne peut être que dans la vision de l'essence divine. Pour le prouver, il faut considérer deux choses. La première est que l'homme ne saurait être parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher. La seconde est que la perfection d'une faculté doit être appréciée d'après la nature de son objet. Or « l'objet de l'intelligence est 'ce qu'est' la chose, son essence », dit Aristote. D'où il résulte que la perfection de l'intellect se mesure à sa connaissance de l'essence d'une chose. Donc, si un intellect connaît dans son essence un certain effet, mais de telle sorte que par cet effet il ne puisse parvenir à la connaissance de la cause dans son essence même et savoir d'elle « ce qu'elle est », on ne peut pas dire que cet intellect atteigne purement et simplement à l'essence de la cause, bien que, par l'effet envisagé, il sache de cette cause « qu'elle est ». Voilà pourquoi l'homme garde naturellement le désir, quand il connaît un effet et l'existence de sa cause, de savoir en outre, au sujet de cette cause, « ce qu'elle est ». Et c'est là un désir d'admiration ou d'étonnement qui provoque la recherche, comme dit Aristote au début de sa Métaphysique. Par exemple quelqu'un, voyant une éclipse de soleil, comprend qu'elle doit avoir une cause, et parce qu'il ignore ce qu'elle est, s'étonne, et son étonnement le pousse à chercher. Et son investigation n'aura pas de repos avant qu'il soit parvenu à connaître l'essence de cette cause. Donc, si l'intellect humain, connaissant l'essence d'un effet créé, ne connaît de Dieu rien d'autre que son existence, il n'est pas assez parfait pour atteindre véritablement à la cause première ; mais il garde le désir naturel de découvrir cette cause. Aussi n'est-il pas encore parfaitement heureux. Il est donc requis pour la parfaite béatitude que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première. Et ainsi il possédera la perfection en s'unissant à Dieu comme à son objet, en qui seul consiste la béatitude⁷.

Connaître la fin ultime a une importance capitale pour toutes les actions humaines. Aussi longtemps que nous ne la connaissons pas, nous pouvons faire différentes sortes d'erreurs, c'est-à-dire remplacer la fin ultime par des fins partielles (ce qui est une sorte d'idolâtrie), ou choisir des moyens inadaptés

6. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, q.82, a.1.

7. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia IIae, q.3, a.8.

à l'obtention de la fin, ou encore simplement refuser que Dieu soit notre fin ultime. Seule la vision de Dieu peut éviter ces erreurs ou refus :

Il y a des biens particuliers qui n'ont pas de relation nécessaire au bonheur, parce qu'on peut être heureux sans eux. À de tels biens la volonté n'adhère pas de façon nécessaire. Mais il y a d'autres biens qui impliquent cette relation ; ce sont ceux par lesquels l'homme adhère à Dieu, en qui seul se trouve la vraie béatitude. Toutefois, avant que cette connexion soit démontrée nécessaire par la certitude que donne la vision divine, la volonté n'adhère nécessairement ni à Dieu ni aux biens qui s'y rapportent. Mais la volonté de celui qui voit Dieu dans son essence adhère nécessairement à Dieu, de la même manière que maintenant nous voulons nécessairement être heureux⁸.

Si c'est là que se trouve notre accomplissement, comment pouvons-nous y parvenir ?

Le désir humain : conclusion provisoire

Les êtres humains, naturellement, agissent. Ce n'est pas seulement pour eux une condition de survie, mais aussi l'expression de différents désirs : nous agissons parce que nous désirons obtenir quelque chose, et tous les désirs partiels sont en quelque sorte unifiés par le désir profond du bonheur. Étant donné ce que nous sommes, le bonheur humain implique une satisfaction de savoir et d'amour. Toute l'histoire humaine (à travers les différentes cultures), et encore la société contemporaine, montrent que ces désirs ne sont jamais totalement satisfaits. Que nous le sachions ou non, même dans nos erreurs, nous recherchons ce bonheur qui, étant infini, ne pourrait être satisfait que par un être infini, non limité par la mort. Mais comment va-t-il se produire ?

Il y a ici deux possibilités : 1. Nous essayons de nous contenter d'un accomplissement imparfait, 2. Dieu nous aide.

Il serait irrationnel d'exclure la possibilité même d'une intervention divine. Voyons donc ce que pourrait être une telle intervention.

La révélation : Pourquoi Dieu ne voudrait-il pas que nous le connaissions ?

Notre désir infini, en tant que partie de notre nature, vient du Créateur. Si un tel désir ne conduit qu'à la frustration, Dieu pourrait avoir créé la nature humaine – son image – par erreur. S. Thomas refuse une telle possibilité :

Si on avance à l'infini dans le désir des fins, de sorte qu'une fin soit toujours désirée en vue d'une autre, à l'infini, on ne pourra jamais parvenir à ce que

8. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, q.82, a.2.

l'homme obtienne les fins désirées. Mais la fin des désirs serait alors inutile et vaine. Mais ce désir est naturel : or il a déjà été dit que ce que toutes choses désirent naturellement est bon. Mais il s'ensuivrait que le désir naturel serait vide et vain. Mais cela est impossible, puisque le désir naturel n'est rien d'autre qu'une inclination inhérente aux choses en raison de l'ordre imposé par le premier moteur, et qui ne peut être inutile ; il est donc impossible que l'on procède à l'infini dans les fins⁹.

Afin que la créature humaine ne soit pas absurde, Dieu nous offre un chemin vers lui :

L'intelligence humaine, qui, tout naturellement, puise sa connaissance dans le sensible, ne saurait par ses seules forces atteindre à l'intuition de la substance divine en elle-même : de par son élévation, en effet, cette substance est sans proportion aucune avec les êtres sensibles, ni même avec aucun des autres êtres. Mais, étant donné que le bien parfait de l'homme est de connaître Dieu, afin qu'une si noble créature ne semble pas exister purement en vain – puisqu'elle ne pourrait atteindre sa fin – une voie est donnée à l'homme pour qu'il puisse accéder à la connaissance de Dieu¹⁰.

Pour S. Thomas, Dieu se révèle « *ex superabundanti bonitate*¹¹ » (à cause de sa surabondante bonté). Le Concile Vatican II dit qu'« *il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même*¹². » Dire que Dieu se révèle lui-même en raison de sa bonté souligne à la fois l'aide que nous recevons et la liberté divine. Le pape Pie XII va plus loin. Il insiste d'abord sur la difficulté de notre connaissance de Dieu, parce que Dieu est infiniment au-dessus de nous-mêmes et parce que la conversion peut nous effrayer :

Bien que, pour le dire simplement, la raison humaine puisse réellement, par ses forces et sa lumière naturelle, arriver à une connaissance vraie et certaine du Dieu unique et personnel, qui protège et gouverne le monde par sa Providence, ainsi que d'une loi naturelle mise par le Créateur dans nos âmes, il y a cependant bien des obstacles empêchant cette même raison d'user efficacement et avec fruit de cette capacité native. Car ce qui a trait à Dieu et qui concerne les relations qui existent entre Dieu et l'homme, sont des vérités qui dépassent absolument l'ordre des choses sensibles ; et lorsqu'elles doivent s'appliquer à la conduite de la vie et lui donner forme, elles exigent qu'on se donne et qu'on se renonce. L'esprit humain cependant, pour acquérir de semblables vérités, souffre difficulté du fait de l'impulsion des sens et de l'imagination, ainsi que des mauvais désirs nés du péché originel. De là vient que

9. THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri Ethicorum*, Livre 1, lectio 2.

10. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, Livre IV, chapitre 1.

11. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, Livre IV, chapitre 1.

12. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la révélation divine, *Dei Verbum* (18 novembre 1965), § 2.

dans ces matières les hommes se persuadent facilement de la fausseté ou du moins du caractère douteux de ce dont ils ne veulent pas que cela soit vrai¹³.

Le pape en déduit une certaine obligation morale du côté de Dieu :

C'est pourquoi il faut dire que la « Révélation » divine est moralement nécessaire pour ce qui en matière de religion et de mœurs de soi n'est pas inaccessible à la raison, puisse être dans l'état actuel du genre humain, connu de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur¹⁴.

Parler d'une nécessité morale du côté de Dieu est très fort. « Morale » ne doit pas être oublié : Dieu n'est pas strictement obligé de nous aider. Une telle « nécessité » dépend d'une action divine précédente, et totalement libre, à savoir la création d'un être à l'image de Dieu, qui ne peut être totalement lui-même lorsqu'il est loin de Celui dont il est l'image.

Même si l'on admet au moins la probabilité d'une révélation divine, qu'est-ce que cela dit à propos de l'Église ? La révélation divine implique-t-elle une communauté structurée ? Implique-t-elle *une* communauté ?

Le but de la révélation : Dieu invite à sa communion

Afin de comprendre les moyens utilisés pour la révélation divine et pour sa transmission, on doit voir ce qu'est le but de la révélation. Si elle visait seulement à nous donner certaines informations à propos de Dieu, il pourrait être suffisant de donner des bribes d'information à différents groupes. On pourrait ensuite rassembler les pièces du puzzle pour obtenir une image complète. Mais le but de la révélation est bien plus élevé.

Trois textes du Nouveau Testament montrent comment la révélation en Jésus-Christ est infiniment plus élevée que toute autre connaissance de Dieu, et réalise infiniment plus qu'une bonne vie humaine :

Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut. Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes (...) Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli. Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, lui qui ne fut engendré ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu¹⁵.

Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer

13. PIE XII, Encyclique *Humani Generis*, 12 août 1950, Denzinger 3875.

14. PIE XII, Encyclique *Humani Generis*, 12 août 1950, Denzinger 3876.

15. Jn 1,1-4.11-13.

l'adoption filiale. Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, Père! Aussi n'es-tu plus esclave mais fils; fils, et donc héritier de par Dieu¹⁶.

Siméon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus Christ, à ceux qui ont reçu par la justice de notre Dieu et Sauveur Jésus Christ une foi d'un aussi grand prix que la nôtre, à vous grâce et paix en abondance, par la connaissance de notre Seigneur! Car sa divine puissance nous a donné tout ce qui concerne la vie et la piété: elle nous a fait connaître Celui qui nous a appelés par sa propre gloire et vertu. Par elles, les précieuses, les plus grandes promesses nous ont été données, afin que vous deveniez ainsi participants de la divine nature, vous étant arrachés à la corruption qui est dans le monde, dans la convoitise¹⁷.

Ces textes, que l'Église offre comme lectures durant le temps de Noël¹⁸, montrent que l'effet de l'incarnation du Fils de Dieu – en d'autres termes: de la révélation divine – est de nous offrir la possibilité de prendre part à la vie divine. Nous pouvons devenir fils de Dieu, et les enfants ont la même vie que leurs parents. La Constitution sur la révélation de Vatican II résume cet enseignement biblique:

Il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même et de faire connaître le mystère de sa volonté: par le Christ, Verbe fait chair, les hommes ont, dans le Saint Esprit, accès auprès du Père, et deviennent participants de la nature divine¹⁹.

On pourrait être surpris d'entendre que les baptisés reçoivent la vie divine, car la vie des chrétiens ne semble pas surhumaine, et suggère même des doutes quant à la valeur de leur foi²⁰. La manière dont nous recevons la vie divine en ce monde est réelle, mais cachée. Nous ne sommes pas encore

16. Gal 4,4-7.

17. II P 1,1-4.

18. Aux messes de rite romain.

19. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la révélation divine, *Dei Verbum*, § 2.

20. Cf. John HICK, *The Rainbow of Faiths*, Critical dialogues on religious pluralism, SCM, London, 1995, p. 15-16: « Si notre théologie chrétienne traditionnelle nous dit que Jésus de Nazareth était Dieu (...) Si notre théologie chrétienne traditionnelle est vraie, nous pourrions certainement nous attendre à ce que des fruits soient plus pleinement présents chez les chrétiens que chez les non-chrétiens, en général. (...) Mais j'ai suggéré que, pour autant que nous puissions le dire, ces fruits visibles ne se retrouvent pas plus abondamment parmi les chrétiens que parmi les juifs, musulmans, hindous, bouddhistes, sikhs, taoïstes, bahais etc. » (ma traduction). Cf. aussi CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes* (7 décembre 1965), § 19: « L'athéisme, considéré dans son ensemble, ne trouve pas son origine en lui-même; il la trouve en diverses causes, parmi lesquelles il faut compter une réaction critique en face des religions et spécialement, en certaines régions, en face de la religion chrétienne. »

dans la vision béatifique, c'est-à-dire dans cette vision de Dieu qui remplit de bonheur :

Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes ! Si le monde ne nous connaît pas, c'est qu'il ne l'a pas connu. Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. Quiconque a cette espérance en lui se rend pur comme celui-là est pur²¹.

Notre tâche en ce monde, comme fils adoptifs de Dieu, est de le remercier de son amour et de nous préparer à le voir. Cette attitude se résume dans l'amour qui manifeste notre réponse à l'amour divin et notre participation à celui-ci :

Nous savons, nous, que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. Quiconque hait son frère est un homicide ; or vous savez qu'aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui. À ceci nous avons connu l'Amour : celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. Si quelqu'un, jouissant des biens de ce monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? Petits enfants, n'aimons ni de mots ni de langue, mais en actes et en vérité. À cela nous saurons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous apaiserons notre cœur, si notre cœur venait à nous condamner, car Dieu est plus grand que notre cœur, et il connaît tout²².

Si le but de la révélation est de nous faire partager la vie divine, cela ne peut venir que de Dieu, comme l'explique S. Thomas d'Aquin :

Le don de la grâce dépasse la perfection de toute nature créée, n'étant autre chose qu'une certaine participation de la nature divine qui transcende toute autre nature. C'est pourquoi il est impossible qu'une créature quelconque cause la grâce. Il est en effet nécessaire que Dieu seul déifie, communiquant en partage la nature divine sous forme d'une certaine participation²³.

La révélation divine vient évidemment de Dieu, par définition. Il est aussi évident que Dieu seul peut nous attirer au niveau de son infinité, par un don qui va infiniment au-delà des capacités de notre nature. On voit que révélation et salut sont simplement deux manières de regarder la même action divine. Dieu agit dans ce monde en nous aidant à le connaître, jusqu'à une vision qui est une participation à sa vie. Quiconque accepte la révélation divine, avec

21. I Jn 3,1-3.

22. I Jn 3,14-20.

23. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia IIae, q.112, a.1.

l'aide indispensable de la grâce, prend part au salut. Notre salut est « *le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de la révélation tout entière*²⁴. »

Il semble que l'objet de l'action salvifique du Christ soient les individus. Deux questions se posent dès lors : l'action divine aboutit-elle de quelque manière à l'Église, ou l'Église pourrait-elle prendre quelque part à l'action salvifique ? Je commence par le premier point : l'Église est la Communion avec Dieu, qui est le but de la révélation divine.

La communion réalisée par la Révélation/ par le salut est l'Église

Les communautés humaines se constituent généralement en raison de besoins communs, d'intérêts communs, de passions partagées... Les familles humaines sont constituées par une vie partagée. Le don de la vie divine à des êtres humains fait de ceux-ci une communauté avec Dieu et entre eux. Et la conscience du don reçu les pousse à inviter d'autres à partager ce don. C'est ce que dit Vatican II, citant la première Lettre de S. Jean :

Quand il écoute religieusement et proclame hardiment la parole de Dieu, le saint Concile obéit aux paroles de saint Jean : « Nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous est apparue : ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous soyez vous aussi en communion avec nous, et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (*I Jean* 1, 2-3)²⁵.

Une communion avec Dieu résulte de l'action divine dans le monde. Les développements dans la théologie de l'Église au cours des dernières décennies – à la fois dans la théologie catholique et dans le mouvement œcuménique – invitent à décrire l'Église comme une « communion ». Jean-Paul II estimait que cette nouvelle manière de parler était une clef pour l'ensemble des textes de Vatican II²⁶. Si la notion de communion peut désigner les relations à l'intérieur de l'Église (tout le Peuple de Dieu et le clergé, tous les évêques et l'évêque de Rome, les chrétiens de différentes confessions en communion totale ou partielle...), elle exprime avant tout la relation avec Dieu. L'action divine parmi les hommes crée une communion, qui est l'Église. La communion qu'est l'Église est le but et donc le résultat de la

24. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la révélation divine, *Dei Verbum*, § 2.

25. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la révélation divine, *Dei Verbum*, § 1. Cf. aussi § 2 : « *Par cette révélation, provenant de l'immensité de sa charité, Dieu, qui est invisible, s'adresse aux hommes comme à des amis, et converse avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion.* »

26. Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (17 avril 2003), § 34 : « *En 1985, l'Assemblée extraordinaire du Synode des Évêques a vu dans 'l'ecclésiologie de communion' l'idée centrale et fondamentale des documents du Concile Vatican II.* »

révélation. Si cela semble scandaleusement catholique, c'est pourtant aussi ce qu'écrivait Calvin dans son Catéchisme :

Q. Qu'est-ce que l'Église catholique ?

R. C'est la compagnie des fidèles, que Dieu a ordonnés et élus à la vie éternelle.

Q. Est-il nécessaire de croire cet article ?

R.- Oui, si nous ne voulons rendre la mort de Jésus-Christ infructueuse et tout ce qui en a été dit, inutile : car le fruit qui en procède, c'est l'Église²⁷.

Si ce texte présuppose une conception particulière de la prédestination, que l'Église catholique n'a jamais partagée et que nombre de protestants contemporains rejettent (mais mon propos n'est pas d'en traiter), il reste que le réformateur indique clairement l'Église comme le fruit de l'action du Christ. Et cela peut aussi être exprimé en termes de communion : la communion divine s'épanche en une communion divino-humaine. On peut aussi le dire en présentant l'Église comme le Corps du Christ.

Le Christ et son Corps

S. Paul parle de l'Église comme Corps du Christ, où différents membres sont unis par le Saint Esprit :

De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. Aussi bien le corps n'est-il pas un seul membre, mais plusieurs. Si le pied disait : « Parce que je ne suis pas la main, je ne suis pas du corps », il n'en serait pas moins du corps pour cela. Et si l'oreille disait : « Parce que je ne suis pas l'œil, je ne suis pas du corps », elle n'en serait pas moins du corps pour cela. Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? Si tout était oreille, où serait l'odorat ? Mais, de fait, Dieu a placé les membres, et chacun d'eux dans le corps, selon qu'il a voulu²⁸.

C'est à cause de l'union avec son Corps – l'Église – que le Christ peut demander à S. Paul, juste avant sa conversion : « Saul, pourquoi me persécutes-tu ? »²⁹ » et non pas : pourquoi *les* persécutes-tu (à savoir : les disciples) ?

27. *Le Catéchisme de l'Église de Genève*, Edition nouvelle en français moderne, 15e section, in : Jean CALVIN, *Le catéchisme de Genève*, En français moderne, suivi de La confession de foi des Églises Réformées de France et de La confession de foi des Églises Réformées wallones et flamandes des Pays-Bas, « Je sers », Paris, 1934, p. 43.

28. I Cor 12,12-18.

Vatican II explique que le Corps est constitué comme une nouvelle création, une nouvelle vie, construite en ce monde par le Saint Esprit qui répand le salut, c'est-à-dire la vie du Seigneur ressuscité. C'est ce qui se passe dans les sacrements :

Dans la nature humaine qu'il s'est unie, le Fils de Dieu, en remportant la victoire sur la mort par sa mort et sa résurrection, a racheté l'homme et l'a transformé pour en faire une nouvelle créature (cf. Gal. 6, 15; II Cor. 5, 17). Car en communiquant son Esprit, il a mystiquement établi ses frères, appelés d'entre toutes les nations, comme son propre corps. Dans ce corps la vie du Christ se diffuse en ceux qui croient et qui, par les sacrements, sont unis, d'une façon mystérieuse mais bien réelle, au Christ souffrant et glorifié. Par le baptême, en effet, nous sommes rendus conformes au Christ : « En effet, nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul corps » (I Cor. 12, 13). Par ce rite sacré, l'union à la mort et à la résurrection du Christ est à la fois représentée et effectuée : « par le baptême, en effet, nous avons été ensevelis avec lui dans la mort » ; et si « nous avons été greffés sur lui par une mort pareille à la sienne, de même le serons-nous par une résurrection pareille » (Rom. 6, 4-5). Dans la fraction du pain eucharistique nous avons réellement part au corps du Seigneur et nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous. « Parce qu'il y a un seul pain, nous ne sommes qu'un corps malgré notre grand nombre, attendu que tous nous recevons notre part de ce pain unique » (I Cor. 10, 17). Ainsi tous nous devenons membres de ce corps (cf. I Cor. 12, 27) « et respectivement, membres les uns des autres » (Rom. 12, 5)³⁰.

Comme l'Église est la communion qui est le but de la révélation rédemptrice, elle est aussi le Corps constitué par la vie du Christ ressuscité. La résurrection du Christ n'était pas pour lui-même (car il n'avait pas besoin de prendre une nature humaine et de mourir), mais pour l'Église :

L'âme du Christ fut mue par Dieu au moyen de la grâce non seulement afin de le faire parvenir lui-même à la gloire de la vie éternelle, mais afin d'y conduire les autres, comme tête de l'Église et auteur de notre salut³¹.

Là où est la vie éternelle – notre salut, là se trouve l'Église. Or tous sont appelés au salut. C'est pourquoi S. Thomas pouvait dire que, d'une manière ou d'une autre, tous les êtres humains appartiennent à l'Église :

Si nous considérons en général toutes les époques du monde, le Christ est la tête de tous les hommes, mais à divers degrés : 1° d'abord et avant tout, il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire ; 2° il est la tête de ceux

29. Ac 9,4.

30. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), § 7.

31. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia IIae, q.114, a.6.

qui lui sont unis en acte par la charité; 3° de ceux qui lui sont unis en acte par la foi; 4° de ceux qui lui sont unis en puissance mais qui, dans les desseins de la prédestination divine, le seront un jour en acte; 5° il est la tête de ceux qui lui sont unis en puissance et ne le seront jamais en acte, comme les hommes qui vivent en ce monde et ne sont pas prédestinés. Ceux-ci, quand ils quittent cette vie, cessent entièrement d'être membres du Christ, car ils ne sont plus en puissance à lui être unis³².

Pour S. Thomas, être membre de l'Église signifie donc être uni au Christ, en d'autres termes recevoir le salut par grâce. Le Christ est « *la tête de tous les hommes à l'égard de la grâce*³³. » Même les non-chrétiens peuvent être associés à l'Église d'une manière qui ne peut être développée ici car elle demanderait un traitement développé. Je me contente de montrer le lien entre le salut et l'Église: l'édification du Corps du Christ est le but immédiat de toute l'œuvre du Christ. Le Christ agissant dans l'Esprit édifie une communauté qui en un sens devient lui-même. Comme S. Paul le dit non sans paradoxe, le Père a « *tout mis sous ses pieds [du Christ], et il l'a donné pour Chef suprême à l'Église, laquelle est son corps, la Plénitude de celui qui remplit tout en tout*³⁴. » Parce que le Fils de Dieu n'est pas venu dans le monde pour lui-même – quel besoin en aurait-il eu? – mais pour nous, son œuvre est achevée seulement dans la constitution de son Corps, de sa « plénitude ». C'est pourquoi S. Augustin peut dire « *totus Christus, caput, et corpus*³⁵ » (le Christ total, tête et corps).

La révélation et l'aboutissement du désir humain

Sans Dieu, nos désirs humains de connaissance et d'amour ne peuvent être accomplis. Si l'on en restait là, l'humanité comme telle serait absurde. Pour S. Thomas d'Aquin, une créature absurde serait une sorte d'erreur divine, ce qu'il ne peut accepter. Il est au moins raisonnable de prendre en considération la possibilité que Dieu se fasse connaître à nous.

Les chrétiens croient que Dieu s'est révélé. Et cela non pas seulement pour nous donner quelque information sur lui-même, mais pour nous appeler à partager sa vie et pour que nous soyons ainsi en communion avec lui. Cette communion est précisément la communion qu'est l'Église, qui commence en ce monde et continue en plénitude dans la vie future.

Dieu se révèle lui-même en son Fils incarné Jésus-Christ. Le Fils de Dieu n'est pas venu dans notre monde pour lui-même: l'accomplissement de

32. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, IIIa, q.8, a.3.

33. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, IIIa, q.19, a.4, ad 1.

34. Ep 1,22-23 (traduction Osty).

35. AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmum* 74, 4, CCSL 39, p. 1027.

l'œuvre de l'incarnation est le Corps du Christ, c'est-à-dire l'Église. Comme ce dessein dure jusqu'à la fin des temps, il est capital de pouvoir reconnaître l'Église et d'avoir la certitude propre à l'acte de foi, qui distingue celui-ci des opinions et des désirs humains.

La possibilité de connaître l'Église et la foi aujourd'hui

Le don infini de Dieu laisserait un goût amer si nous devions constater aujourd'hui qu'il ne nous est pas accessible, qu'il s'est perdu dans le passé ou est peut-être encore accessible, mais caché dans la forêt touffue des propositions religieuses. Cela, Dieu le sait évidemment mieux que nous, et son amour y a prévu une réponse :

Ce que Dieu avait révélé pour le salut de toutes les nations, il a décidé dans sa très grande bonté de le maintenir à jamais intact et de le transmettre à toutes les générations³⁶.

Dieu sait à quel point nous sommes capables d'oublier ses dons ou de les casser. C'est pourquoi la raison même pour laquelle il s'est révélé est la raison pour laquelle il nous a donné les moyens de garder et transmettre le don de la révélation.

De fait, la transmission a été entreprise, le premier pas étant le choix par le Christ de douze Apôtres dotés de dons particuliers pour soutenir la foi des autres disciples. Lorsque d'importantes questions surgissent, les Apôtres y répondent pour toute la communauté : il est frappant de voir qu'ils peuvent décider que les chrétiens n'auront plus besoin de circoncision, ni d'observer nombre de préceptes de la Loi de Moïse³⁷ (par exemple sur le plan alimentaire), alors que pourtant les chrétiens croient que ces préceptes avaient été donnés par Dieu lui-même à son peuple. Comment les Apôtres pourraient-ils faire une chose pareille, si ce n'était sur la base d'une autorité reçue de celui-là même qui avait donné la Loi à Moïse, c'est-à-dire de Dieu ? La liberté de Jésus à l'égard de la Loi (« *Vous avez entendu qu'il a été dit aux ancêtres : Tu ne tueras point ; et si quelqu'un tue, il en répondra au tribunal. Eh bien ! moi je vous dis : Quiconque se fâche contre son frère en répondra au tribunal ; mais s'il dit à son frère : Crétin ! il en répondra au Sanhédrin ; et s'il lui dit : Renégat !, il en répondra dans la géhenne de feu*³⁸ » ; « *le Fils de l'homme est maître du sabbat*³⁹ ») passe aux Apôtres. Mais qu'arrive-t-il lorsque meurent les Apôtres ? Une fois encore, pour la raison même pour laquelle la révélation avait été donnée et avait été

36. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la révélation divine, *Dei Verbum*, § 7.

37. Cf. Ac 15.

38. Mt 5,21-22.

39. Mt 12,8.

ensuite assurée sur la base du ministère apostolique, les Apôtres se désignent des successeurs. Vatican II résume ces étapes :

Le Christ Seigneur, en qui toute la révélation du Dieu suprême reçoit son achèvement, ayant accompli lui-même et proclamé de sa propre bouche l'Évangile promis auparavant par les Prophètes, ordonna à ses Apôtres de le prêcher à tous comme la source de toute vérité salutaire et de toute discipline morale, en leur communiquant les dons divins. L'ordre du Christ a été fidèlement exécuté par les Apôtres qui, dans leur prédication orale, leurs exemples, dans leurs institutions [*institutionibus*], ont transmis soit ce qu'ils avaient reçu de la bouche du Christ, de leurs relations intimes avec lui, de ses œuvres, soit ce qu'ils avaient appris sous la suggestion du Saint Esprit; cet ordre a été fidèlement exécuté par ces Apôtres et ces hommes apostoliques qui, sous l'inspiration du même Esprit Saint, ont consigné par écrit le message du salut. Pour que l'Évangile fût gardé à jamais intact et vivant dans l'Église, les Apôtres ont laissé comme successeurs les évêques⁴⁰, auxquels « ils ont transmis leur propre charge d'enseignement ». Cette Tradition sainte et la Sainte Écriture des deux Testaments sont donc comme le miroir dans lequel l'Église, pendant son pèlerinage sur terre, contemple Dieu, de qui elle reçoit tout, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à son terme : Le voir face à face tel qu'Il est⁴¹.

Conclusion

En reconnaissant les moyens concrets utilisés par Dieu pour assurer la possibilité pour les hommes d'accéder à la révélation jusqu'à la fin des temps, l'Église affirme la cohérence de l'ensemble du plan divin :

40. Certes le passage du temps apostolique au moment où chaque Église locale a un évêque, clairement désigné comme distinct des prêtres, est complexe (pas davantage que la reconnaissance du texte biblique), mais il a été reconnu comme un acte de la providence divine (cf. Hermann J. POTTMEYER, art. « Bischof », *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd.2, Herder, Freiburg im Br., 1994³, col.484-485; Peter A. BAKTIS, « Ministry and Ecclesiology in the Orthodox Responses to BEM », in: *Journal of Ecumenical Studies*, 33.2, 1996, p. 177).

41. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la révélation divine, *Dei Verbum*, § 7. Cf. aussi CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, § 20 : « La mission divine confiée par le Christ aux Apôtres durera jusqu'à la fin des siècles (cf. Mt. 28, 20), puisque l'Évangile qu'ils doivent prêcher est de tout temps pour l'Église le principe de sa vie entière. C'est pourquoi les Apôtres, dans cette société hiérarchiquement organisée, eurent soin de se donner des successeurs. » Cf. aussi CONCILE VATICAN II, Décret sur la charge pastorale des évêques, *Christus Dominus* (28 octobre 1965), § 2 : « Les Évêques eux aussi, établis par le Saint-Esprit, succèdent aux Apôtres comme pasteurs des âmes : ils ont été envoyés pour assurer, en union avec le Souverain Pontife et sous son autorité, la pérennité de l'œuvre du Christ, Pasteur éternel. Car le Christ donna aux Apôtres et à leurs successeurs l'ordre et le pouvoir d'enseigner toutes les nations, de sanctifier les hommes dans la vérité et de guider le troupeau. Aussi, par l'Esprit-Saint qui leur a été donné, les Évêques ont-ils été constitués de vrais et authentiques maîtres de la foi, Pontifes et Pasteurs. »

Voulant faire partager sa bonté, Dieu a créé l'univers et dans cet univers un animal rationnel qui ne pourra trouver son repos qu'en retournant à son créateur : « *Toute créature a existé en Dieu avant d'exister en elle-même, et elle a procédé de Dieu comme en commençant à se détacher de lui selon l'essence par la création; par conséquent la créature rationnelle doit à nouveau se lier à Dieu, auquel elle était unie avant même d'exister*⁴². »

Les philosophes antiques ont perçu que le désir de l'homme – savoir, amour, bonheur – est infini, et témoigne d'une nature faite pour être avec Dieu.

Mais ce désir ne peut être assouvi par les forces de l'homme, ce que la mort manifeste cruellement.

Dieu n'abandonne pas à son sort une nature qui serait absurde si son élan était vain.

En envoyant son Fils, Dieu se révèle aux hommes, non seulement en leur donnant des informations, mais en les invitant – infiniment au-delà de ce qui est dû à leur nature – à partager sa propre vie, par l'Esprit répandu dans les cœurs.

Ce don divin n'est pas confiné à un moment du passé, mais est offert à tous les hommes jusqu'au retour du Christ, dans le Corps du Christ qui est l'Église.

S'il n'était pas possible de recevoir aujourd'hui le don divin, c'est l'ensemble du plan divin qui serait entaché d'un défaut, et le désir sans cesse davantage enflammé céderait la place à une amertume de même mesure.

Le croyant peut trouver la plénitude des moyens de salut dans l'Église catholique, rassemblée autour du successeur de Pierre et des successeurs des Apôtres.

Reconnaître dans la foi le don de Dieu développé avec sagesse au long des siècles entraîne le double mouvement de la proclamation aux autres hommes (par amour) et de l'action de grâces :

À Celui qui a le pouvoir de vous affermir conformément à l'Évangile que j'annonce en prêchant Jésus Christ, révélation d'un mystère enveloppé de silence aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté, et par des Écritures qui le prédisent selon l'ordre du Dieu éternel porté à la connaissance de toutes les nations pour les amener à l'obéissance de la foi; à Dieu qui seul est sage, par Jésus Christ, à lui soit la gloire aux siècles des siècles!⁴³

Fr. Charles MOREROD, OP

42. « *Omnis creatura prius in Deo extitit quam in se ipsa, et a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem; ideo rationalis creatura ad ipsum Deum religari debet, cui primo coniuncta fuerat etiam antequam esset* » (S. THOMAS D'AQUIN, *Contra Impugnantes*, Pars 1, corpus).

43. Rm 16, 25-27.

Y a-t-il de l'amour en Dieu ?

Qui est l'Esprit Saint ?

1. C'est par le Christ, par sa souffrance offerte en sacrifice de rédemption que le salut a été obtenu, gagné pour tous les hommes. Cependant c'est dans l'Esprit qu'il sera réalisé en chacun : *Vous allez recevoir une force, celle de l'Esprit Saint qui descendra sur vous* (Ac 1, 8)¹. Avant de nous demander, à l'instar de Marie, « comment cela se fera-t-il ? » (cf. Lc, 1, 34), tentons de connaître cet Esprit autant qu'il nous a été révélé. C'est principalement saint Thomas d'Aquin qui, dans cette recherche, nous guidera pour rejoindre le plus pur enseignement de l'Église².

L'Esprit que Thomas rencontre, c'est celui qui a été annoncé, promis par le Christ et qui se fait connaître à notre foi, et, de même, nous fait connaître le Père et le Fils (cf. *Veni Creator*: « Per te sciamus da Patrem, noscamus atque Filium, Teque utriusque Spiritum credamus omni tempore³. ») Nous allons suivre la pensée du Docteur Angélique pour entrer peu à peu dans ce mystère.

Y a-t-il de l'amour en Dieu ?

2. Pour expliciter notre foi en le Saint Esprit, il faut remonter jusqu'à la Sainte Trinité en laquelle tout se résout.

À cet effet, Thomas pose une question préalable essentielle, dont la réponse éclairera tout notre cheminement : « Y a-t-il de l'amour en Dieu ? » La réponse est pour lui sans aucune ambiguïté : oui, il faut affirmer qu'il y a de l'amour en Dieu. Pourquoi ? Parce que Dieu lui-même nous l'a appris : *Dieu est amour*, affirme saint Jean dans sa première épître (4, 8). Et en son évangile, il nous rapporte les termes par lesquels Jésus a révélé la relation d'amour existant entre Lui et son Père :

Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour (Jn 15,9).

1. Cf. mon article, « L'action de l'Esprit Saint : un nouveau commencement », *Nova et Vetera*, no 3/2007, p. 265-282.

2. Je m'appuierai en effet en grande partie sur les textes magnifiques qu'il a écrits dans le *Contra gentiles*, sans négliger ce qu'il dit dans la *Somme de théologie* qui est d'un abord un peu plus difficile.

3. « Par Toi, que nous sachions qui est le Père, que nous connaissions aussi le Fils, et que nous te croyions en tous temps, Toi Esprit de l'un et de l'autre. »

Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure en son amour (Jn 15,10).

Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis (Jn 15,13).

Je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux (Jn 17,26).

Dans sa profonde méditation du mystère ainsi divinement communiqué, Thomas tente d'approcher cette réalité par les mots humains de la théologie, sachant que ceux-ci ne parviendront jamais à la cerner entièrement et n'en exprimeront que quelques reflets. Suivons son raisonnement.

Le rapport entre volonté et amour

L'amour, chez les êtres humains, nous sommes capables de le définir (plus ou moins bien mais en réfléchissant sérieusement, on parvient à en donner une explication vraie). Ce qui permet à Thomas d'exprimer une analyse de ce que j'appellerai le processus de l'amour. En résumé, voici comment chemine sa pensée :

- Là où il y a de la volonté, il y a de l'amour, parce que l'amour est le *premier mouvement* de la volonté, comme de toute vertu appétitive (le mot appétit dont dérive « appétitif » est à entendre d'une manière générale dans le sens de désir, de tendance vers quelque chose).
- L'acte de la volonté, comme de toute faculté appétitive, tend au bien comme à son objet propre. S'il tend aussi au mal, c'est secondairement, en tant que le mal ne se définit que par rapport au bien, qu'il n'est qu'un non-bien ou un bien apparent.
- L'acte de volonté peut porter sur des biens présents et déjà possédés ou sur des biens pas encore acquis.
- L'amour, tel qu'on le constate, porte sur le bien en général, qu'il soit possédé ou à venir. Cela fait que selon sa nature, l'amour est l'acte *premier* de la volonté et de l'appétit. Thomas l'explique ainsi :

Pour cette raison, tous les autres mouvements de l'appétit présupposent l'amour comme première racine. Personne ne désire quelque chose qui ne soit un bien aimé. Et personne ne se réjouit de ce qui n'est pas un bien aimé. La haine aussi n'est que de ce qui contrarie la chose aimée. Et de même la tristesse et les choses de ce genre doivent se référer manifestement à l'amour comme à un principe premier⁴.

4. *Somme de Théologie* (ci-après *ST*), 1a, q. 20, a.1.

- Par conséquent, partout où il y a de la volonté ou de l'appétit, il doit y avoir des amours.
- Or il y a en Dieu une volonté, Thomas l'a démontré précédemment (mais nous y reviendrons). Il est donc nécessaire d'affirmer qu'il y a en lui de l'amour⁵.

Pour bien saisir ce raisonnement, faisons quelques détours pour examiner: 1. ce qu'est la volonté; 2. ce qu'est le bien (impossible d'ailleurs de comprendre l'un sans l'autre!); 3. pourquoi y a-t-il une volonté en Dieu?

La volonté en soi

3. Dans l'âme humaine, il y a ce qu'on appelle des puissances, autrement dit des facultés, des capacités, des aptitudes. On le constate à travers les opérations visibles de l'âme qui, elle, nous demeure invisible puisqu'elle est immatérielle. Ces opérations se développent à divers niveaux de la vie: animale, proprement humaine. Ainsi voyons-nous apparaître des puissances *cognitives* (facultés de connaître) et des puissances *appétitives* (capacités de désirer, de tendre vers quelque chose). Les facultés proprement humaines sont celles qui agissent au plus haut niveau de l'homme, soit en son âme spirituelle. Nous distinguerons la *connaissance sensible*, celle qui est atteinte par les sens et que possèdent aussi les animaux, et la *connaissance intellectuelle* qui est de nature immatérielle et qui est propre aux créatures spirituelles, hommes et anges. De même nous distinguerons l'*appétit sensible* et l'appétit qu'on appelle *élicite*, qui suit la connaissance intellectuelle. On donne à cet appétit élicite le nom de *volonté*.

Le désir est inhérent à l'être, il exprime la tendance, le dynamisme de tout être. Même les êtres inanimés ont tendance à leur fin, à leur but et c'est cela qui détermine leur action. C'est comme s'il y avait en eux une tendance à plus d'être. Cela se réalise éminemment dans la volonté.

Au sens strict, la volonté est attirée par un objet qui lui est présenté par l'intelligence, donc par un objet de nature spirituelle, car elle est elle-même de nature purement spirituelle. Les facultés organiques ne peuvent agir sur elle que par la médiation de l'intelligence. Dans la volonté, se noue en quelque sorte le faisceau de toutes les inclinations de la personne, même de celles qui précèdent l'intelligence. Elle prend la direction de toutes les inclinations, qu'elles soient sensibles ou intellectuelles.

Ainsi le besoin de manger n'est pas d'ordre intellectuel, mais il tient à ma nature. Je l'ai d'abord sensiblement. Puis ma volonté va le prendre en charge: par ma volonté, je décide de satisfaire ce besoin.

5. Cf. *ibid.*

La volonté désire le bien

Si la connaissance a pour but de se mettre en relation de vérité avec les êtres, la volonté a pour but de posséder le bien. L'objet de l'intelligence est le *vrai*, l'objet de la volonté est le *bien*. La volonté est *une inclination vers le bien* qui peut la combler, autrement dit vers le bonheur, vers la béatitude. C'est sa nature de désirer le bonheur, elle ne peut tendre à autre chose. Elle n'est satisfaite que par la présence de l'objet, en quelque sorte par sa fusion avec l'objet auquel elle est présente par inclination. Il y a dans la volonté comme un mouvement, une mise en marche vers la chose à posséder. C'est une tendance vers la chose telle qu'elle existe en dehors de moi, contrairement à la connaissance qui rend la chose présente dans l'esprit d'une manière particulière qu'on appelle intentionnelle. L'appétition porte vers l'existant, vers la chose en elle-même, en tant qu'elle existe hors du néant et hors de moi, tandis que la connaissance fait exister la chose en moi-même d'une certaine manière, par l'idée qu'elle en tire et qu'elle s'en forme. Cette distinction a une importance dans la compréhension que nous pouvons avoir de notre relation à Dieu, Bien absolu. Dans la connaissance, nous touchons Dieu par les idées imparfaites – imparfaites parce que l'Essence divine nous est inatteignable dans notre condition terrestre – que nous tirons des effets de la divinité. Ces effets, nous les constatons dans la réalité qui nous entoure. Nous recevons aussi des notions par la révélation que Dieu lui-même nous a faite de lui-même. Par la connaissance de la foi, nous dit saint Paul, nous voyons Dieu aujourd'hui comme dans un miroir alors que nous le verrons face à face dans la vie éternelle (1Co 13,12). Saint Paul ajoute que *maintenant donc demeurent foi, espérance, charité, ces trois choses, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité* (1Co 13,13). Parce que par la charité, nous « touchons » Dieu directement, dans son existence même. Ce n'est pas le cas dans la connaissance. L'idée est un intermédiaire entre l'objet connu et l'intelligence qui le connaît, un reflet, d'où l'image du miroir⁶. Par la volonté, l'objet désiré me devient présent comme si je faisais un pas vers lui. Saint Augustin compare l'amour à un poids qui entraîne l'aimant vers l'aimé.

L'amour nous unit à Dieu

4. J'ai employé indistinctement les mots de désir, de tendance, de volonté et d'amour pour signifier la même capacité de l'âme. Cela me permet d'insister encore sur cette approche de Dieu par l'amour et nul n'a mieux parlé de cela que saint Jean de la Croix. Il nous dit que l'amour est une force pour aller à Dieu :

6. Pourtant la foi théologique est aussi une manière de « toucher » Dieu directement parce qu'elle surélève l'intelligence par-delà sa capacité naturelle de connaître.

Il faut remarquer que l'amour est une inclination de l'âme, une force ou une faculté qu'elle possède pour aller à Dieu, c'est par l'amour qu'elle s'unit à lui ; voilà pourquoi plus elle possède de degrés d'amour, plus elle pénètre dans les profondeurs de Dieu et se concentre en lui. Aussi pouvons-nous dire que par les degrés d'amour que l'âme gravit, nous pouvons compter les degrés toujours plus intimes du centre divin où elle pénètre, car plus l'amour est ardent, plus aussi il est capable d'unir l'âme à Dieu⁷.

L'amour tend à l'union :

L'amour lui donne [à l'âme] peu à peu des forces nouvelles pour qu'elle arrive à aimer en vérité ; la propriété de l'amour est de tendre à l'union, à la jonction, à l'égalité, à la ressemblance avec l'objet aimé pour se perfectionner dans le bien de l'amour même⁸.

La connaissance amoureuse

L'union amoureuse apporte une connaissance. Le Saint l'affirme dans son commentaire de la troisième strophe de *La vive flamme d'amour*, dans laquelle il dit que « les profondes cavernes du sens, qui était obscur et aveugle, donnent avec une perfection extraordinaire chaleur et lumière tout à la fois à leur Bien-Aimé » :

Dans cette strophe, dit-il, l'âme exalte son Époux et lui rend grâce des hautes faveurs qu'elle reçoit de son union avec lui. C'est par là, comme elle le reconnaît, que lui sont venues de nombreuses connaissances sur son Etre, qui sont toutes pleines d'amour. De telles connaissances ont éclairé et rempli d'amour ses puissances et ses sens eux-mêmes qui, avant l'union, étaient obscurs et aveugles. Désormais, toutes ses facultés étant éclairées et embrasées d'amour, elle peut mieux connaître et aimer celui qui l'a tant comblée de ses dons⁹.

Il exprime le mouvement de la volonté en disant que l'amour est impatient, que

l'âme court d'un pas léger vers Dieu et l'atteint souvent de ses touches. Son espérance fortifiée par l'amour court sans défaillance et vole avec légèreté¹⁰.

Cette tendance, lorsqu'elle se renforce et s'approfondit, est détachée des sentiments. Elle conduit à une connaissance obscure :

7. SAINT JEAN DE LA CROIX, *La vive flamme d'amour*, Strophe première. In *Œuvres spirituelles*, trad. P. Grégoire de Saint-Joseph, OCD, Paris, Seuil, 1947, p. 921.

8. ID., *La nuit obscure*, III, chap. XIII, *op. cit.*, p. 607.

9. ID., *La vive flamme d'amour*, Strophe troisième, *ibid.*, p. 973.

10. ID., *La nuit obscure*, VI, chap. XX, *ibid.*, p. 641.

À l'aide de cette connaissance amoureuse et obscure, l'âme s'unit à Dieu dans un degré sublime et vraiment divin ; car cette connaissance obscure et amoureuse, qui n'est autre que la foi, est d'une certaine manière ici-bas par rapport à l'union divine comme la lumière de gloire est dans l'autre vie par rapport à la claire vision de Dieu¹¹.

Vous reconnaîtrez ici cette connaissance insensible, cette lumière cachée dans le paradis de notre âme, qui a son siège dans ce que Jacques Maritain appelle l'inconscient spirituel¹². Connaissance amoureuse qui ne s'exprime pas en des mots ou des phrases mais qui connaît plus réellement que ne le permet le discours de la raison.

Cette digression n'était pas nécessairement un détour dans le cheminement de notre réflexion. Saint Jean de la Croix, évoquant la manière dont par la volonté nous « touchons » Dieu, nous permet de mieux comprendre le processus naturel de cette faculté.

Là où il y a volonté, il y a de l'amour

5. Reprenons le fil de notre recherche. La volonté – disions-nous – est attirée par le bien. D'ailleurs le bien se définit comme « ce que toute chose désire ». Et cette tendance, ce dynamisme, ce poids qui nous porte vers l'objet désiré, à posséder ou déjà possédé, nous l'identifions à l'amour.

Dès lors, à la question : y a-t-il de l'amour en Dieu, saint Thomas répondra affirmativement, parce qu'il aura démontré qu'il y a en Dieu une volonté. À cet effet, il part de ce qu'il constate dans la nature des choses, en particulier dans la nature de l'être humain qui, de toute évidence, est une nature intelligente. En toute nature intellectuelle, dit-il, se trouve nécessairement la volonté. Pourquoi ? Si nous serrons de près son raisonnement, nous procédons ainsi : les choses naturelles agissent selon ce qu'elles sont ; il y a en elles une tendance vers les opérations qui leur sont propres et vers leur fin. Une affinité, une convenance, une proportionnalité entre leurs opérations et ce à quoi elles sont destinées. C'est le cas de l'intelligence en acte, c'est-à-dire de l'intelligence en train de connaître, qui tend vers ce qui lui convient : il y a donc en elle une inclination, une tendance, ce par quoi, on l'a vu, se définit la volonté. Selon les termes de saint Thomas :

Cette inclination, dans une nature intellectuelle, c'est la volonté, principe des opérations qui sont en nous et par lesquelles l'être doué d'intelligence œuvre

11. ID., *La montée du Carmel*, L. II, chap. XXII, *ibid.*, p. 253.

12. Cf. notamment Jacques MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Œuvres complètes, vol. VII ; du même, *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, Œuvres complètes, vol. X ; *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Œuvres complètes, vol. XII. (Fribourg, Éditions Universitaires et Paris, Éditions Saint-Paul).

en vue de sa fin, la fin et le bien étant l'objet même de la volonté. En tout être doué d'intelligence, il doit donc y avoir volonté¹³.

Vous pourriez faire une objection en disant qu'il y a une multiplicité d'actes de désir, de jouissance, de haine, etc. qui semblent relever de la volonté. Est-ce que tous ces actes sont identifiables à l'amour ? Thomas affirme que c'est pourtant l'amour qui se révèle en être l'unique principe et la commune racine. Essayons de comprendre, dit-il :

La volonté, a-t-on dit, se comporte dans les êtres doués d'intelligence comme l'inclination naturelle, ce qu'on nomme encore l'appétit naturel, dans les êtres naturels. L'inclination naturelle naît de ce qu'en vertu de sa forme [en vertu de *ce* qu'il est], racine de l'inclination, l'être naturel est en affinité et en conformité avec ce vers quoi il tend, comme le corps lourd avec le lieu inférieur. C'est ainsi que toute inclination de la volonté naît de l'appréhension [la saisie] d'une chose, perçue de par sa forme intelligible [de par *ce* qu'elle est] comme conforme et désirable. Or être ému de désir pour une chose, c'est l'aimer. Toute inclination de la volonté, et même tout appétit sensible, tire donc son origine de l'amour. Quand nous aimons une chose, nous la désirons si elle est absente, nous nous réjouissons de sa présence, nous nous attristons de ce qu'il y ait un obstacle entre elle et nous, nous haïssons tout ce qui nous en sépare et c'est pour nous un sujet de colère¹⁴.

L'amour qui unit

Ainsi – pour résumer – ce qui est aimé ne se trouve pas seulement dans l'intelligence de celui qui aime (parce que c'est connu) mais aussi dans sa volonté, de manière différente cependant. Dans l'intelligence, l'objet se trouve non pas en lui-même mais selon sa ressemblance, dans l'idée qui le représente. Dans la volonté, l'amour tend non pas à une similitude de ce qu'il aime mais à l'objet aimé lui-même, tel qu'il existe individuellement, de telle sorte que celui-ci soit présent dans la volonté comme l'aimé dans celui qui aime. L'aimé est nécessairement présent d'une certaine manière dans la volonté de l'aimant. Cette présence est en rapport avec la connaissance de l'objet aimé : on ne saurait être aimé si on n'était connu. Mais ce n'est pas seulement la connaissance de l'aimé qui est objet d'amour, mais bien l'aimé lui-même en tant qu'il est bon, qu'il est reconnu comme un bien¹⁵.

13. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra gentiles*, Livre IV, chap. XIX, Texte de l'édition Léonine, trad. R. Bernier et F. Kerovanton, Paris, Lethielleux, 1957, p. 129.

14. *Ibid.*

15. Cf. *ibid.*

Les philosophes disent que connaître, c'est *devenir l'autre en tant qu'autre* (en tant qu'il est autre, qu'il reste autre), tandis qu'aimer *c'est devenir l'autre en tant qu'un autre moi*.

Qu'est-ce qui est premier, me direz-vous ? La connaissance ou la volonté ? Au premier abord, c'est la volonté qui est active, qui meut (qui déclenche) toutes les autres facultés, même l'intelligence. Mais, au fond, la volonté est elle-même mue par ce que lui présente l'intelligence. Il faut connaître pour aimer. L'amour élicite résulte d'une connaissance intellectuelle. Par la connaissance, je perçois un certain bien dans un être dont je vois la valeur, la bonté. Il en naîtra dans la volonté une inclination, un attrait. L'amour a donc un caractère de passivité.

L'amour est don

Il faut encore aller plus loin dans la compréhension de l'amour. Dans le cas de l'amour, par la volonté, je suis assimilé à l'aimé par l'attrait qu'il exerce sur moi. Si j'accepte cet attrait, si je le confirme, il se produit en moi un don d'amour à l'objet aimé. Apparaît en moi un esprit d'amour, comme une aspiration. Comment comprendre cela ? Écoutons saint Thomas :

Dans les choses corporelles, le nom d'esprit semble signifier comme une impulsion, une motion. Nous appelons en effet esprit le souffle de l'air et du vent. Mais c'est le propre de l'amour de mouvoir et de pousser la volonté de celui qui aime en ce qui est aimé¹⁶.

L'amour est souffle

L'on compare donc l'amour à un souffle, à une aspiration, ou enfin à une « spiration », traduction littérale du mot latin *spiritus* qui signifie : souffle, respiration. Nous sommes toujours ici sur le terrain des créatures naturelles, mais vous voyez que les mots employés sont déjà ceux qu'utilise la théologie lorsqu'elle parle de l'Esprit Saint.

La perfection de l'amour humain

6. Il nous est cependant utile d'aller encore plus loin dans notre réflexion sur l'amour naturel, qui existe dans les choses matérielles et dans les êtres spirituels. Par rapport aux êtres spirituels, il se situe en effet au niveau des plus hautes valeurs de la vie. « Dieu est Amour » nous dit saint Jean. Si le mot *amour* est employé par Dieu pour se faire connaître, c'est, je le répète, que d'une certaine manière son sens nous est connu et familier. Car si l'amour est réalisé d'une manière parfaite dans la vie divine, il existe en nous

16. *ST*, 1a, q. 36, a.1.

où il comporte une certaine perfection et nous nous rendons compte qu'il est sans doute le bien le plus élevé que nous puissions désirer, au-delà de la richesse, des honneurs et du pouvoir. Mieux nous connaîtrons ce qu'est l'amour tel que nous le voyons réalisé en nous, mieux nous comprendrons ce qu'il peut être en Dieu.

Aujourd'hui, dans notre environnement de pensée, le mot amour est quasi totalement dévalorisé. Il n'est pas nécessaire d'en faire la démonstration. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe nulle part en sa pureté mais il est de plus en plus caché. Si nous voulons retrouver son sens le plus profond, il ne faut lire ni les journaux ni les livres de psychologie, mais il faut écouter ce qu'en ont dit quelques être privilégiés qui en ont perçu et vécu toute la grandeur et la beauté : des philosophes, des poètes et des saints. Nous en aurons toutefois un aperçu très significatif avec seulement Aristote et saint Thomas.

L'amour d'amitié

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote a écrit des pages sublimes sur l'amour d'amitié qui est pour lui le plus haut degré de l'amour humain. Il emploie de préférence le mot *philia*, qui signifie amitié, mais qui dit aussi vive affection ou amour sans idée de sensualité (alors que le mot *agapè* – qui sera repris par les chrétiens pour signifier l'amour de charité – veut dire amour fraternel, amour divin, n'incluant que rarement l'idée de passion). Pour Aristote donc, la vertu d'amitié est un sentiment inné non seulement chez les hommes mais chez les oiseaux et chez la plupart des êtres vivants. Elle est nécessaire et admirable. Observant qu'on aime ce qui est aimable, à savoir le bon, l'agréable ou l'utile, il distingue trois degrés dans l'amitié : celle qui se fonde exclusivement sur l'utilité que l'on peut retirer de l'ami ; celle qui s'attache à autrui uniquement à cause du plaisir et de l'agrément qu'il procure. Dans ces cas, « on n'aime pas son ami par ce qu'il est en lui-même, on l'aime dans la mesure où il est utile ou agréable ». « Les amitiés de cette sorte sont fragiles : le jour où les amis ne sont plus utiles ni agréables, nous cessons de les aimer¹⁷ » car elles ont leur source dans le plaisir et sont dominées par la passion.

« L'amitié parfaite, que décrit Aristote, est celle des bons et de ceux qui se rassemblent par la vertu. C'est dans le même sens qu'ils se veulent mutuellement du bien, puisque c'est en tant qu'ils sont bons eux-mêmes. [...] Vouloir le bien de ses amis pour leur propre personne, c'est atteindre au sommet de l'amitié¹⁸. » Et parce qu'ils sont bons, les bons se montrent dignes de plaire, d'être agréables et utiles. Et ainsi une telle amitié est durable, elle

17. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier, 1961, p. 357.

18. *Ibid.*, p. 359.

comporte essentiellement l'égalité et elle comble tous les désirs de l'ami. Elle est cependant rare, ajoute Aristote, car les hommes qui remplissent ces conditions sont peu nombreux.

L'amour de charité

Saint Thomas, qui avait bien lu Aristote, a fait sienne la perspective ouverte par le philosophe grec (et païen), si consonant avec l'enseignement de l'Évangile à la lumière de laquelle il l'illumine. Dans la *Somme de théologie*, à la question consacrée à la charité (2a-2ae, q. 25), il décrit ce qu'est l'amitié humaine – que l'on appellera désormais amour d'amitié ou amour de charité – surélevée à son sommet par la grâce. « La charité, dit-il, n'est pas seulement un amour, elle a raison d'amitié (a. 7 c). » Elle est de même espèce que l'amour porté à Dieu, car « la raison d'aimer le prochain, c'est Dieu; en effet, ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu (a. 1 c). »

Ce n'est pas un amour quelconque qui a raison d'amitié, mais seulement l'amour qui s'accompagne de bienveillance, celui qui implique que nous voulons du bien à ceux que nous aimons. (...)

Cependant, la bienveillance ne suffit pas pour constituer l'amitié; il faut de plus qu'il y ait réciprocité d'amour, car un ami est l'ami de celui qui est lui-même son ami. Or, une telle bienveillance mutuelle est fondée sur une certaine communication (q. 23, a.1 c).

« Par l'amitié, on aime tout d'abord l'ami pour lequel on a de l'amitié; et en second lieu les biens que l'on souhaite à cet ami » car « notre amitié se porte vers celui à qui nous voulons du bien (a. 3 c). » Reprenant les termes d'Aristote, Thomas résume ainsi les cinq conditions propres à l'amitié:

Chacun des amis, en effet: 1° veut l'existence de son ami, et qu'il vive; 2° il lui veut du bien; 3° il lui fait du bien; 4° il vit avec son ami dans la joie; 5° il n'a qu'un cœur avec lui, partageant ses joies et ses tristesses. Or, c'est ainsi que les bons s'aiment eux-mêmes quant à l'homme intérieur: ils veulent sa conservation dans son intégrité; ils désirent pour lui son bien, qui est le bien spirituel; ils s'emploient à le lui procurer; ils rentrent avec joie dans leur propre cœur, y trouvant les bonnes pensées du présent, le souvenir des biens passés et l'espoir des biens futurs, toutes choses qui les remplissent de joie; de même il n'y a pas entre eux de discorde dans leur volonté, car leur âme est entièrement unifiée dans ses tendances (a. 7 c).

Nous allons voir maintenant comment saint Thomas reprend toutes ces perfections de l'amour humain pour les transposer en Dieu, et comment il nous fait comprendre que Dieu est Amour.

Il y a en Dieu une Volonté et un Amour

7. Dieu est pur Esprit. Il est donc Intelligence et nous avons vu qu'en toute nature intellectuelle, il y a volonté, puisqu'il y a tendance. Il faut par conséquent qu'en Dieu il y ait une volonté, non comme venant s'ajouter à son essence, mais comme sa substance même, tout comme son intelligence est sa substance. Dieu en effet est Un, il ne peut y avoir en Lui quelque chose qui se distingue de son Être. En Dieu, son intelligence et sa volonté s'identifient avec son Être. De même son activité est son essence même. On dit que Dieu est Acte pur, c'est-à-dire qu'il n'y a en lui aucune potentialité : en lui, aucune perfection n'est en devenir, en voie d'accomplissement. Toutes les perfections se nouent en l'unité de son être. Si l'activité de Dieu est son essence même, s'identifie à son être, c'est qu'il est toujours agissant, et il ne peut y avoir en lui qu'une volonté en acte. Or tout acte de volonté a sa racine dans l'amour, comme on l'a vu tout à l'heure. Il y a donc nécessairement Amour en Dieu.

L'objet de l'Amour divin

Dieu, que peut-il aimer en premier lieu ? Nous savons aussi que son Être se confond avec le Bien absolu, et que le bien est ce que toute chose désire. Donc Dieu, en premier lieu, aime ce Bien absolu qui est lui-même. Ce Bien est l'objet propre de sa Volonté, d'abord et par-dessus tout.

Nous avons appris, en ce qui concerne l'amour, que ce qui est aimé est présent, d'une certaine manière, dans celui qui aime. En Dieu, l'amour est réalisé de façon parfaite, et il est nécessairement présent dans sa volonté comme l'aimé dans l'aimant, ainsi que l'affirme saint Thomas :

L'aimé est dans l'aimant pour autant qu'il est aimé ; mais aimer, c'est un certain vouloir. Or le vouloir de Dieu est son être, tout aussi bien que sa volonté. La présence de Dieu dans sa volonté, *par mode d'amour*, n'est donc pas accidentelle comme pour nous, mais essentielle. Il faut donc que Dieu, considéré comme existant dans sa propre volonté, soit vraiment et substantiellement Dieu¹⁹.

On donne à Dieu procédant par mode d'amour le nom d'Esprit

Notons bien ceci : Dieu est présent dans sa volonté *par mode d'amour*, sans qu'il y ait une distinction en sa substance. Mais c'est un mode de présence qui est nouveau. Ce n'est pas le même mode de présence que celle qu'il a en son intelligence par la connaissance, que la Révélation nous dévoile comme étant la procession du Verbe, deuxième Personne de la Trinité. Pourtant on

19. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra gentiles*, L. IV, chap. 19, p. 131.

ne saurait être aimé si on n'est pas connu, et la présence d'un être aimé dans celui qui aime a un rapport avec l'opération qui le fait naître dans l'intelligence et avec le concept (ou verbe) ainsi produit. Mais ce n'est pas seulement la connaissance de l'aimé qui est objet d'amour, pas seulement le concept, mais bien l'aimé lui-même en tant qu'il est bon.

Il est donc nécessaire, conclut saint Thomas, que l'amour par lequel Dieu est dans la volonté divine comme l'aimé dans l'aimant, procède et du Verbe de Dieu et de Dieu Père du Verbe.

Le processus grâce auquel une chose devient présente dans la volonté à titre d'aimé dans l'aimant ne s'accomplit pas *par mode de génération*, ce qui est le cas dans le processus par lequel une chose est rendue présente dans l'intelligence.

Pour autant donc qu'il procède par mode d'amour, Dieu ne procède pas comme engendré. On ne peut donc, ainsi, lui donner le nom de fils²⁰.

Alors, dit saint Thomas,

parce que l'aimé existe dans la volonté comme facteur d'inclination poussant intérieurement, d'une certaine manière, l'aimant vers la chose aimée, et parce que l'impulsion de l'intérieur, chez un vivant, est le fait de l'esprit, on donne à Dieu procédant par mode d'amour le nom d'Esprit, comme s'il était produit par une certaine *spiration*.

Et voici sa conclusion :

Voilà pourquoi l'Apôtre attribue à l'Esprit et à l'Amour une certaine force d'impulsion. *Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu*, écrit-il aux Romains, *ceux-là sont fils de Dieu* (Rm 8,14); et aux Corinthiens : *La charité du Christ nous presse* (2Co 5,14).

Comme tout mouvement de l'intelligence reçoit son nom de son terme et que l'amour dont on vient de parler est ce par quoi Dieu s'aime lui-même, il convient de donner à Dieu procédant par mode d'amour, le nom d'Esprit-Saint, le mot saint servant habituellement à désigner tout ce qui est consacré à Dieu²¹.

L'amour de Dieu pour les créatures

8. Dieu peut-il aimer autre chose que lui-même ?

Revenons d'abord au processus naturel de l'acte d'amour. L'acte d'amour tend toujours à deux choses : 1. au bien que l'on veut à l'autre ; 2. il tend aussi directement à celui à qui l'on veut le bien. Aimer quelqu'un, c'est

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 133.

proprement lui vouloir du bien. Par conséquent, si quelqu'un s'aime soi-même, c'est qu'il se veut du bien. Et ainsi il cherche à s'unir ce bien autant qu'il peut. Pour autant, on parle de l'amour comme force d'union (force unitive) et cela même en Dieu, bien qu'il n'y ait en lui aucune composition. Car ce bien qu'il veut pour lui-même n'est autre que lui-même, Lui qui est bon par essence²².

Si quelqu'un aime quelqu'un d'autre, c'est qu'il lui veut du bien. Et ainsi il agit à son égard comme avec lui-même, lui donnant du bien comme à lui-même. Pour autant, on parle de l'amour comme force d'agrégation, d'association, parce qu'il associe l'autre à lui-même. De même, l'Amour divin est aussi force d'association sans qu'il y ait composition. Cette force est en Dieu en tant qu'il veut du bien pour les autres²³.

Mais Dieu aime-t-il les créatures pour ce qu'elles sont en elles-mêmes? En d'autres termes, trouve-t-il en elles un bien qui l'attire? On a vu que toute chose est bonne en tant qu'elle est, puisque le bien s'identifie à l'être. Tout être a donc sa bonté propre qu'il tire toutefois de l'Être qui est bon par essence car lui-même n'est pas la bonté par essence.

C'est donc bien de ce premier, qui par son essence est, et est bon, que tout autre tient d'être et d'être bon, en tant qu'il y participe par une certaine assimilation encore que lointaine et déficiente, comme on l'a montré à l'article précédent.

Et ainsi, nous pouvons conclure que tout être est appelé bon en raison de la bonté divine, comme du premier principe exemplaire, efficient et finalisateur de toute bonté. Toutefois, chaque réalité est dite bonne encore par une ressemblance de la bonté divine qui lui est inhérente, et qui est formellement sa bonté à elle, celle en raison de laquelle elle est dite bonne. Ainsi donc, il y a une bonté unique de toutes choses et il y a une multitude de bontés²⁴.

Nous anticipons ainsi sur la réflexion qui conduit à voir que l'amour divin, comblé par sa propre bonté infinie, se porte en dehors de lui vers d'autres êtres qui ne tiennent leur bonté que par participation à la sienne. Dieu, non seulement se veut lui-même, mais il veut aussi d'autres choses que lui-même. Comment cela peut-il s'expliquer? À nouveau, saint Thomas se tourne vers la nature. Il constate qu'une chose naturelle, non seulement a une inclination naturelle par rapport à son propre bien, soit qu'elle le recherche si elle ne le possède pas, soit qu'elle se repose en lui lorsqu'elle le possède, mais aussi est encline à diffuser en d'autres son propre bien, selon

22. Cf. *ST*, 1a, q. 20, a. 1, ad 3.

23. Cf. *ST*, *ibid.*

24. *ST*, 1a, q. 6, a.4.

qu'il est possible. C'est valable dans tous les ordres de la nature. Pensons à la nécessité de la conservation de l'espèce chez les végétaux et les animaux. Pensons surtout à ce besoin que nous avons, nous humains, de partager avec d'autres le plaisir que nous trouvons dans les biens qui nous réjouissent. Cela illustre cette phrase que nous connaissons bien : *le bien est diffusif de soi*.

Le bien se communique

Donc cela fait partie de la bonté en sa raison formelle, c'est-à-dire en ce qu'elle est par définition, que chacun communique à d'autres le bien qu'il possède.

Et cela, ajoute saint Thomas, convient principalement à la volonté divine, d'où toute perfection provient selon quelque ressemblance. Ainsi donc, si les choses naturelles, dans la mesure où elles sont achevées, communiquent leur bonté à d'autres, bien plus encore appartient-il à la volonté divine de communiquer à d'autres son bien par manière de ressemblance, autant que c'est possible. Dieu veut donc et que lui-même et que les autres choses soient, lui-même étant la fin, les autres étant ordonnées à la fin, en tant qu'il appartient aussi à la bonté divine, par mode de convenance, d'être participée par d'autres²⁵.

« Par mode de convenance » et non de nécessité : les aime-t-il nécessairement ? Est-il « obligé » de les aimer ? Sa propre bonté, il la veut nécessairement, tout comme notre volonté à nous veut nécessairement le bonheur. S'il veut autre chose que lui-même, c'est dans la mesure où ces choses sont ordonnées à sa bonté comme à leur fin.

La bonté de Dieu est parfaite et peut subsister sans qu'il y ait d'autres êtres bons, car rien, venant d'autres êtres, n'augmente ses perfections. Rien non plus n'entrave la liberté divine. Ce n'est donc pas de nécessité absolue que Dieu veuille quelque chose d'autre que lui-même. Et cependant cela est nécessaire « ex suppositione », c'est-à-dire que, étant supposé qu'il veuille librement, il ne peut pas ne pas vouloir, parce que sa volonté ne peut changer. Nous sommes ici devant le mystère de l'immutabilité divine, le fait que rien en lui ne peut changer.

Dieu est Amour et Don

En cela nous voyons que Dieu se donne, que Dieu est Don parce qu'il est Amour. Nous apprendrons par la suite que le don est approprié à l'Esprit Saint et que c'est dans l'Esprit Saint que Dieu aime les créatures.

Ainsi nous avons, en compagnie de saint Thomas, médité sur cette question « y a-t-il de l'amour en Dieu » et nous sommes, je crois, convaincus que

25. *ST*, 1a, q. 19, a.2 c.

oui, il y a de l'amour en Dieu. À Dieu procédant par mode d'amour, nous donnons le nom d'Esprit.

Le Docteur angélique nous a-t-il ainsi expliqué la Troisième Personne de la Sainte Trinité, ou a-t-il démontré son existence? Sans doute non. Tout ce qu'il a pu dire à ce sujet se résume en une seule phrase de la première épître de saint Jean : « Dieu est Amour », qui peut suffire à notre méditation dans la foi durant toute notre vie. Toutefois il n'est pas inutile de solliciter notre intelligence pour pénétrer plus avant dans le mystère et nous voyons que la réflexion de l'Église nous emmène vers d'extraordinaires merveilles.

Il reste bien des questions auxquelles nous aurons envie de répondre, notamment celles que pose saint Thomas au sujet du Saint Esprit : le Saint Esprit est-il une personne? Le Saint Esprit est-il Dieu? Ce sont des thèmes qui demeurent ouverts à notre méditation.

Guy BOISSARD

Notes sur une grande amitié

I – Jacques Maritain et Henry Bars

1 – Jacques Maritain (1882-1973) est un « nom connu », même si son œuvre reste largement méconnue – pour paraphraser Henry Bars. Il est considéré comme l'un des principaux artisans de la renaissance thomiste du ^{XX}^e siècle. Issu de la haute bourgeoisie parisienne, petit-fils du Jules Favre – qui fut plusieurs fois ministre pendant la Troisième République – Maritain eut une jeunesse socialiste et athée. Époux de Raïssa Oumançoff, juive d'origine russe, ils se convertirent tous deux au christianisme, après avoir fait la connaissance de Léon Bloy. Jacques Maritain se mit à lire Saint Thomas et devint un auteur dénonçant avec vigueur les erreurs de la modernité – « antimoderne », selon le titre d'un de ses ouvrages – et « ultramoderne » à la fois, car persuadé de l'actualité et de l'avenir de la pensée aristotélico-thomiste. Redoutable polémiste – particulièrement pendant les années de compagnonnage avec l'Action Française (1918-1926) – il fut également un métaphysicien puissant et un philosophe n'hésitant pas à s'aventurer dans des domaines jusque-là peu fréquentés par les thomistes : l'art, la poésie, l'inconscient. Sa résidence de Meudon fut un des grands lieux de la vie intellectuelle de l'entre-deux guerres. On y croisait des théologiens, des religieux, des artistes, des jeunes gens en recherche de vérité. Ses positions en philosophie politique et sociale lui valurent de nombreuses inimitiés mais aussi de « grandes amitiés ». À la pointe du combat contre l'antisémitisme et le totalitarisme, il fut l'une des voix de la Résistance aux États-Unis. Nommé ambassadeur au Vatican, après la seconde guerre mondiale, il vit son influence décliner en France au profit de nouvelles idéologies comme l'existentialisme. Installé aux États-Unis, professeur, il y écrivit de nombreux ouvrages. Entré en France, après la mort de sa belle-sœur Véra, et rapidement veuf, il se retira près des petits frères de Jésus à Toulouse. Inspirateur, au même titre que d'autres, du concile Vatican II, il dénonça avec véhémence les excès de l'après concile. Il mourut en 1973.

2 – Henry Bars (1911-1991) est un personnage beaucoup moins connu. D'origine bretonne, issu d'un milieu modeste, il choisit la prêtrise. Très tôt atteint par le virus de la poésie et de l'écriture, il commença très jeune à lire et à écrire, et ses études à Paris furent l'occasion de ses premières publications. Professeur de séminaire, il parsemait ses cours de références littéraires

et philosophiques. Maritain devint un de ses auteurs de prédilection : au même titre que des poètes comme Claudel, des essayistes comme Du Bos et Bremond. D'un caractère sensible et ombrageux, il ne trouva pas vraiment sa place au sein du clergé français, et malgré de solides amitiés comme celle de Mgr Rodhain, il fut délaissé – démissionné de son poste de professeur, condamné à « l'errance professorale » – puis enfin nommé dans une aumônerie auprès de personnes âgées. Néanmoins cette vie le plaça dans l'heureuse perspective de l'écriture et il publia une douzaine d'ouvrages dont surtout un travail sur la pensée de Maritain. Il ruminait ce projet depuis une vingtaine d'années, et c'est autour de celui-ci que commença vraiment leur correspondance. Jacques Maritain fut stupéfait à la lecture du manuscrit de lire quelqu'un qui connaissait si bien sa propre pensée, qui pratiquait un type de connaissance par connaturalité affective et semblait le comprendre en profondeur. Henry Bars devint une référence dans le « milieu Maritain », après la publication de *Maritain en notre temps*, mais une voix non conventionnelle.

II – Une approche originale

1 – Tout l'intérêt de cette correspondance figure dans l'approche d'Henry Bars. Bars écrit sur Maritain après avoir longuement médité son œuvre, et sans l'avoir rencontré personnellement. D'où la surprise, l'étonnement de Jacques Maritain. « *Je ne sais pas si le Maritain que vous décrivez n'est pas d'abord, votre Maritain... et de cela je vous suis reconnaissant* ». Pour la première fois, un intellectuel nourri de poésie, de littérature; inspiré par Claudel, Bremond, Du Bos, Valéry; ayant lu et apprécié Blondel – écrit un livre sur l'œuvre de Maritain. Ce n'est pas une œuvre de disciple. Il tenait à n'écrire que ce qu'il pensait vraiment, à être d'accord sur ce qu'il écrivait. Il se définissait lui-même comme un « agent de liaison » dans la grande famille thomiste. Sa règle d'or était de ne jamais accepter de publier quelque chose dont il n'avait pas donné son accord entier.

2 – On peut dire que son approche de Maritain est centrée sur trois axes essentiels, qui s'interpénètrent volontiers. La poésie d'abord, l'interprétation spirituelle ensuite qui sous-entend un habitus philosophique, et ensuite la spiritualité qui sous-entend aussi des données théologiques. C'est ce regard aux frontières entre l'art, la philosophie, la spiritualité qui est profondément novateur. Il ne souhaitait pas répéter ce que Maritain avait déjà dit – Maritain étant un penseur difficile, il est tentant de le faire – mais présenter les différents domaines de son œuvre philosophique, dans un mouvement personnel. La lente digestion, rumination des lectures maritaniennes rejoignait dans l'esprit de Bars les autres lectures favorites. Donc ce n'est pas un

regard de pur philosophe, travaillant avec précision une question de l'œuvre de Maritain, mais un vol d'ensemble. Pas un survol : certaines questions sont très approfondies comme par exemple la mise au point sur « la philosophie chrétienne » et la controverse avec Bréhier, Gilson. Mais la présentation suit une logique personnelle : « rédemption du temps » ou selon saint Paul toute œuvre humaine, toute œuvre de l'homme, doit être rachetée ; « écartèlement à deux mondes » ou des difficultés à marier foi et raison ; « philosophie dans la foi » ou comment pousser davantage l'articulation foi/raison dans les différents domaines de la réflexion maritainienne ; et enfin « passage de l'esprit » où nous dépassons la raison philosophique vers les horizons de la foi et des mystères. Maritain craignait, à la lecture du plan fourni par Henry Bars, que la métaphysique ne soit pas spécialement traitée dans son livre. Bars lui répondit qu'elle était partout. *Maritain en notre temps* est un des rares essais sur la pensée du philosophe.

3 – Cet ouvrage a donc scellé définitivement l'amitié entre les deux hommes et propulsé Henry Bars comme interprète privilégié de la pensée maritainienne. Situation inconfortable car d'une part Bars voulait garder son indépendance et d'autre part il apparaissait de plus en plus à l'extérieur comme un « gardien du temple ». Ses autres productions sur Maritain sont toutes de très haut niveau mais ne possèdent pas toutes la flamme de ce premier livre « sorti vraiment de ses profondeurs ». On sait qu'il vécut de manière ambiguë ce statut de référent : fier, bien sûr, mais sentant aussi que son œuvre personnelle était sacrifiée. De plus il est évident que malgré des amitiés personnelles fortes et fidèles, Henry Bars a été marginalisé dans l'Église de France. Il se disait lui-même prêtre dans un temps malheureux. Sa vocation d'écrivain a compliqué les choses. Son étiquette de disciple de Maritain a achevé de le déconsidérer : un réactionnaire ai-je entendu plusieurs fois, dans des cercles autorisés...

4 – Il faut aussi s'interroger sur l'opportunité d'évoquer les drames personnels d'Henry Bars. Ce sont deux de ses amis proches qui nous ont convaincu de le faire : Charles Blanchet et Jean Daniel. De son vivant, il avait fait lire à quelques amis les suppléments de son autobiographie où il évoquait ses difficultés sexuelles et ses passages alcooliques. Il en était troublé, culpabilisé. C'est son ami prêtre Charles Blanchet, qui répondant à la question de la nécessité de publier l'intégralité de l'autobiographie, lui dit : « *non seulement tu peux le faire, mais tu dois le faire* ». Pour aider d'autres. Pour rendre l'espoir. Pour savoir que rien n'est jamais fini... C'est pour cela que nous nous sommes sentis autorisés à faire ses révélations. À nos yeux, elles grandissent Henry, car elles le rendent plus humble et plus humain.

III – *Le contenu de la correspondance*

1 – Les lettres sont d'abord des lettres d'échange intellectuel. On y croise des personnages importants : De Gaulle, Khrouchtchev, Paul VI... – des intellectuels, des amis, des inconnus. On y côtoie des idées sur le thomisme de Maritain et ses avancées : par exemple les notions de double inconscient – l'un issu des profondeurs de notre personnalité, qu'il nomme inconscient freudien, et l'autre à l'origine de nos appels vers la créativité qu'il appelle inconscient spirituel –, de connaissance par connaturalité ou sympathie, d'intuition créatrice dans l'art et la poésie. Henry Bars demande des éclaircissements historiques : sur son passage à l'Action Française entre 1920 et 1926, ses rapports avec Henri Massis, l'ambassade au Vatican après la seconde guerre mondiale, le retour aux États-Unis après l'ambassade – la France refusant de lui offrir une chaire de philosophie. On y voit aussi l'expression de désaccords.

2 – L'expression est timide au début des relations et ressemblent à des rapports fils/père. Puis à partir de *Maritain en notre temps*, Bars s'affranchit de plus en plus. Quelques critiques discrètes sur la trop grande place accordée par les Maritain à la mariologie, sur la trop faible place accordée à la liturgie dans l'ouvrage *Liturgie et Contemplation*. Mais surtout deux grandes critiques : autour de l'Église et autour de la poésie. Maritain et Journet voient l'Église comme « une société surnaturelle » – Henry Bars aussi – mais les deux premiers pensent qu'elle est sainte, et que les hommes n'appartiennent à l'Église qu'en ce qu'il y a de bon, de saint en eux. Bars, comme le père Congar, ne peut se résoudre à accepter qu'une part de l'homme se trouve en dehors de l'Église. En d'autres termes que l'Église « rejette les pécheurs ». Comment imaginer qu'une mère rejette ses enfants ? est la réaction d'Henry Bars. Là le désaccord restera irrémédiable. Les deux hommes en souffriront.

Sur la poésie enfin. Bars, comme Maritain en fait l'âme de tous les arts, mais dans *L'Intuition Créatrice dans l'art et la poésie*, Maritain va jusqu'à évoquer une poésie qui pourrait ne pas se réaliser concrètement dans un poème, une poésie sans poème. Une poésie qui resterait en puissance et pourrait ou non se réaliser dans une œuvre. Ceci heurtait sa pratique de l'expérience poétique, du travail d'écrivain. Pas d'art sans artisan, sans main, papier, matière. Ces deux vues sur l'Église et la poésie : Bars les jugeait essentialistes.

Il se retrouva donc dans une double position qui ne faisait qu'accroître l'ambiguïté de sa condition : meilleur interprète de Maritain, mais n'appartenant pas au cercle des plus proches, des intimes. Et jugé, condamné par d'autres, comme étant un thuriféraire, un disciple inconditionnel, un intégriste de la pensée maritanienne... Solitude du chercheur indépendant qui

l'a fait souffrir mais qui peut aussi servir de modèle. Du moins dans la démarche intellectuelle. Essayer de garder une démarche personnelle d'approche de la pensée d'un philosophe – n'importe lequel soit-il – pénétrer sa pensée, avec ses atouts personnels, ses qualités, mais aussi ses manques, ses limites. Mais aussi « ouvrir le compas au maximum », avec d'autres auteurs, rechercher « *les vérités captives* » comme le disait Maritain, mais aussi les points d'accord, les passerelles avec d'autres. Venus d'ailleurs... D'autres univers intellectuels. Ne pas être l'homme d'un écrivain.

Des correspondances actuellement publiées, seules celle d'Etienne Gilson, et sans doute d'Yves Simon – dont nous ne connaissons qu'une partie des lettres – donnent un tel sentiment de recul, d'indépendance, dans la fraternité intellectuelle.

3 – Les lettres sont aussi souvent des lettres de croyants. Des lettres de foi : d'une foi profonde, inébranlable. Mais pas toujours facile. Jamais un mot, une expression de doute sur la foi en Dieu. Les paroles sont les mêmes : il faut prier, recommander son âme à Dieu, aux saints, aux proches disparus. Les doutes n'existent que sur eux-mêmes : leur capacité à être fidèle, à vivre à l'image de Dieu. Jamais sur Dieu lui-même. « *Que c'est dur, que c'est lourd de se porter, de se supporter toute une vie* » écrit Henry Bars. À cela, fait écho la phrase de Jacques Maritain : « *Mon Dieu, on ne fait jamais assez pour ceux qu'on aime* ». C'est la même confiance – dans la joie, dans les épreuves, dans le doute même – dans ce qui leur est essentiel : l'être sous toutes ses formes. L'être qui se donne à voir autour d'eux dans la nature, les éléments, les personnes humaines et leur quête intellectuelle, spirituelle, affective. Et l'être qui se pense dans les choses ou pour lui-même. Et enfin l'Être avec un grand E : le créateur, le sauveur. Celui qui donne la vie, qui parle au cœur de chacun, avec lequel on peut entreprendre un dialogue à jamais unique.

4 – La dernière dimension de leur relation épistolaire est la relation amicale. L'histoire de leur relation est aussi celle d'une amitié. Henry Bars arrive dans la vie de Maritain au moment où celui-ci perd les deux êtres humains qui comptent, à ses yeux, le plus au monde. Sa belle-sœur Véra se meurt et Henry Bars reçoit une longue lettre, écrite par Jacques et Raïssa, sur la maladie et les derniers instants de cette dernière. Cette lettre sera réutilisée ensuite par Maritain quand il rédigera le chapitre de son recueil de souvenirs les *Carnets de notes* sur « Notre sœur Véra ». Henry Bars est le confident le plus proche lors de ce décès. L'agonie de Raïssa place Maritain dans une situation proche du désespoir absolu. Malgré l'éloignement : Raïssa se meurt à Paris et Henry vit en Bretagne. Il écrit, fait le déplacement, assiste aux funérailles de Raïssa et accompagne sa dépouille mortelle à Kolbsheim où

elle est inhumée. C'est là qu'il a avec Maritain sa première conversation privée sur ses difficultés personnelles.

Très vite, Maritain perçoit la fragilité de Bars : rançon de sa grande sensibilité. Susceptibilité que l'on peut percevoir dès les premiers échanges sur *Maritain en notre temps*. Il se confie à Maritain, se place en une situation de dépendance et refuse certains types de remarques, ne veut pas être « sous la coupe » de quelqu'un. Maritain comprit, car il avait une profonde estime pour Henry Bars, qu'il lui faudrait trouver les mots, dire les choses mais d'une certaine manière. Indépendant et sensible à la fois, il était fidèle et exigeant. Irascible aussi. Maritain disait de lui à Jean Daniel¹, venu le visiter à Toulouse : « *oui, allez voir Henry ! Ne le laissez pas, il est tellement sensible !* ». Maritain savait tout d'Henry. Il ne s'en offusquait pas : lui qui avait eu pour ami Cocteau à l'homosexualité affichée ; Max Jacob à l'homosexualité coupable ; Maurice Sachs : le traître, le voleur, le corrompu qu'il n'abandonnera jamais ; Saul Alinsky : le révolutionnaire agnostique... Il comprenait Bars, l'encourageait à écrire, savait que le salut face au désespoir était dans l'écriture. « *Écrivez, écrivez, jusqu'à l'épuisement* ». Ne vous laissez pas envahir par la lassitude, le dégoût de vous-même, l'auto-accusation.

Henry Bars a aidé Jacques Maritain à franchir les caps du décès des proches. Maritain a aidé Bars en écoutant ses souffrances, ses difficultés avec sa sœur et sa mère qu'il aimait de manière disproportionnée, en l'encourageant à travailler. Ce fut vraiment une grande amitié.

IV- En guise de conclusion

1 – La grande difficulté de ce travail sur cette correspondance réside dans le risque de résumer Henry Bars à sa relation intellectuelle avec Maritain. Il fut aussi un spirituel, un interprète et un poète². Son œuvre personnelle est indissociable de sa relation avec Maritain, mais il a écrit des œuvres qui ne doivent rien au philosophe thomiste. Puis il m'a fallu choisir : conseillé pour cela. Et privilégier sa relation à Maritain. Il faudrait un autre travail sur l'œuvre personnelle d'Henry Bars. Ou plusieurs autres...

2 – Ensuite, il a été nécessaire de prendre de la distance avec le sujet. Ce fut le plus difficile. Maritain et Bars ont eu une telle importance dans ma vie. J'avais une tendance naturelle à les appeler par leur prénom. Il fallait contrôler cette empathie naturelle à l'égard de mon sujet ! J'avoue que ce ne fut pas simple. J'ai été aidé en cela...

1. Ami de Bars, à la recherche de sa vocation spirituelle qu'il trouva dans une érémitique.

2. Nous pouvons annoncer la publication en 2008 par les Editions Ad Solem de son recueil poétique inédit : *L'invitation à la Voix*.

Je me souvenais, je me souviens toujours, non sans émotion, de l'homme Henry Bars et de ce que je lui dois. Jacques Maritain a écrit, dans la préface de *Lettres à ses filleuls* de Léon Bloy les phrases suivantes, à propos de sa rencontre avec Léon Bloy : « *Le 25 juin 1905, deux enfants de vingt ans [Raïssa et lui] montaient l'escalier sempiternel qui grimpe jusqu'au Sacré-Cœur. Ils portaient en eux cette détresse qui est le seul produit sérieux de la culture moderne, et une sorte de désespoir actif éclairé seulement, ils ne savaient pourquoi, par l'assurance intérieure que la Vérité dont ils avaient faim, et sans laquelle il leur était presque impossible d'accepter la vie, un jour leur serait montrée.* »

Je ne suis pas, bien sûr Jacques Maritain... mais je revois Henry Bars, à la porte de la maison de retraite où il était aumônier. Et son regard bleu et nostalgique. Et ses baisers, qu'ils nous lançaient longtemps avant que la voiture ne quitte le jardin... Et ce doute émouvant qu'il avait de lui-même et qu'exprime ce poème à la fois sérieux et drôle par lequel je voudrais finir :

*« Si par décret hors de tout ordre
Par fantaisie de miséricorde
Je venais à être jeté dans le Paradis
Même au fond parmi les volailles
Il faudrait que quelqu'un dît :
Celui-ci pour qu'il y aille
C'est sûr qu'un ange l'a pris
Par le lobe de l'oreille
Ou la peau du cou et comme il se sentait enlevé
Ses pieds gigotaient dans l'azur tant il n'aimait pas ça.
L'Ange étonné voyait sécher sur pied les sages
Alors que lui était donnée consigne
D'aller cueillir ce fou par son col de chemise
Et l'arracher à ses petites occupations chéries.
Pas même un grand pécheur qui en vaudrait la peine
Ce drôle avait du goût pour les sucettes à la menthe
Et n'admirait le ciel que reflété dans les flaques.
Dieu sublime tu veux mettre ça dans les parages de ta Gloire !
Si je suis bon dit le Seigneur est-ce que ça vous regarde ? »*

Sylvain GUÉNA

*Membre du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain.
Docteur en Lettres, auteur d'une thèse en voie d'édition sur
Jacques Maritain et Henry Bars. Enseignant en histoire.
A écrit un mémoire de maîtrise sur Maritain et Les Juifs, édité la
Correspondance Jacques Maritain-Max Jacob et publié une trentaine d'articles.*

Le platonisme scientifique de Jean Staune¹

Jean Staune est diplômé en paléontologie, mathématiques, informatique, gestion, sciences politiques et économiques. Son livre, *Notre existence a-t-elle un sens ?*, publié en 2007, propose une vaste enquête scientifique et philosophique en vue d'exposer une nouvelle vision de l'homme et du monde.

Il convient d'abord de souligner le caractère monumental de cette synthèse qui recouvre presque tous les champs de la science moderne : physique, astrophysique, biologie, chimie, mathématiques et neurosciences. Il convient également de souligner l'effort de ce travail qui exige de multiples compétences dans des domaines réputés difficiles de la science moderne. Nous considérons qu'une telle entreprise est nécessaire aujourd'hui car il s'agit de lutter contre la barbarie de la spécialisation, pour reprendre l'expression du physicien Erwin Schrödinger².

Cependant, à travers son livre, Jean Staune dépasse les arguments purement scientifiques et, de ses propos, se dessine une conception philosophique particulière : le *platonisme scientifique*. C'est cette conception que nous allons analyser dans cette brève critique, articulée en 6 questions. En italique, nous avons indiqué en bref nos réponses.

1) La thèse de Jean Staune est-elle néocréationniste ?

Certaines personnes ont accusé Jean Staune de défendre une conception néocréationniste de l'Univers. Ces accusations sont celles d'un journaliste (Michel Alberganti dans *Le Monde* du 1^{er} septembre 2006) et d'un professeur au Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris (Guillaume Lecoindre, voir son article : « Les providentialismes et la science » sur Internet³).

Pour répondre à cette première problématique, il faut définir d'abord ce qu'est le créationnisme et le néocréationnisme. Pour chaque définition, il est alors possible de répondre à la question.

a) *Le créationnisme* est la croyance selon laquelle tous les êtres vivants ont été créés, chacun de façon indépendante et subite, sous leur forme actuelle, par une puissance divine. Le créationnisme ainsi défini s'oppose à

1. Cet article est un commentaire philosophique du livre de Jean STAUNE : *Notre existence a-t-elle un sens ?*, Paris : Presses de la Renaissance, 2007.

2. Erwin SCHRÖDINGER, *Science et humanisme, La physique de notre temps*, Cambridge, 1951.

3. Voir le site suivant : <http://ustl1.univ-lille1.fr>

l'évolutionnisme⁴. Cette croyance a pour origine le fondamentalisme nord-américain, issu des mouvements protestants calvinistes⁵. Les fondamentalistes admettent la vérité littérale de chaque mot de la Bible, et ceci malgré les contradictions évidentes de ce sens littéral. L'Église catholique rejette cette lecture fondamentaliste de la Bible.

En ce sens-là du terme, Jean Staune n'est aucunement créationniste car il accepte comme prouvé scientifiquement l'évolution des espèces: « les espèces dérivent les unes des autres » (p. 356). En quelque sorte, la position de Staune est une position qui adhère au principe de l'évolution, c'est-à-dire au principe que tous les êtres vivants ont un ancêtre commun.

b) Le *créationnisme scientifique* est un mouvement plus récent qui date des années 1970 et que l'on trouve aux États-Unis et en Australie dans la mouvance des fondamentalistes. Ce mouvement donne à la croyance créationniste précédente l'habit d'une théorie scientifique. Il définit la création comme une vérité scientifique à part entière, d'où l'expression de « créationnisme scientifique ». Ces créationnistes se sont organisés en sociétés afin d'imposer sur le plan juridique et légal la « création » comme vérité scientifique à enseigner dans toutes les écoles. C'est pourquoi, aux États-Unis, le combat contre le créationnisme est d'abord et principalement un combat politique (et non pas un combat philosophique).

Ces créationnistes avancent des arguments scientifiques en faveur de la création sans respecter les modes propres des disciplines scientifiques et théologiques. Ils ne respectent donc pas le principe de NOMA, c'est-à-dire le principe de non-empiètement des magistères⁶.

En principe, les créationnistes scientifiques rejettent toutes les théories de l'évolution et soutiennent la théorie de la Terre-jeune, selon laquelle la Terre a été créée il y a quelques milliers d'années seulement. En tant que telle, Jean Staune rejette fermement cette dernière position.

c) Le *néocréationnisme* ou l'*Intelligent Design* (le dessein intelligent) est un mouvement qui vient également des États-Unis et qui date des années 1990. Ce mouvement est issu du créationnisme scientifique et est considéré comme un « créationnisme retravaillé ». Le néocréationnisme ne s'oppose plus à l'évolution, mais il soutient que la vie, considérée au niveau des organismes, est trop complexe pour résulter de mécanismes évolutifs aléatoires: la vie proviendrait d'un « designer intelligent », autrement dit, elle aurait été créée par un esprit supérieur, Dieu ou n'importe quel autre créateur. La théorie scientifique de l'évolution supposerait donc l'intervention d'un créateur pour

4. Encyclopédie Microsoft Encarta sur Internet, <http://fr.encarta.msn.com>, 2007.

5. Voir Dominique LECOURT, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris: PUF, 2007.

6. Voir ci-après.

être correctement cohérente. Cette conception particulière de l'évolution a fait l'objet d'un jugement en Pennsylvanie en fin décembre 2005 (des parents d'élèves ont assigné en justice un conseil d'école ayant voté une résolution encourageant l'enseignement de l'*Intelligent Design*). Le jugement est tombé en faveur des plaignants : l'*Intelligent Design* est un concept religieux et donc, selon la Constitution américaine, ne peut pas être enseigné dans les écoles publiques. Le cœur de l'argumentation était le suivant : « l'*Intelligent Design* viole les règles fondamentales de la science en faisant appel à une création par un être supranaturel⁷. »

En d'autres termes, le néocréationnisme, comme le créationnisme scientifique, ne respecte pas les modes propres de procéder des disciplines scientifiques et théologiques. Comme le dirait Stephen Jay Gould, le néocréationnisme ne respecte pas le principe de NOMA.

Dans son livre, Jean Staune rejette fermement les différentes écoles de l'*Intelligent Design* (p. 264-266). La raison de ce rejet est formulée de la façon suivante : L'*Intelligent Design* soutient que le créateur doit violer les lois de l'Univers pour qu'apparaissent des êtres vivants (p. 168). Une telle violation est inacceptable pour Staune, car des lois naturelles peuvent très bien expliquer l'évolution dans le long terme.

Par conséquent, selon notre étude, il n'est pas possible de considérer la thèse de Jean Staune comme relevant explicitement du néocréationnisme. Une telle affirmation serait malhonnête intellectuellement.

2) La thèse de Staune contient-elle un providentialisme intrusif?

Néanmoins, les objections de Guillaume Lecointre⁸ vont plus loin et soulèvent un problème plus fondamental qu'il s'agit de mentionner. Ce professeur accuse l'Université Interdisciplinaire de Paris (UIP dont Jean Staune en est le secrétaire) de proposer un *providentialisme intrusif*. Or un tel providentialisme est à rejeter pour Lecointre car : « le providentialisme propose d'incorporer des éléments de spiritualité dans la démarche scientifique, soit comme source d'hypothèses à tester, soit comme éléments de preuve. » En d'autres termes, il y aurait confusion entre deux niveaux, le niveau amoral de la méthodologie des sciences et le niveau éthique de la spiritualité. Pour Lecointre, Jean Staune ne respecterait pas l'autonomie de ces deux niveaux.

7. Encyclopédie Microsoft Encarta sur Internet; *ibidem*.

8. Guillaume Lecointre est phylogénéticien, chercheur à l'Institut de systématique, CNRS, Muséum national d'histoire naturelle. Sa position philosophique est totalement matérialiste. Il a dirigé l'édition du livre *Intrusions spiritualistes et impostures intellectuelles en sciences*, avec Jean Dubessy, Paris : Syllepse, 2001.

Il l'accuse ainsi de professer une certaine forme de scientisme : « Un scientisme naïf, précisément parce qu'il est ignorant des limites méthodologiques de la science, consiste à assigner à la science des tâches pour lesquelles elle n'est pas faite : répondre sur l'existence de Dieu, ou valider des postures politiques. »

En d'autres termes, Guillaume Lecointre accuse l'UIP et Jean Staune de traiter par la méthode scientifique des questions qui ne sont pas de nature scientifique. Il rejoindrait ainsi l'avis des juges américains concernant l'Intelligent Design.

Notre première question est donc remplacée par les suivantes : la thèse de Jean Staune correspond-elle à un providentialisme intrusif ? La méthode mise en place par Staune respecte-elle suffisamment les limites méthodologiques de la science et de la théologie ?

Y a-t-il un providentialisme intrusif dans la position de Jean Staune ?

Pour Staune, l'évolution est guidée par des archétypes créés par Dieu lui-même (p. 352). Pour répondre à la première question, il faut déterminer comment ces archétypes guident l'évolution ; leurs actions ne cachent-elles pas une forme masquée de providentialisme ? Pour l'auteur, les archétypes se succèdent dans l'évolution selon des lois de transformation de type mathématique, lois créées par Dieu (p. 260). Ce sont donc les archétypes, créés par Dieu, qui canalisent les processus biologiques de l'évolution (p. 280).

Si les grands types d'organisation existant dans la nature correspondent à des formes archétypales qui sont, comme la structure des cristaux de neige, insérées dans les lois mêmes de la nature, alors leur influence sur l'évolution est forcément non locale et universelle (p. 338).

Je crois que Dieu a créé les lois de la nature, que ces lois génèrent en elles-mêmes des choses telles que la table des éléments qui permet de classer les atomes, la structure des cristaux de neige, ou les archétypes des diverses formes d'êtres vivants, et que ce sont ces lois et ces archétypes qui guident l'évolution (p. 352).

Cependant, ces archétypes sont soumis à des lois naturelles pour Staune. Il n'y a donc pas de providentialisme intrusif chez lui. En effet, les lois qui régissent les formes archétypales ne sont pas soumises à l'arbitraire de Dieu. Or, le providentialisme, au sens strict du terme, demande que l'action de Dieu intervienne dans les événements particuliers et pas seulement comme origine des lois universelles.

Par conséquent, il n'est pas possible de soutenir que la thèse de Jean Staune est un providentialisme intrusif.

3) La méthode de l'auteur respecte-elle suffisamment les limites méthodologiques de la science ?

La deuxième critique de Guillaume Lecointre à l'encontre des thèses de l'UIP et de Jean Staune tourne autour des limites méthodologiques de la science. La nouvelle conception de la science de Jean Staune constituerait une intrusion illégitime de la spiritualité dans la science⁹.

Cette question est complexe et plus difficile qu'il n'y paraît au premier abord. Disons déjà que la question des limites méthodologiques de la science est le point le plus faible du livre de Jean Staune. Sa position sur ce sujet n'est pas très développée et elle ne s'appuie pas sur une analyse suffisante. Il convient donc de rappeler quelques éléments fondamentaux de méthodologie des sciences. Remarquons également que les contradicteurs de Jean Staune, comme Guillaume Lecointre, ne sont guère meilleurs que lui.

a) La diversité méthodologique des sciences

Contrairement à ce qu'affirment Guillaume Lecointre, Jean Staune et beaucoup d'autres scientifiques, les différentes disciplines scientifiques n'ont pas la même méthode intellectuelle de procéder. Entre la physique, la géologie, et la psychologie sociale, par exemple, il y a des différences importantes quant au mode de démontrer et d'observer. Comme nous l'avons exposé dans un autre ouvrage, ce mode de procéder dépend de l'objet formel considéré. Si cet objet est différent, il exige alors une méthode différente pour être appréhendé. La diversité des objets formels engendre la diversité des méthodes.

C'est la raison pour laquelle, le mot *science* n'est pas un mot univoque. Son emploi est analogue. La science physique n'est pas le même type de science que la science de la psychologie sociale.

Cependant, aujourd'hui par *science*, on entend le plus souvent une connaissance rationnelle qui doit satisfaire au moins aux deux critères suivants :

1) *Le critère de l'évidence expérimentale.* Ce qui mesure lois et théories en science est constitué par le jugement de l'expérience. L'expérience étant définie comme une expérimentation particulière, reproductible et indépendante des qualités personnelles de l'expérimentateur. Une théorie qui n'est pas testable, expérimentalement parlant, est donc considérée comme non-scientifique.

9. Pour plus de détails, voir *Intrusions spiritualistes et impostures intellectuelles*, op. cit., p. 26-27.

2) *Le critère de la cohérence logique.* Les faits et les observations doivent entrer dans un cadre logique rigoureux. Souvent, ce cadre est celui des mathématiques (du moins dans les sciences expérimentales mathématisées).

b) Le principe de NOMA (Non-Overlapping Magisteria)

Le principe de NOMA est un principe méthodologique, proposé par le biologiste Stephen Jay Gould, qui affirme la nécessité du non-empiètement des magistères. Ce principe permet d'éviter d'inutiles conflits entre sciences, philosophie et religion.

Un magistère est un domaine où une certaine forme d'enseignement détient les outils appropriés pour tenir un discours valable et apporter des solutions¹⁰.

Entre différents magistères, il n'y a pas la même méthode et donc pas la même logique. Par conséquent, avant de comparer les conclusions de différentes disciplines, il faut d'abord considérer et respecter les différents magistères qui sont sollicités. Comme ces magistères ont des modes de procéder différents, ils possèdent tous une certaine indépendance les uns par rapport aux autres.

La pire erreur, quant à ce conflit entre créationnisme et théorie de l'évolution, serait d'y voir une importante escarmouche dans le cadre général d'une guerre entre science et religion. Presque tous les scientifiques et presque tous les chefs de file religieux se sont rangés du même côté, contre les créationnismes. Et le présent ouvrage a précisément pour thème central le fondement même de cette rencontre : le principe de NOMA, l'appel à un dialogue respectueux et constructif entre deux magistères distincts qui occupent chacun une position essentielle dans l'existence humaine et, pour fonctionner au mieux, doivent consolider leur propre logis, ce qui ne les empêche pas d'admirer celui du voisin ni d'entretenir avec lui une chaleureuse amitié, scandée par de fécondes visites et discussions¹¹.

De ce fait, la science ou les sciences possèdent des limites de validité qui doivent être reconnues. Le principe de NOMA impose donc une certaine humilité entre les différentes disciplines.

La science est discipline, et toute discipline est exigeante. Les disciplines comportent des règles de comportement et d'autocontrôle. Elles doivent leur force, le respect et l'acceptation qu'elles suscitent au fait qu'elles travaillent

10. Stephen Jay GOULD, *Et Dieu dit « Que Darwin soit ! »*, Paris : Seuil, 2000, p. 19. Stephen Jay Gould, ancien professeur à l'Université de Harvard, enseignait la géologie, la biologie et l'histoire des sciences. Il est le chef de file de la nouvelle théorie de l'évolution.

11. Stephen Jay GOULD, *op. cit.*, p. 139.

honorablement dans les limites qui sont les leurs, en sachant que des incursions dans d'autres domaines ne seraient qu'outrecuidance ou sottise. La science, en tant que discipline, cherche à comprendre la réalité factuelle de la Nature, à expliquer et coordonner par des théories générales les données obtenues. La science nous enseigne beaucoup de choses merveilleuses et troublantes – des faits qui valent d'être considérés à l'heure d'élaborer des normes de conduite, de réfléchir aux grandes questions morales et esthétiques. Mais la science ne peut à elle seule répondre à ces questions, elle ne peut pas davantage commander une politique sociale.

En tant que scientifiques, nous disposons d'un pouvoir, fondé sur le respect qu'inspire cette discipline. C'est pourquoi nous pouvons être vivement tentés d'abuser de ce pouvoir à des fins personnelles ou sociales : pourquoi ne pas se donner des attraits supplémentaires, en couvrant du manteau de la science une préférence éthique ou politique ? Mais c'est justement ce que nous ne devons pas faire, car nous y perdriions ce même respect qui induit en nous cette tentation. Le principe de NOMA joue dans les deux sens.

Il se trouve autour de nous des poètes, des politiciens, des prédicateurs, des philosophes. Tous ont leurs modes particuliers de connaissance, valides dans leur propre domaine. Aucun de ces modes ne peut détenir toutes les réponses dans notre monde merveilleusement complexe¹².

Le principe de NOMA n'est pas d'abord un principe diplomatique ou politique visant à empêcher des querelles entre les différentes disciplines. Ce principe est un principe épistémologique qui se fonde sur la diversité des modes de procéder des différents savoirs. Par exemple, en raison de cette diversité, un même mot peut avoir des sens différents d'une discipline à l'autre ; c'est le cas du mot *matière* qui n'a pas le même sens en chimie, en physique et en philosophie (ainsi, en philosophie, l'énergie est englobée dans le concept de matière) ; tous les sens sont analogues mais pas identiques. Par conséquent, le non-respect du principe de NOMA entraîne de graves erreurs de compréhension : on ne comprend plus les autres disciplines. Le respect du principe de NOMA est donc nécessaire à toute discussion pluridisciplinaire.

Enfin, l'œuvre de l'intelligence qui consiste à confronter plusieurs disciplines pour les unir dans une connaissance cohérente est une œuvre de *sagesse* comme le dit très bien Stephen Jay Gould :

J'ai avancé deux thèses principales en présentant ma conception de la relation idoine entre la science et la religion comme NOMA, comme non-empiètement des magistères : premièrement, ces deux domaines sont d'égale valeur et aussi nécessaires l'un que l'autre à toute existence humaine accomplie ; deuxièmement, ils restent distincts quant à leur logique et entièrement séparés quant à leurs styles de recherche, même si nous devons étroitement intégrer

12. Stephen Jay GOULD, *op. cit.*, p. 155, 156.

les perspectives des deux magistères pour élaborer la riche et pleine conception de l'existence que l'on désigne traditionnellement comme « sagesse »¹³.

Il revient donc d'abord à la réflexion philosophique de procéder à une telle œuvre de sagesse.

c) *L'erreur du scientisme*

Fondamentalement l'erreur du scientisme a comme origine le non-respect du principe de NOMA. Certains scientifiques en viennent à étendre d'une façon indue les conclusions de leur domaine à d'autres domaines appartenant à un autre magistère. De ce fait, ils jugent avec un cadre inadéquat, de type scientifique, des objets d'une autre discipline. En agissant ainsi, ils nient la diversité de méthode exigée par les différents objets formels du savoir.

Pour Gould, le scientisme est donc d'abord un manque d'humilité :

Si les scientifiques avaient toujours fait preuve d'une suffisante prudence dans leurs interprétations, d'une suffisante humilité, en s'opposant aux extensions impropres de leurs découvertes à des domaines où elles n'ont rien à faire, alors il serait possible de disculper ma profession, les inévitables égarements des non-scientifiques ne faisant que confirmer le vieux dicton selon lequel une bonne action est toujours punie¹⁴.

Un exemple frappant de position scientiste radicale se trouve chez les adversaires de Jean Staune. C'est le cas par exemple de Guillaume Lecointre, Jean Dubessy, Jean Bricmont, Yvon Quiniou, Marc Silberstein et Patrick Tort. Ces derniers auteurs adhèrent à la profession de foi scientiste de Bertrand Russell :

Toute connaissance accessible doit être atteinte par des méthodes scientifiques ; et ce que la science ne peut pas découvrir, l'humanité ne peut pas le connaître¹⁵.

Cette position scientiste est une position philosophique *a priori*, c'est une profession de foi que rien ne nous oblige à accepter. Cette position scientiste n'est pas la position la plus rationnelle. En effet, la raison humaine est plus ample que la simple rationalité scientifique des sciences expérimentales.

13. Stephen Jay GOULD, *op. cit.*, p. 64, 65.

14. Stephen Jay GOULD, *op. cit.*, p. 151.

15. Bertrand RUSSELL, *Religion and science*, Oxford University Press, 1961, p. 243.

d) Jean Staune respecte-il suffisamment les limites méthodologiques des différentes disciplines ?

Ayant précisé un peu l'importance du respect des modes de procéder dans le savoir, nous pouvons nous interroger sur la présence de ce respect dans les analyses de Jean Staune. À ce sujet, notre conclusion est la suivante : Jean Staune ne respecte pas suffisamment les limites méthodologiques des différentes disciplines et méconnaît le rôle que doit jouer la philosophie dans la connaissance humaine. Et de ce fait, les propos de Staune sont empreints d'un certain scientisme. Plusieurs raisons nous amènent à porter un tel jugement :

1) Jean Staune utilise le mot *science* toujours au singulier. Il ne conçoit pas que le savoir humain se distingue en différentes sciences et différentes disciplines philosophiques ou théologiques avec des modes de procéder distincts. Il ne conçoit pas que le mot *science* soit analogue. Or, selon nous, il est faux de considérer le savoir comme possédant toujours la même méthode avec la même certitude. Dans ce sens-là, la position de Staune nous semble bel et bien une position scientiste. Staune ne conçoit pas un mode de connaissance autre que celui des sciences expérimentales.

2) Un exemple de la faiblesse scientiste de Staune peut être illustré dans la façon qu'il considère l'éthique (p. 406). Staune reprend les propos de Benjamin Libet sur l'éthique chrétienne et cela sans corriger les erreurs grossières de celui-ci. Ce dernier considère que le *péché par pensée* est une exigence éthique trop lourde pour être demandée à l'homme. Son argumentation part d'une constatation expérimentale obtenue par des électro-encéphalogrammes (EEG). Il y a là une erreur grave de méthode. L'éthique ne se fonde pas (et ne *doit* pas se fonder seulement) sur des constatations expérimentales de type scientifique. Elle se fonde sur *l'expérience commune* que tout homme a de ses actes volontaires. Cette expérience suffit, et elle est moins subjective que ne le disent certaines critiques. Ainsi, pour qu'une pensée mauvaise soit un péché (un acte mauvais), il ne suffit pas d'imaginer la chose, mais il faut vouloir d'une façon déterminée cet acte mauvais. À ce moment-là, même si l'acte n'est pas posé, la détermination intérieure mauvaise est déjà présente. Ici, il faut bien distinguer l'acte indéterminé du rêve ou de l'imagination, de l'acte parfait et déterminé de la volonté. Il y a une différence énorme, par exemple pour un homme, entre regarder une jolie fille en rêvassant, et décider d'élaborer une stratégie pour l'aborder et pour coucher le plus rapidement possible avec elle ; une fois la stratégie élaborée et voulue intérieurement, l'éthique chrétienne considère qu'il y a eu adultère en pensée. Ce n'est là que de l'éthique élémentaire.

3) Jean Staune ne réfléchit pas suffisamment sur la méthode à considérer et à mettre en œuvre lorsqu'il désire tirer les implications métaphysiques de la

science contemporaine. Il le fait sans considérer et sans connaître les difficultés propres à la méthode de réflexion de la métaphysique (notamment l'analogie du mot « être »). Au fond, il méconnaît ce qu'est la métaphysique et les obstacles inhérents à ce domaine de la connaissance (voir p. 168). Or, cela fait 2 500 ans que la métaphysique est étudiée en Occident. La position de Staune, le platonisme, est une réponse trop rapide et qui pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Passer du matérialisme au platonisme ne nous semble pas nécessairement une bonne chose du point de vue de la métaphysique¹⁶.

4) Le principe anthropique est présenté par Staune comme un argument scientifique en faveur d'une intention intelligente dans la nature. Or, cet argument est d'abord un argument par la cause finale. De ce fait, le principe anthropique sollicite l'ordre de la réflexion philosophique et pas seulement celui de la physique expérimentale. En effet, quand on raisonne par la cause finale, on raisonne selon une nécessité hypothétique : *pour atteindre cela, il faut nécessairement ceci*. Alors qu'en science expérimentale, on raisonne de la façon suivante : *si j'ai ceci, il s'en suit nécessairement cela* ; la nécessité est alors dite absolue. La nécessité hypothétique suppose de considérer le tout avant la partie ; elle suppose plus profondément la connaissance des choses dans leur essence. La nécessité absolue suppose par contre de considérer les parties avant le tout ; elle ne demande pas de saisir l'essence du tout. Or, depuis Galilée, la science moderne refuse de considérer l'essence et le tout comme élément premier dans la connaissance. C'est pourquoi le mode propre de penser pour accepter le principe anthropique est un mode de procéder philosophique, celui de la philosophie de la nature.

5) Enfin, d'une façon assez surprenante, Staune méconnaît la science médiévale et la philosophie réaliste en général. Il considère, par exemple, que la science médiévale est une science « magique » (p. 436). Le spécialiste de philosophie médiévale sait que cela n'est pas correct. De plus, Staune croit que toute la valeur de la théologie et de la philosophie médiévales repose sur une conception géocentrique de l'Univers ; ce qui n'est pas juste. Il croit que la philosophie de la nature d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin sont devenues totalement fausses en raison du géocentrisme qui y était professé et qui a été contredit par la révolution copernicienne (p. 40, 452). Or, ce sont là encore des jugements erronés. En effet, la philosophie de la nature d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin ne dépend pas du modèle de l'Univers choisi. Par exemple, saint Thomas d'Aquin considère que le modèle de Ptolémée est un modèle parmi d'autres. Saint Thomas d'Aquin n'aurait pas été gêné par le

16. En quelque sorte, en suivant Bernard d'Espagnat, Jean Staune fait de la physique moderne la science *première* de tout le savoir. C'est pourquoi il aboutit à un platonisme scientifique. Voir B. D'ESPAGNAT, *A la recherche du réel*, p. 162 et 171.

modèle copernicien de l'Univers comme nous l'indique d'ailleurs le passage suivant écrit en 1270 environ :

Ainsi en astronomie, on donne comme raison (des phénomènes observés) la théorie des excentriques et des épicycles [modèle de Ptolémée], étant donné que ce qui apparaît aux sens des mouvements des astres est respecté par cette hypothèse ; ce n'est pourtant pas une preuve décisive (que telle est la vraie cause de ces phénomènes), car il n'est pas dit qu'une autre hypothèse ne les respecterait pas aussi [par exemple, celle de Copernic plus de 200 ans plus tard]¹⁷.

Les principes fondamentaux de la physique médiévale et antique ne sont donc pas dépendants du géocentrisme. Ainsi, les principes fondamentaux du livre *Des Physiques* d'Aristote restent valables même au XXI^e siècle. Ce qui est complètement périmé dans la conception antique et médiévale de l'Univers, ce sont les modèles concrets, mais pas les principes fondamentaux. C'est le traité *Du Ciel* d'Aristote qui est périmé, mais pas son livre *Des Physiques*. On n'a plus le droit de considérer aujourd'hui que la physique médiévale est une conception magique de la nature. Seule une vision scientifique peut encore soutenir une telle affirmation¹⁸.

6) Dans le prolongement du point précédent, Staune ne tient pas compte du rôle que doit jouer dans le savoir, la philosophie ou, selon l'expression du cardinal Schönborn, « la science du sens commun »¹⁹. Le rôle de cette connaissance particulière est, selon nous, indispensable et totalement rejeté par l'auteur. En effet, ce dernier tend parfois à confondre le sens commun avec la physique classique. De ce fait, comme la physique classique est totalement dépassée, Jean Staune rejette du même coup toute valeur au sens commun. Or, la philosophie du sens commun ne peut pas s'identifier avec l'enseignement classique de la physique. Naturellement, nous ne pouvons pas expliquer en détail ici ce qu'est cette « science du sens commun ». Jean Staune méconnaît ainsi le rôle de médiation que joue la philosophie dans le dialogue entre la science et la foi²⁰.

Il faut remarquer ici que le livre de Staune manifeste, d'une certaine manière, la nécessité de retrouver et de comprendre une véritable philosophie de la nature, c'est-à-dire une véritable réflexion du sens commun por-

17. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 32, art. 1, ad. 2 ; trad. Éditions du Cerf, Paris, 1984.

18. Pour plus de détails, voir Thomas KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris : Flammarion, 1983.

19. Christophe SCHÖNBORN, « The Designs of science », *First Things*, January 2006 ; cité dans *L'Homme nouveau*, n° 1367, 15 avril 2006, p. 12.

20. Voir Georges COTTIER, « Le rôle de la philosophie dans le dialogue entre la science et la foi », *Nova et Vetera*, n° 3, 2007, p. 309-318.

tant sur la nature. Du reste, c'est ce que demandent le prix Nobel Ilya Prigogine et Isabell Stengers :

Une philosophie de la nature est-elle à nouveau possible, qui permette de penser de manière cohérente l'insertion de l'homme dans la nature et les perspectives sur la nature dégagées par la science ?²¹

7) Enfin, un dernier exemple de non-respect des méthodes se trouve dans les propos de Staune concernant l'interprétation du théorème de Gödel (p. 417 et suivantes). Il n'est, en effet, pas possible de tirer du théorème de Gödel l'affirmation de l'existence d'un monde séparé, constitué par les vérités mathématiques. Pourquoi cela ? Car, les êtres mathématiques abstraits considérés dans le théorème de Gödel n'ont pas, par définition, une existence indépendante. Quoiqu'en disent l'auteur et certains mathématiciens (p. 422), personne de sensé ne soutient qu'un nombre possède la même existence qu'une chose concrète appartenant au monde physique. Les êtres mathématiques existent comme des réalités abstraites et non pas comme des réalités concrètes. Il n'est donc pas possible d'inférer du théorème de Gödel, l'existence objective et concrète d'un monde des vérités mathématiques. Il y a là une erreur de méthode dans le raisonnement : on confond l'ordre des réalités abstraites avec l'ordre des réalités concrètes.

Selon notre réflexion, les analyses de Jean Staune ne respectent pas suffisamment la diversité méthodologique du savoir. En voulant à tout prix proposer des arguments scientifiques, Staune finit par adhérer à une position empreinte de scientisme.

4) Que faut-il penser du dépassement du matérialisme scientifique ?

Du point de vue du contenu philosophique, la thèse principale de Jean Staune se trouve dans l'affirmation que le matérialisme scientifique est dépassé. Que faut-il penser d'une telle thèse, au vue des considérations précédentes ?

1) Sur le fond, Jean Staune a parfaitement raison. La science ne nous oblige pas à rester dans une perspective purement matérialiste. L'histoire des sciences nous l'indique d'ailleurs avec évidence : Galilée était un catholique fervent ; Newton croyait fermement en l'existence d'un être spirituel, Dieu, principe de tout l'univers ; Einstein croyait également à une Intelligence cosmique comme cause de l'ordre de l'Univers. À cela, se sont

21. Ilya PRIGOGINE, Isabell STENGERS, *La Nouvelle alliance*, Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p. 146. Sur le thème du sens commun, nous renvoyons le lecteur intéressé à notre ouvrage, *La Méthode expérimentale selon Aristote*, Paris : L'Harmattan, 2006.

rajoutées de nouvelles raisons que Staune mentionne largement. La science moderne (relativité et mécanique quantique) ne nous contraint plus au déterminisme laplacien, ni au réductionnisme de Descartes.

2) Cependant, le dépassement du matérialisme scientifique signifie pour Staune l'abandon total de la notion de matière (de tous les sens du mot matière en fait) et le remplacement de cette notion par celle des réalités mathématiques abstraites (p. 80 par exemple, voir nos propos sur le platonisme scientifique). Cet abandon total de la matière n'est pas la seule solution pour quitter le matérialisme. Staune semble ignorer la solution de la philosophie réaliste qui fait des réalités naturelles un composé « un » de matière et de forme. Dans la conception réaliste, la matière est un principe des êtres naturels, mais ce principe doit être uni à une forme pour exister vraiment. Cette solution évite le matérialisme pur (Démocrite) ainsi qu'un dualisme trop simpliste (une matière radicalement opposée à l'esprit). Il est dommage que Staune ait rejeté complètement la théorie de l'hylémorphisme d'Aristote.

Si le dépassement du matérialisme dans le savoir en général est une bonne nouvelle, l'abandon de la notion de matière l'est beaucoup moins. Il ne nous semble pas sage de passer du matérialisme le plus total à une certaine forme radicale de spiritualisme.

5) *En quoi consiste le platonisme scientifique de Jean Staune ?*

Finalement, la thèse philosophique défendue par Staune peut être considérée, selon son propre vocabulaire, comme étant *un platonisme scientifique* (p. 454). Sa thèse reprend en partie les analyses philosophiques du physicien français Bernard d'Espagnat (né en 1921)²². Ce dernier, en partant d'une analyse de la physique quantique en vient à professer *un réalisme non physique* (qu'il appelle également la *théorie du réel voilé*). Ce réalisme *non physique* n'est rien d'autre qu'une forme particulière du réalisme platonicien des essences, comme nous allons le voir.

Selon Staune, le *réalisme non physique* peut se définir de la façon suivante : « conception du réalisme dans laquelle la réalité véritable n'est pas constituée de matière et d'énergie et n'est pas immergée dans l'espace-temps » (p. 505). Voyons avec l'aide des propos de Bernard d'Espagnat qu'est-ce que cela veut dire. Nous le ferons en précisant successivement les différentes thèses soutenues par Staune dans son platonisme scientifique.

22. Bernard d'Espagnat est l'ancien directeur du Laboratoire de physique théorique et des particules élémentaires de l'Université de Paris XI, Orsay. Il est membre de l'académie française depuis 1996.

1) *Le réalisme*: Jean Staune et Bernard d'Espagnat soutiennent une conception réaliste de la connaissance. Ils s'opposent en cela à l'idéalisme et au positivisme (que d'Espagnat appelle la philosophie de l'expérience). Le réalisme est défini par d'Espagnat de la façon suivante :

Selon le réalisme il est sensé et juste d'affirmer qu'une réalité existe et qu'elle est indépendante de l'esprit humain. De plus, selon ce courant de pensée, l'esprit humain peut progresser dans la direction d'une connaissance toujours meilleure d'une telle réalité²³.

Naturellement nous partageons pleinement cette position réaliste. Par contre, cette position est d'essence philosophique et non pas scientifique. Il est en effet possible d'être idéaliste et bon physicien. Comme le dit très bien d'Espagnat, la plupart des physiciens ne soutiennent pas officiellement le réalisme, mais adhèrent souvent à une position plus prudente, celle de la philosophie de l'expérience (ou positivisme).

Pour cette raison la philosophie de l'expérience considère que l'attribution systématique des phénomènes à une réalité indépendante est, dans l'ensemble, une démarche qui ne s'inscrit pas dans le cadre strict de la science²⁴.

Selon nous, cette dernière position prudente ne doit pas être considérée à la légère. Elle représente l'opinion de beaucoup de physiciens et elle ne nous semble pas complètement fausse. Cependant, comme le dit Einstein lui-même :

Tous les hommes, y compris les théoriciens quantiques, tiennent fermement à cette thèse sur [l'existence] de la réalité tant qu'ils ne discutent point les fondements de la théorie quantique²⁵.

2) *L'objectivité*. Selon l'auteur, il faut distinguer deux sortes d'objectivité : l'objectivité forte et l'objectivité faible.

Un énoncé est à *objectivité forte* si on peut l'interpréter comme portant sur la réalité elle-même sans tenir compte de la façon dont on l'a mesurée (p. 504).

Un énoncé est à *objectivité faible* si cet énoncé « est valable pour n'importe quel observateur en possession de son bon sens »²⁶.

Un énoncé concernant une composante de la réalité observable est à *objectivité faible* s'il fait référence à la notion d'observation lorsqu'il définit les caractéristiques de cette composante (p. 504).

23. Bernard D'ESPAGNAT, *A la recherche du réel*, Paris : Gauthier-Villard, 1981, p. 13.

24. Bernard D'ESPAGNAT, *op. cit.*, p. 14.

25. Albert Einstein dans *Louis de Broglie, physicien et penseur*, Paris : Albin Michel, 1953.

26. Bernard D'ESPAGNAT, *op. cit.*, p. 60.

Pour Staune, la physique moderne ne peut plus prétendre à l'objectivité forte, mais seulement à l'objectivité faible. En effet, en physique quantique, toute mesure perturbe l'objet à mesurer.

3) *Le réalisme physique*: Staune et d'Espagnat rejettent tous les deux le postulat du réalisme physique. Le réalisme physique est un réalisme qui soutient une objectivité forte. Celui-ci est défini de la façon suivante par le physicien Albert Messiah :

Au départ de toute entreprise scientifique on pose comme postulat fondamental que la nature possède une réalité objective, indépendante de nos perceptions sensorielles ou de nos moyens d'investigation ; l'objet de la théorie physique est de faire un compte rendu intelligible de cette réalité objective²⁷.

Pour Staune, la science ne pourra jamais atteindre cette description objective de la réalité. Elle ne peut pas atteindre l'objectivité forte.

Parmi les réalismes physiques, on trouve l'atomisme démocritéen par exemple, ainsi que la plupart des scientismes qui identifient la réalité avec ce que la science nous révèle.

4) *Le réalisme non-physique*: c'est la thèse défendue par Staune et d'Espagnat. C'est un réalisme qui rejette l'objectivité forte. Pour eux, il existe une réalité indépendante, mais cette réalité indépendante ne peut pas être connue objectivement : les entités scientifiques (de la physique) ne sont pas des éléments de la réalité indépendante.

Les concepts fondamentaux opérationnellement définis par la physique théorique contemporaine ne peuvent en général être considérés de façon pleinement cohérente comme correspondant à des éléments de la réalité indépendante²⁸.

Ce qui donne la définition suivante du réalisme non physique :

Conception selon laquelle il est intrinsèquement impossible de décrire la réalité indépendante telle qu'elle est véritablement, même en faisant appel à des concepts non familiers, tels que par exemple des concepts construits à partir d'algorithmes mathématiques²⁹.

Jean Staune en déduit alors les conséquences suivantes qui nous aident à mieux comprendre ce réalisme non-physique :

27. Albert MESSIAH, *Mécanique quantique*, Paris : Dunod.

28. Bernard D'ESPAGNAT, *op. cit.*, p. 98.

29. Bernard D'ESPAGNAT, *A la recherche du réel*, p. 190.

Le réalisme non-physique est la « conception du réalisme dans laquelle la réalité véritable n'est pas constituée de matière et d'énergie et n'est pas immergée dans l'espace-temps » (p. 505).

5) *Le réalisme lointain* (lointain par rapport à nos catégories habituelles de pensée).

D'Espagnat distingue encore deux sortes de réalismes : le réalisme proche et le réalisme lointain.

Dans *le réalisme proche*, « tous les éléments fondamentaux de la réalité sont supposés adéquatement décrits par des notions qui sont proches et familières ou qui se définissent sans peine à partir de telles notions »³⁰.

Dans *le réalisme lointain*, « les éléments de la réalité ne sont pas tous descriptibles au moyen des concepts qui nous sont proches et familiers. Le réalisme lointain peut être physique (c'est le cas du pythagorisme et en particulier de l'attitude philosophique adoptée par la relativité générale classique) ou non physique »³¹.

Pour Staune et d'Espagnat, l'analyse des faits et de la théorie de la micro-physique nous oblige à postuler le réalisme lointain.

6) *Le platonisme scientifique*. La position de Staune est donc réaliste (pour lui il existe une vérité indépendante de l'esprit humain), mais ce réalisme repose sur un double rejet : rejet du réalisme physique (les entités physiques ne peuvent pas décrire la réalité indépendante) et le rejet du réalisme proche (la vérité indépendante ne peut pas être connue à partir de notions proches et familières).

Avec ces deux rejets, Jean Staune et Bernard d'Espagnat se dirigent donc vers une solution de type platonicienne : la réalité indépendante est hors de l'espace et du temps, elle est éternelle et c'est elle qui fonde, non pas les entités physiques de la science moderne (comme les quarks, les leptons, les neutrinos, etc.) mais les *principes généraux* de la théorie quantique³².

La réalité indépendante, ou intrinsèque, ou « forte » est située hors des cadres de l'espace et du temps et n'est pas descriptible par nos concepts courants. Encore une fois la réalité empirique, celle des particules, des champs et des choses, n'en serait, comme la conscience, qu'un reflet pour nous³³.

C'est l'étude des principes généraux de la théorie quantique, et non pas celle des théories actuellement en cours de développement sur les particules élé-

30. Bernard D'ESPAGNAT, *op. cit.*, p. 190.

31. Bernard D'ESPAGNAT, *op. cit.*, p. 189.

32. Voir Bernard D'ESPAGNAT, *op. cit.*, p. 82.

33. Bernard D'ESPAGNAT, *op. cit.*, p. 101.

mentaires, qui nous rapprochent le mieux des problèmes les plus profonds concernant la réalité intrinsèque³⁴.

Ainsi, ces deux auteurs professent un platonisme qui peut être qualifié de scientifique :

Les Idées de Platon ne sont pas dans l'espace-temps mais elles existent indépendamment de l'esprit humain et sont les causes des phénomènes. C'est pourquoi on parle parfois, à propos du platonisme, de réalisme des essences. En ce sens-là (une réalité indépendante lointaine, probablement non située dans l'espace-temps), le réalisme philosophique d'un physicien peut difficilement ne pas être un peu platonicien. Ainsi, Bohm lui-même, jadis porte-drapeau des physiciens « matérialistes », en est-il venu maintenant à dire que les objets perçus sont seulement des projections de ce qui est³⁵.

Par conséquent, pour ces auteurs, la réalité indépendante est située radicalement hors de l'espace et du temps. Elle ne se situe pas au même niveau que nous (le niveau des phénomènes physiques et sensibles) et possède une nature semblable à celle des principes généraux mathématiques de la théorie quantique.

De ce fait, Staune conclut correctement que « le monde que nous observons n'a pas d'existence indépendante. Il n'est qu'une projection de ce qui existe vraiment³⁶ ».

La position de Staune n'est donc pas loin de celle de Platon, pour qui le monde dans lequel nous vivons n'est qu'un songe (voir Staune, p. 453).

Le platonisme scientifique de Jean Staune affirme l'existence d'une réalité indépendante et conceptuellement lointaine, de nature immatérielle et intemporelle, et semblable aux entités mathématiques que l'on trouve dans les principes généraux de la théorie quantique. Le monde sensible de l'expérience physique n'a aucune existence propre et n'est que le reflet de ces entités mathématiques abstraites.

6) *Que faut-il penser du platonisme scientifique ?*

Naturellement, nous n'avons pas le temps nécessaire pour faire une analyse complète des aspects philosophiques et épistémologiques du platonisme scientifique de Staune et de d'Espagnat. Néanmoins, nous allons proposer quelques pistes de réflexion. Cela permettra au lecteur de découvrir un peu notre position qui est celle d'un *réalisme physique* (qui n'est ni de l'atomisme, ni du scientisme).

34. Bernard D'ESPAGNAT, *op. cit.*, p. 82.

35. Bernard D'ESPAGNAT, *Un atome de sagesse*, Paris : Seuil, 1982, p. 115.

36. Jean STAUNE, *op. cit.*, p. 453.

Le point de départ de la réflexion de Bernard d'Espagnat se situe notamment dans les deux affirmations suivantes qui nous semblent correctes :

- 1) *Le réalisme*: il existe une réalité indépendante.
- 2) *La non-séparabilité*: l'objet mesuré par la physique moderne doit être non-local, non-séparable.

Selon notre réflexion, ces deux affirmations ne nous obligent pas à rejeter le réalisme physique, ni à rejeter totalement le réalisme proche. Voyons pourquoi cela.

a) *Le réalisme physique*

Pour rejeter le réalisme physique, il faut avoir une conception particulière de la physique qui la rende incompatible avec la non-séparabilité. Il faut, en particulier, avoir une conception *multitudiniste* de la matière :

J'appellerai donc *multitudinisme* toute vision du monde dans laquelle l'Univers s'analyse en un nombre immense d'éléments très simples et de peu d'espèces différentes, occupant chacun, à un instant donné, une petite région d'espace et une seule et n'exerçant que des influences limitées sur le comportement des éléments distants de lui³⁷.

Dans cette conception, l'espace et le temps sont *ontologiquement* premiers. Les éléments simples, parfaitement localisés, sont alors définis par leur position dans le continuum espace-temps. Naturellement, cette conception de l'Univers est difficilement compatible avec la non-séparabilité professée par la physique quantique. C'est pourquoi d'Espagnat rejette finalement le réalisme physique.

Selon nous, il y a une autre solution ontologique possible qui consiste à considérer différemment l'ordre existant entre les réalités matérielles et le continuum espace-temps. Ce ne sont pas les êtres matériels qui sont placés dans l'espace et le temps ; c'est plutôt l'inverse : ce sont l'espace et le temps qui résultent ontologiquement de l'existence des substances matérielles. Ce qui est premier, ce n'est plus l'espace-temps, mais les substances matérielles dont les effets peuvent être connus et mesurés par l'espace et le temps. Cette conception de la réalité matérielle n'est pas incompatible avec la non-séparabilité. En effet, la substance matérielle n'est pas ontologiquement définie par l'espace et le temps, mais elle est définie par un principe d'unité (la forme) et un principe de puissance (la matière). De cette façon, la non-séparabilité ne représente plus un obstacle à une conception physique du réalisme. En effet, les substances matérielles qui constituent la réalité indépendante gardent une nature matérielle et physique (même si par *matière*, nous entendons la définition

37. Bernard d'ESPAGNAT, *A la recherche du réel*, p. 62.

philosophique de ce terme). Remarquons que cette solution ontologique particulière est d'abord une conception d'ordre philosophique du réalisme physique³⁸. En effet, si l'espace et le temps sont ontologiquement seconds, la méthode mathématique de la physique moderne ne permettra pas de saisir facilement cet ordre ontologique (en effet, la méthode de la physique moderne suppose l'antériorité de l'espace et du temps pour mesurer et quantifier). Ainsi, selon nous, pour atteindre le réalisme dans l'ordre de la nature (c'est-à-dire le réalisme physique), il faut recourir à la méthode qualitative de la philosophie.

Il faut également remarquer ici que la physique quantique n'est pas un bon moyen pour rejoindre pleinement la réalité. En quelque sorte, la méthode mathématique de la physique quantique, est efficace pour rendre compte des phénomènes microscopiques, mais elle tend à s'éloigner de la réalité³⁹. Une particule étudiée par le physicien n'a pas la même réalité (le même degré de réalité et d'existence) que la table devant laquelle je me trouve. Pour le physicien, les propriétés d'une particule n'existent pas tant qu'elles n'ont pas été mesurées⁴⁰. Ce qui signifie très précisément que la particule considérée par le physicien est un mélange de nature et de construction mathématique, mélange permettant de prédire les phénomènes à l'échelle microscopique. Cependant, ce mélange n'a plus la fonction de nous faire connaître la réalité elle-même, mais seulement « ce que l'on peut mesurer » lors des interactions entre nos instruments et la réalité microscopique⁴¹.

b) *Le réalisme proche*

Le réalisme lointain de Staune ne nous satisfait pas du tout. L'exemple de l'arc-en-ciel donné par Bernard d'Espagnat et repris par Staune (p. 77) ne nous convainc guère. En effet, dans ce cas-là aucun philosophe de l'Antiquité ou du Moyen Âge n'a confondu cet objet avec la réalité d'une substance matérielle.

Selon nous, il est tout à fait possible de soutenir, sans tomber dans un réalisme naïf, la thèse du réalisme proche. Il suffit, en effet, de bien comprendre la nouvelle *théorie de l'émergence*, développée par Robert Laughlin (prix Nobel de physique en 1998). D'après cette théorie, *le tout est plus que la somme des parties*. Par conséquent, la nature n'est pas seulement régie par des règles fondamentales microscopiques, mais aussi par de puissants principes généraux

38. Physique signifie ici : appartenant à l'ordre des réalités naturelles, susceptibles de mouvements et de changements matériels.

39. Voir l'article de Cécile MICHAUT, « Le Monde quantique s'éloigne de la réalité », *La Recherche*, n° 410, juillet-août 2007, p. 10-11.

40. Voir les travaux récents d'une équipe de l'Université de Vienne : S. GRÖBLACHER et AL., *Nature*, 446, 871, 2007.

41. Sur ce sujet, on trouve une analyse similaire même chez B. D'ESPAGNAT, *A la recherche du réel*, p. 168 : l'exemple de l'atome d'hydrogène.

d'organisation. Ces principes se trouvent notamment au niveau macroscopique et peuvent être déjà connus à ce niveau. Il s'ensuit donc la conséquence suivante : les connaissances que je peux développer au niveau macroscopique ne sont pas sans valeur et ne correspondent pas à une simple apparence provenant du niveau microscopique. On retrouve de tels propos chez Robert Laughlin :

En passant dans l'ère de l'émergence, nous apprenons à accepter le bon sens, à cesser de banaliser les merveilles organisationnelles de la nature, à admettre que l'organisation est importante en soi – que c'est même, parfois, le plus important⁴².

Dans cette conception de l'émergence, le réductionnisme tout comme le réalisme lointain peut être écarté. En effet, la connaissance des règles de physique régissant les particules élémentaires (microscopiques) ne nous permet pas de connaître concrètement le mouvement et la nature des objets réels (macroscopiques) :

Nous pouvons réfuter le mythe réductionniste en démontrant que les règles [des particules élémentaires] sont justes, puis en mettant au défi des esprits extrêmement subtils de s'en servir pour faire des prédictions sur des objets réels⁴³.

Par conséquent, la nouvelle théorie de l'émergence rend de nouveau possible la défense d'un réalisme proche. Toutefois, il faut bien remarquer que ce réalisme proche se fait avec des concepts familiers n'appartenant pas à la physique classique et que ce réalisme proche suppose un mode de connaissance très général (très universel), peu précis, mais capable de désigner directement l'être des choses, même si cela reste par un concept assez universel et par une méthode philosophique.

De plus, la théorie de l'émergence associée au réalisme proche permet de fonder le principe de NOMA que nous avons énoncé ci-dessus. En effet, la théorie de l'émergence permet de rendre indépendant les différents niveaux d'organisation considérés. Elle justifie ainsi la relative indépendance des différentes disciplines du savoir humain.

En conclusion, rien ne nous oblige véritablement à refuser, pour certaines connaissances générales, la thèse du réalisme proche⁴⁴. C'est ce que fait la

42. Robert LAUGHLIN, *Un Univers différent*, Paris : Fayard, 2005, p. 17.

43. Robert LAUGHLIN, *op. cit.*, p. 263.

44. On peut d'ailleurs se demander par quel moyen B. d'Espagnat connaît-il l'existence de la réalité indépendante ? Ne serait-ce pas, tout simplement, par la connaissance la plus commune, ce qui supposerait la thèse du réalisme proche ? En effet, comme le dit B. d'Espagnat lui-même, la conception actuelle de la science ne permet pas de rejoindre la notion de réalité indépendante (voir *A la recherche du réel*, p. 163).

philosophie réaliste et c'est sur de telles connaissances générales que se fonde la philosophie de la nature ou « science du sens commun », selon l'expression du cardinal Schönborn.

Sur ce point, nous suivons les conclusions du physicien Roland Omnès (né en 1931):

Le sens commun n'est aucunement en conflit avec la physique, même si celle-ci est fondée sur des lois quantiques. La manière banale, évidente, dont nous concevons la réalité est ainsi parfaitement valable à l'échelle macroscopique où nos sens s'exercent⁴⁵.

Pour Bernard d'Espagnat, la physique moderne montre que les seules philosophies réalistes qui soient acceptables sont les réalismes lointains⁴⁶. Pour nous, la source de la connaissance de la réalité ne se limite pas au mode de procéder de la physique moderne.

c) Le platonisme scientifique est-il un spiritualisme ?

Pour Bernard d'Espagnat, la réalité indépendante conçue dans le platonisme scientifique est semblable à la Substance de Spinoza : la seule chose qui existe véritablement par soi.

La Substance de Spinoza est ce qui existe par soi, ce qui, en d'autres termes n'est ni une qualité de quelque chose, ni un phantasme de quelqu'un. En physique moderne la Substance spinozienne ne saurait donc être ni un ensemble de particules, ni un ensemble d'observables. Mais elle ressemble indubitablement à cette réalité universelle dont il a ci-dessus été question [les principes généraux de la théorie quantique] et à laquelle certains symboles de la théorie des champs quantiques peuvent être considérés non abusivement comme se référant⁴⁷.

Donc *ce qui existe par soi* pour d'Espagnat, c'est *la réalité universelle* atteinte dans les principes généraux de la théorie quantique, réalité universelle qui est comme la Substance de Spinoza. Or, pour Spinoza, la Substance (qui est la seule réalité existant par soi) s'identifie à Dieu. Dieu est ici un être spirituel, Un, éternel et non matériel (en effet, les caractéristiques de la matière : espace, temps et énergie ont été totalement écartées de Dieu). Ainsi pour d'Espagnat, la réalité la plus fondamentale, la réalité indépendante, s'identifie à Dieu, l'Être véritable. Dans sa conception philosophique, l'être est fondamentalement Dieu, comme « être » de nature spirituelle ou « être »

45. Roland OMNÈS, *Comprendre la mécanique quantique*, Paris: EDP Sciences, 2000, p. 169-178. Roland Omnès est un physicien théoricien français, ancien professeur de l'Université de Paris XI, Orsay.

46. Voir B. D'ESPAGNAT, *A la recherche du réel*, p. 172.

47. Bernard D'ESPAGNAT, *op. cit.*, p. 102-103.

au-delà de la matière et de la distinction sujet-objet. Par conséquent, la matière n'est qu'une apparence sans réalité véritable. Bernard d'Espagnat professe donc une certaine forme de spiritualisme. L'Esprit (car la réalité indépendante est sans caractéristiques matérielles) est la réalité lointaine de la totalité de l'Univers (ou réalité empirique).

Le fait d'appeler Dieu la réalité indépendante marque avec une force accrue la différence entre celle-ci et toute réalité purement phénoménale, ce qui va bien dans le sens de l'enseignement ici induit de la physique contemporaine⁴⁸.

Il y a donc identification entre la réalité indépendante (l'Être comme ce qui existe par soi) et Dieu. Cela entraîne la conséquence suivante. Dans cette conception de Dieu, il y a la négation de la transcendance divine. En effet, Dieu est la réalité lointaine mais pas transcendante de l'Univers. Dieu est en fait cause formelle lointaine de tout l'univers physique. Il n'est donc pas radicalement distinct du monde. Cela revient à nier la transcendance de Dieu et à professer un certain panthéisme.

Par conséquent, il est possible de conclure que Bernard d'Espagnat professe une certaine forme de spiritualisme. Par rapport à cette dernière position, le livre de Jean Staune ne prend pas suffisamment de recul. C'est vraisemblablement la raison pour laquelle Guillaume Lecoindre et Jean Dubessy ont considéré la thèse de ces auteurs comme étant une « intrusion spiritualiste ». À ce propos, ils n'ont peut-être pas totalement tort.

d) Une erreur de méthode

La position platonicienne de Bernard d'Espagnat et de Jean Staune résulte, selon nous, d'une erreur de méthode⁴⁹. Nous avons vu déjà que Staune ne respectait pas beaucoup la diversité des méthodes en science. Cette erreur de méthode est la même que celle que Platon a faite. Elle consiste en ceci. Chez ces auteurs, il y a confusion entre la nature profonde de la réalité et la nature des instruments méthodologiques utilisés par les physiciens et les scientifiques pour connaître cette réalité.

Est-ce que le fait que le monde se laisse néanmoins saisir en formules abstraites et en équations ne suggère pas que l'abstraction, c'est-à-dire la pensée, est plus originelle que le concret, c'est-à-dire la matière?⁵⁰

48. Bernard D'ESPAGNAT, *op. cit.*, p. 103.

49. Ainsi la méthode de B. d'Espagnat consiste à partir d'un domaine de spécialisation (la physique) pour aboutir ensuite à des idées générales et à une conception philosophique de la réalité (voir *A la recherche du réel*, p. 156 et ss.)

50. Michael Heller cité par Jean Staune (p. 463); voir Michael HELLER, « Science et transcendance », p. 305-319 dans *Science et quête de sens*, sous la direction de Jean Staune, Paris: Presses de la Renaissance, 2005, p. 319.

La position de Staune se rapproche alors de celle de Roger Penrose, pour qui les mathématiques constituent le fondement même de toute la réalité physique. Le monde des mathématiques existe ainsi indépendamment des autres mondes.

Du monde matériel émerge le monde de l'esprit, qui a lui-même accès au monde platonicien des mathématiques... qui est lui-même le fondement du monde physique⁵¹.

Staune confond donc l'ordre du réel (l'ordre de l'être) avec l'ordre de la connaissance. Certes, le physicien connaît la nature avec l'aide des mathématiques; cela ne veut pas dire que la nature est faite d'entités mathématiques; cela ne veut pas dire que le réel est de même nature que les êtres mathématiques. En effet, les êtres mathématiques sont des êtres *abstraits*; on les définit toujours sans matière alors qu'ils sont connus toujours dans une matière (nous connaissons le nombre deux en considérant d'abord deux pommes, deux hommes etc. puis nous laissons tomber les pommes, les hommes, etc. pour ne garder que la dimension « formelle » quantitative).

Cependant, Staune pourrait nous objecter que notre position n'explique pas « la déraisonnable efficacité des mathématiques » (p. 482). Toutefois, il n'en est rien. En effet, lorsque Staune recherche les fondements ontologiques des mathématiques, il propose plusieurs solutions, mais il ne mentionne pas la solution réaliste d'Aristote. En effet, pour ce dernier, les mathématiques ne sont pas des constructions faites par l'esprit humain, mais elles ne constituent pas non plus un monde ontologiquement séparé du monde physique. Les mathématiques sont des connaissances *abstraites*, réalisées à partir des êtres matériels mais en laissant tomber certaines caractéristiques sensibles et matérielles. Ici, *abstrait* ne signifie pas *construit*. Les mathématiques résultent donc d'une certaine abstraction formelle; elles forment une certaine connaissance à part, et elles sont considérées par Aristote comme étant une des sciences spéculatives à côté de la physique et de la métaphysique. Il est étrange que Staune méconnaisse cette explication « classique » des mathématiques. La conception platonicienne des mathématiques ne nous semble pas une bonne conception pour expliquer, dans toute son ampleur, les différents ordres du réel. En effet, cette conception considère comme *séparé* ce que l'intelligence saisit d'abord comme *uni*. Ce sont deux pommes, deux hommes que mon intelligence connaît d'abord, puis, par séparation, ma raison ne garde que le concept abstrait de deux. Faire de cette forme abstraite la réalité fondamentale et indépendante, c'est oublier l'œuvre initiale et spontanée de l'intelligence qui a saisi d'abord deux hommes et deux pommes,

51. Conception de Roger Penrose exposée par Jean Staune, p. 420.

c'est-à-dire des choses matérielles concrètes. Oublier l'œuvre initiale de l'intelligence, c'est risquer de ne considérer qu'un seul aspect du réel et de faire ainsi du réductionnisme.

La thèse du réalisme non-physique et la thèse du réalisme lointain sont des interprétations philosophiques particulières de la physique quantique et de certains éléments des nouvelles théories scientifiques. De telles interprétations ne sont nullement nécessaires et ne découlent pas obligatoirement des découvertes scientifiques elles-mêmes. Par conséquent, le platonisme scientifique reste une interprétation philosophique particulière de la science actuelle.

Naturellement, il y aurait encore beaucoup de choses à dire et à préciser. Par exemple, nous n'acceptons pas complètement les propos avancés par Staune au sujet des rapports entre l'esprit et la matière; selon nous, les choses sont plus nuancées et ce dualisme apparent nous semble un peu grossier et incapable de saisir tous les aspects des êtres naturels. Mais comme indiqué au début, soit le temps nous manque, soit nous avons déjà donné une argumentation plus complète dans d'autres lieux⁵².

Michel SIGGEN,
Sion, décembre 2007

Michel Siggen, né en 1963, ingénieur physicien de l'École Polytechnique Fédérale de Lausanne, docteur en philosophie de l'Université de Genève, enseigne à Sion et à la Faculté Libre de Philosophie de Paris. Il a déjà publié L'Expérience chez Aristote, Berne, Peter Lang, 2005; La Méthode expérimentale selon Aristote, Paris, PUI - L'Harmattan, 2006; La Sagesse de la loi, St-Maurice, St-Augustin, 2006 et La Science a-t-elle réponse à tout?, Paris, Edifa-Mame, 2007.

52. Voir notamment nos ouvrages suivants: *La méthode expérimentale selon Aristote*, Paris: L'Harmattan, 2006; *La Science a-t-elle réponse à tout?*, Paris: Edifa Mame, 2007.

Témoignage d'une époque incertaine

« Depuis la révolution culturelle des années 1960, la mémoire se transmet de moins en moins entre les générations, les nouvelles disqualifiant par avance les précédentes en les traitant de “ringardes”. De ce fait, les jeunes générations glissent elles-mêmes vers la déculturation et l’infantilisme. Aussi, j’en suis convaincu, l’époque dont j’ai été le témoin est en train de devenir incompréhensible et donc insignifiante pour bien de mes lecteurs potentiels, il me faut donc parler tant qu’il y a des oreilles pour entendre » (p. 12). Cette intention manifestée par Jean-Miguel Garrigues dans l’introduction de son livre¹ exprime la motivation d’une autobiographie qui se veut « dialogue entre les générations », « condition indispensable pour la transmission d’une mémoire commune, laquelle est à la base de toute culture (p. 12) ».

Le parcours atypique du frère Jean-Miguel pourrait en lui-même être significatif de l’époque incertaine et déconcertante qu’il a traversée. Son récit est un témoignage éclairant de l’évolution de la société européenne et de l’Église en des temps particulièrement agités. De nationalité espagnole, fils de diplomate, son enfance se passe d’un pays à l’autre, notamment en France où s’amorce son « acculturation » dans les lycées français qu’il fréquentera ensuite à Rome et à Madrid. Le choix de la France

pour y entamer sa vie religieuse en est une conséquence. On notera avec intérêt les comparaisons qu’il fait entre ce pays et celui de son origine alors sous la férule du Caudillo. Mais c’est plus précisément son évocation de l’Église au cours du XX^e siècle qui retiendra notre attention : l’Église d’Espagne, naturellement, et ses rapports successifs au pouvoir civil à travers la mutation de cette nation vers la démocratie ; Rome, où il retrouve ses racines spirituelles ; puis la France où il découvre la vie dominicaine dans laquelle il s’engage au sortir d’une crise personnelle ayant mis en jeu sa foi, crise dénouée par la rencontre providentielle de Charles de Foucauld.

De ses années de formation au couvent du Saulchoir, après le noviciat effectué à Lille, on retiendra essentiellement l’évolution de sa recherche philosophique. Sa découverte de la pensée de Martin Heidegger fut « comme un dévoilement » qui provoqua en lui « l’expérience de la pensée philosophique en acte » (p. 101) : « L’élucidation phénoménologique faisait descendre une lanterne magique dans les profondeurs du monde intérieur de l’imaginaire et de la mémoire, qui soudain apparaissait vivant et riche d’aspects insoupçonnés. L’être était là, dans l’espace du vécu de l’homme, et celui-ci en avait la garde dans la poésie de la parole » (p. 101). Ce ne fut toutefois qu’une étape : « Je devais mettre des années à saisir les limites de la pensée phénoménologique, qui n’éluce les choses qu’à travers leur apparaître

1. Jean-Miguel GARRIGUES, *Par des sentiers resserrés, Itinéraire d'un religieux en des temps incertains*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007, 370 p.

familier dans le vécu de la perception interne de l'homme, et ne les intellige donc pas métaphysiquement dans ce par quoi elles sont le plus proprement elles-mêmes. [...] La phénoménologie est donc une extraordinaire exploration élucidant la perception en tant que, loin d'être chez l'homme une pure sensation externe à l'état brut, elle est toujours reçue chez lui comme une *connaissance sensible interne*, c'est-à-dire déjà partiellement "intelligenciée" à travers la *reconnaissance de la signification* des choses par les sens internes (mémoire, imagination). [...] En ce sens, elle constitue [...] un préambule précieux pour l'entrée en métaphysique. Mais elle n'est que cela » (p. 103).

De l'enseignement thomiste professé par ses maîtres dominicains, Jean-Miguel dit que les étudiants avaient plutôt « de quoi être écœurés et scandalisés » (p. 108) : enseignement de routine, querelles sur des détails. « Cette capacité de pâtir existentiellement de la vérité ultime que peut atteindre la sagesse philosophique faisait défaut à la plupart de nos professeurs » (p. 111). Certains étaient aveuglément acquis à Kant ou à Hegel. L'œuvre de Maritain « était habituellement regardée avec une ironie condescendante, quand elle n'était pas persiflée » (p. 111). Ce n'est qu'à partir des troubles de la fin des années soixante que se fit réellement sentir en lui le déficit intellectuel de cette formation en regard des exigences de la théologie : « La question que nous nous posions avec Christoph² et quelques autres frères en ce temps de détresse ecclésiale était précisément : Quelle

théologie ? Le fait de n'avoir pas été introduits à saint Thomas d'Aquin en philosophie nous rendait difficile la tâche d'assimiler sa théologie. Nous ne devions y parvenir qu'à travers une lente et laborieuse quête de vérité, mais, de ce fait même, plus profondément et avec plus de conviction peut-être que si nous avions hérité du thomisme par "patriotisme d'ordre religieux". Par ailleurs, notre sens de la foi nous montrait clairement qu'une théologie phénoménologique, qui ne dépasse pas les figures et les symboles de la Révélation, ne pouvait pas rendre compte du Dieu de la Bible dont la Parole créatrice est acte et événement fondateur dans le réel » (p. 149). Introduit par des théologiens orthodoxes et par le dominicain Le Guillou à la théologie mystique de l'Église d'Orient et à la doctrine des Pères, ce groupe de jeunes frères fut amené à une véritable compréhension du thomisme : « Du même coup, les Pères grecs de la seconde patristique nous permettaient d'entrer dans la théologie de saint Thomas par ses racines les plus profondes : l'Écriture et la Tradition. Le Docteur angélique nous apparaissait comme le fruit le plus achevé de la seconde patristique aristotélisante, plutôt que comme le père d'une scolastique ultérieure » (p. 152).

Toujours est-il que dans le « microcosme » du Saulchoir où régnaient des « coterie intellectuelles », les jeunes frères ne furent guère préparés à affronter les événements qui bouleversèrent l'Église dans les années qui suivirent. « Je crois que j'ai tenu surtout par la liturgie. Nous chantions encore cinq fois par jour la messe et l'office divin en grégorien. La douceur de ces mélodies agissait comme un baume sur mon cœur, l'apaisant et l'ouvrant à la louange et à la

2. Christoph Schönborn, compagnon de noviciat et ami de Jean-Miguel, qui deviendra cardinal archevêque de Vienne.

contemplation. [...] Je n'abandonnais pas l'oraison » (p. 107). Durant le noviciat, on avait suivi « avec enthousiasme » le déroulement du concile Vatican II: « nous autres novices, il était particulièrement exaltant de nous engager dans la vie religieuse lors d'un événement aussi marquant et rare dans l'histoire de l'Église qu'un concile œcuménique » (p. 93). Mai 68 provoqua dans le couvent d'étude une explosion « qu'un malaise ancien couvait ». Celui-ci touchait, selon Jean-Miguel, à l'intelligence de la foi due à un défaut de renouvellement de la synthèse thomiste. Les réactions autoritaires romaines avaient provoqué un malaise que le renouveau du concile n'apaisait pas encore: « À mon arrivée, le concile était en cours mais, au début surtout, on ne pouvait pas se douter qu'il allait marquer un tel changement de cap par rapport à la fin du pontificat précédent. [...] Je commençais assez vite à sentir qu'au Saulchoir l'ancien n'intégrait pas le nouveau et que le nouveau n'assumait pas l'ancien » (p. 119). Sous l'influence de jeunes professeurs, les étudiants se tournaient vers les maîtres du soupçon et vers les « grands sophistes du structuralisme », tels Michel Foucault, Jacques Lacan, Louis Althusser. « Soumis à un tel décapage idéologique, bon nombre de frères étudiants du Saulchoir commençaient à voir leurs certitudes de foi bien ébranlées » (p. 120). Le livre de Garrigues apporte en quelques pages un témoignage historique sur le raz-de-marée passionnel et intellectuel provoqué dans sa communauté par la révolution culturelle. Plus largement, son analyse des événements qui ont alors agité la France et le monde revêt l'autorité de quelqu'un qui, tout y étant plongé par la force des choses, n'a pas laissé son esprit être entraîné par le

mouvement de « déstructuration » générale: « Au milieu d'une majorité qui suivait, par peur du terrorisme intellectuel dominant, il y eut quelques opposants pour tenter de jouer le jeu "parlementaire" de "loyale opposition", a priori illusoire au sein d'assemblées générales qui se déclaraient révolutionnaires, ils n'obtinrent évidemment rien, tout étant verrouillé d'avance par l'idéologie. Quant aux quelques-uns d'entre nous qui maintenions une opposition de principe à ces assemblées générales illégitimes, nous pouvions nous compter sur les doigts d'une main » (p. 133).

L'auteur évoque la crise ouverte de l'Église qui suivit le concile et qui a marqué l'évolution de sa vie religieuse par la suite. « J'avais conscience du fait que l'Église était entrée dans l'obscurité d'une sorte de samedi saint. Je ne savais pas combien il durerait. Elle n'en est sortie, pour autant qu'elle en soit sortie, qu'avec l'arrivée de Jean-Paul II. En voyant les attermoissements de bien des évêques et de certains membres de la Curie romaine, on a pu se demander si cette onde sismique n'allait pas ébranler l'exercice du Magistère lui-même » (p. 147). Comment a-t-il tenu spirituellement à travers ces temps de détresse? Jean-Miguel s'en exprime en ces termes: « Ma génération, qui a été si éprouvée spirituellement, disposait néanmoins, il ne faut pas l'oublier, d'un grand atout: elle avait été formée dans un monde qui s'appuyait encore sur de solides certitudes morales et religieuses. Notre éducation nous avait donné une charpente forte au cours de notre enfance et de notre première adolescence. C'est probablement pour cela que je n'ai jamais connu un moment de vrai doute concernant les réalités surnaturelles atteintes par la foi » (p. 148). Il

situe sa réflexion dans la perspective de l'espérance théologale : « J'ai éprouvé de grandes angoisses dans mon espoir humain au sujet de l'Église et de mon avenir en son sein. Mais l'espoir n'est pas l'espérance. L'espérance consiste à croire avec ferme confiance que Dieu nous donnera l'aide de grâce nécessaire pour atteindre au salut éternel à travers les vicissitudes de notre vie en ce monde. Mon espérance théologale n'a pas été ébranlée, mais elle a été durement purifiée et cela me fut d'un grand profit pour la suite. En effet les catholiques confondent trop souvent aujourd'hui espoir humain, voire optimisme, et espérance théologale » (p. 148).

L'auteur évoque son cheminement ultérieur sous l'habit dominicain, en Grèce, en tant que doctorant à la Faculté de théologie orthodoxe de Thessalonique, puis à Paris où, au Centre d'Études Istina, il travaille avec le P. Marie-Joseph Le Guillou. Ce lui fut l'occasion d'approfondir sa connaissance de la théologie orientale et éveilla sa vocation œcuménique. Le lecteur apprend avec intérêt quelle fut l'influence du P. Le Guillou en qualité de théologien du synode convoqué par le Pape Paul VI en 1971. Le P. Garrigue s'associa à lui dans ce qu'ils appelaient « un combat de la foi, aux prises avec une crise comme jamais l'Église n'en a connu. [...] Dans les hérésies antérieures, c'était un aspect de la vérité révélée qui était niée. Maintenant, c'est la vérité comme telle qui était niée. C'est tout le mystère chrétien qui se trouve donc faussé de l'intérieur » (p. 191). Cette collaboration devait se concrétiser dans un ouvrage paru en 1973 sous le titre *Le mystère du Père, foi des Apôtres et gnose actuelle*.

Au terme de quelques années passées au couvent de Toulouse, Jean-Miguel,

avec d'autres frères, se sent appelé à fonder un nouvel institut religieux dont les membres mèneraient une vie en fraternité monastique au sein d'une communauté paroissiale. Sur la base de l'expérience vécue dans ce cadre à Aix-en-Provence, Avignon et Lyon, l'auteur développe longuement les conditions dans lesquelles se déroulait ce ministère d'un type nouveau. Ces chapitres sont, à mon avis, de nature à ouvrir des perspectives intéressantes la formation des futurs prêtres diocésains, appelés à mener leur action sacerdotale dans des circonstances de plus en plus difficiles. Sans confondre l'engagement du prêtre au service du diocèse et de la paroisse avec la vie consacrée du religieux, il y aurait dans ces pages, matière à définir un mode d'existence plus épanouissant pour les curés et vicaires, en ville ou en campagne, plus axé sur le service de la parole et des sacrements, nourri intérieurement par la prière et la contemplation et donnant un sens plus profond à la vie communautaire que souvent les prêtres se trouvent obligés d'adopter, regroupés à cause de leur nombre en constante diminution. En ce sens, l'ouvrage offre de nombreux enseignements de par les récits descriptifs de l'apostolat paroissial tel qu'il a occupé une vingtaine d'années de la vie de l'auteur. S'en dégage une manière proprement ecclésiale d'exercer un ministère auprès de ceux qu'il appelle « les blessés de la vie » : célibataires, hommes et femmes, souffrant de leur solitude, voire de leur abandon, divorcés remariés, « personnes homosexuelles »³. Les réactions posi-

3. L'auteur emploie ces termes à dessein, tenant à distinguer, parmi ces personnes, celles qui ont une inclination affective vers les personnes de leur sexe et celles qui ont des relations sexuelles avec le même sexe.

tives de la communauté paroissiale dans son ensemble devant le mode de vie inhabituel de ces nouveaux « curés » sont présentées comme une réussite de cette orientation pastorale.

On retiendra particulièrement, dans les derniers chapitres de l'ouvrage, les missions remplies par le frère Garrigues à la demande de l'archevêque de Paris, Mgr Lustiger, notamment celle qui le conduit à s'investir dans les relations judéo-chrétiennes: échanges avec des universitaires israéliens, rencontres avec les juifs messianiques dont il relève la proximité avec la foi chrétienne. Il livre ses réflexions au sujet des rapports entre l'Église et le monde juif: « L'illumination des juifs est une œuvre divine. Pendant des siècles, les chrétiens ont essayé de convertir les juifs par le prosélytisme ou la contrainte sans obtenir autre chose de leur part qu'un endurcissement envers Jésus. Depuis que l'Église a commencé à remettre en lumière, avec Vatican II, le mystère d'Israël, surtout depuis que Jean-Paul II a porté son acte de repentance au Mur de Jérusalem, de plus en plus de juifs s'intéressent à Jésus, lisent le Nouveau Testament et certains, sans doute nombreux, en viennent à croire en lui, qu'ils le manifestent publiquement ou non » (p. 350). Sont-ils appelés à constituer « l'Église de la Circoncision »? Relevons l'hypothèse de l'auteur: « Au terme d'un processus de croissance vers la pleine communion ecclésiale, les messianiques pourraient constituer une Église de rite judéo-chrétien, dont les membres seraient canoniquement tenus par leur tradition propre à signifier l'accomplissement en Jésus de la Promesse messianique en vivant comme juifs leur foi au Christ Jésus au milieu du peuple d'Israël. Cette Église signifierait à la fois

l'immanence réciproque du peuple d'Israël et de l'Église du Christ dans la même Promesse et le même dessein divin, tout en préfigurant leur unité finale comme Épouse eschatologique » (p. 352).

Les ultimes pages sont consacrées à une analyse de notre monde. De la situation de l'Église d'abord: « Je la vois plutôt entrée en agonie » mais certes, « elle a les promesses de la vie éternelle. Elle ne meurt pas dans son âme, bien au contraire. [...] Les saints modernes atteignent des sommets de charité et cette sainteté resplendit davantage, parfois jusqu'en haut de la hiérarchie ecclésiastique » (p. 360-361); et pourtant « les courants spirituels qui s'efforcent aujourd'hui de la renouveler sont eux-mêmes souvent, hélas, parasités par les forces de mort d'un monde privé des fondements métaphysiques et des repères éthiques que transmettaient la culture et les traditions » (p. 361). De notre civilisation ensuite: « Le plus grave, c'est que, par son relativisme éthique et culturel, notre civilisation semble avoir éteint chez la plupart de nos contemporains le *désir de sagesse* connaturel à l'homme, qui a été, depuis l'origine de l'Église, la pierre d'attente pour la mission chrétienne. Le sentiment religieux qui renaît en notre siècle ne réveille pas ce désir, car il consiste en une religiosité confuse, qui tend à régresser vers une émotion sans contenu ni intériorité, vers l'efficacité superstitieuse, vers la magie quand ce n'est pas vers la sorcellerie, voire le satanisme » (p. 362). Vision apparemment pessimiste qui abattrait l'esprit si elle n'était sous-tendue par une espérance eschatologique, au sens où la foi affirme que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés.

Jean-Miguel Garrigues présente ici un ouvrage dense et riche d'explorations dans de nombreux domaines. Nous lui savons gré de nous communiquer ainsi la grande expérience qu'il a accumulée au cours de son pèlerinage dans un siècle qui ne l'a pas ménagé et qui ne nous ménage pas non plus. Son livre a le mérite de scruter les événements et de les analyser en profondeur. Ses récits, pour être parfois anecdotiques, n'en

comportent pas moins des significations qui vont au-delà de son propre vécu. On n'en donne ici que quelques échos.

On regrettera l'absence, dans ce livre, d'un index des noms de personnes qui aiderait le lecteur à mieux se situer en regard des nombreux protagonistes de cette chronique d'une époque passablement troublée.

Guy BOISSARD

L'islam, le christianisme et la politique

A propos de trois publications récentes

L'islam est en train de se poser aux esprits occidentaux comme un problème majeur aussi pour la réflexion politique. Ce fait déplace les questions traditionnelles de philosophie politique en Occident, et ramène au premier plan la réflexion sur le rapport entre régime politique et religion. Cela doit aussi nous amener à éclairer le lien entre régime politique et christianisme. Trois auteurs français et chrétiens apportent d'une manière originale des lumières nouvelles sur la question¹. La possible adaptation de la société islamique aux formes occidentales démocratiques, comme celle de son intégration dans le concert international, interrogent les penseurs de façon récurrente depuis la fin de la décolonisation. L'immigration en Europe de nombreuses foules musulmanes pose le problème de leur intégration dans des systèmes démocratiques anciens². La puissance politique et spirituelle des mouvements fondamentalistes, du Maroc à l'Indonésie, les met en position dominante tant par l'exercice effectif du pouvoir politique (acquis par voie d'élections ou de révolutions) que par le déploiement d'un véritable magis-

tère religieux. Enfin certains conflits armés (Palestine, Afghanistan, Irak...) donnent à la question de la relation de l'Occident et de l'Islam une grande densité dramatique. Bien que le discours officiel évite soigneusement de présenter ces conflits en termes religieux, ils n'en demeurent pas moins des affrontements entre chrétiens, ou juifs, et musulmans, comme n'hésite pas à le dire Pierre Manent³.

Sans vouloir embrasser toute l'ampleur des questions suscitées par ce tableau, nous trouvons dans trois textes récemment publiés de quoi préciser notre compréhension des rapports de la religion et de la politique. Il ne s'agit pas tant, ici, de s'attacher à la justesse et à la véracité des thèses sur l'Islam - d'autres le feront - que de voir certaines conséquences pour la philosophie politique européenne.

Les trois textes dont nous parlons, apportent, à notre avis, des lumières complémentaires et que l'on aura intérêt à croiser. Ils abordent la question de l'Islam sous différents angles, mais convergent sur la question politique. L'interrogation est posée à l'Occident de sa compréhension non seulement du politique en soi, mais aussi du rapport de celle-ci avec la religion, donc avec ses racines chrétiennes ou son identité judéo-chrétienne. Cet autre aspect est commun aux trois ouvrages présentés,

1. A. BESANÇON, « Préface », dans J. ELLUL, *Islam et judéo-christianisme*, « Quadrige », Paris, PUF, 2006. R. BRAGUE, *La Loi de Dieu*, Histoire philosophique d'une Alliance, « L'esprit de la cité », Paris, Nrf-Gallimard, 2006. P. MANENT, *La Raison des nations*, Réflexion sur la démocratie en Europe, « L'esprit de la cité », Paris, Nrf-Gallimard, 2006.

2. Cf. A. BESANÇON, « Préface », p. 9.

3. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 69.

comme une conséquence obligée de leur étude. Le débat est audacieusement lancé.

A – Quelques constats sur l'islam et le politique

1) Alain Besançon

Le débat sur le voile musulman dans l'école publique a manifesté clairement à la conscience nationale française, comme plus récemment, en Grande Bretagne, aux Pays-Bas et en Italie, qu'une « autre civilisation » est en train d'apparaître sur son propre territoire⁴. Pour la première fois, la laïcité « à la française » n'a plus la forme classique de la lutte contre l'influence de l'Église catholique. Même si pour de nombreux observateurs la sortie de ce schéma est encore difficile. Alain Besançon note brièvement à ce propos que les incompatibilités entre l'islam et le christianisme sont beaucoup plus fortes que celles qui opposent christianisme et judaïsme. Le christianisme doit donc régler correctement son appréciation de ce qu'est l'islam. Des questions se posent : l'islam serait-il la religion naturelle du Dieu révélé⁵? Faut-il l'intégrer aux religions « révélées » aux « fils d'Abraham » ou aux « religions du livre »? Ceci est l'objet propre du livre de J. Ellul⁶. Cette religion n'est pas sans rapport historique avec le judaïsme et le christianisme; elle n'est donc pas purement et simplement une religion naturelle ou païenne⁷. « On dirait que la nature et la révélation se sont mutuellement mutilées. »⁸ Il faut en

tirer trois conclusions qui ont leur importance non seulement dans l'appréciation religieuse de l'islam, mais peut-être plus encore dans le champ politique. Si la nature comme notion philosophique est niée, si la nature n'a pas de consistance propre, s'il n'existe pas de loi naturelle, alors l'ordre politique naturel n'existe pas. En d'autres termes, le principe de causalité est aboli au profit d'un occasionalisme radical⁹. Le régime politique n'aura d'existence légitime et juste que dans la dépendance des principes religieux. Il s'ensuit aussi une négation de l'histoire¹⁰. Comme le Coran est incréé, il se donne tout entier en un seul moment de l'histoire, sans réelle préparation lointaine. Sur le terrain religieux et moral, la vertu de religion, vertu naturelle, ne peut être authentiquement présente en islam¹¹. Une autre remarque d'Alain Besançon est à signaler ici : si le christianisme s'intéresse à l'islam, la réciproque n'est pas vraie au moins dans la même attitude de bienveillance¹². Laissant de côté la conséquence qu'il en tire pour certains théologiens catholiques, il faut souligner l'aspect de sympathie que suscite l'islam en ce qu'il serait « une certaine critique de notre modernité libérale, capitaliste, individualiste, compétitive »¹³.

Alain Besançon met en garde contre une vision par trop irénique de l'islam et de notre rapport avec lui : « C'est (...) une religion extrêmement forte, une cristallisation spirituelle du rapport de l'homme à Dieu parfaitement opposée au rapport juif et chrétien, mais non moins

4. A. BESANÇON, « Préface », p. 10.

5. Cf. A. BESANÇON, « Préface », p. 19.

6. J. ELLUL, *Islam et judéo-christianisme*, « Quadrige », Paris, PUF, 2006.

7. Cf. A. BESANÇON, « Préface », p. 23.

8. A. BESANÇON, « Préface », p. 23.

9. Cf. A. BESANÇON, « Préface », p. 23.

10. Cf. A. BESANÇON, « Préface », p. 24.

11. Cf. A. BESANÇON, « Préface », p. 24-25.

12. Cf. A. BESANÇON, « Préface », p. 25.

13. A. BESANÇON, « Préface », p. 26.

cohérente¹⁴. » Quelles en seront les conséquences sur notre vision de la politique, notamment sur la pertinence de vouloir promouvoir en régime islamique la démocratie comme les « Occidentaux chrétiens » l'entendent ?

2) Rémi Brague

Rémi Brague dans *La Loi de Dieu, histoire philosophique d'une alliance*, s'attache principalement à observer trois religions, le judaïsme, le christianisme et l'islam, dans leur compréhension de la Loi divine. La conception de la loi divine détermine non seulement le religieux, individuel et collectif, mais encore le collectif non religieux, le politique. Son analyse de l'islam et de son appréhension du politique est implacable. L'histoire fait que l'islam vient après le judaïsme et le christianisme et qu'il leur doit beaucoup sans vouloir toutefois en dépendre : « l'islam a choisi de monter une stratégie double, celle de l'emprunt accompagné de la négation dudit emprunt.¹⁵ » Ainsi, il entretient tant avec le judaïsme qu'avec le christianisme des relations ambiguës marquées d'une part par une dette, donc par une dépendance, d'autre part par un sentiment de supériorité à l'égard de ces deux religions définitivement dépassées. L'islam ne se situe pas comme un accomplissement du judaïsme ou du christianisme.

Dans l'histoire, l'islam se présente d'abord comme un fait politique. Son entrée en scène se manifeste d'abord par la conquête territoriale¹⁶. Le lien entre la religion islamique et la politique apparaît comme constitutif. En effet, la

reconnaissance de l'islam comme monothéisme distinct du judaïsme et du christianisme remonte à son imposition par le premier Calife Omeyyade Abd-al-Malik entre 685 et 705¹⁷. Le christianisme comme l'islam se sont manifestés dans une forme politique particulière à partir du Moyen Âge : la Chrétienté pour l'un et la civilisation islamique, que Rémi Brague appelle « Islam », pour l'autre. Mais en raison de la dimension politique coextensive de la religion du Coran, la construction de ses deux systèmes politiques s'est faite de manière différente. Alors que le christianisme a conquis l'État à partir de la société, l'islam a conquis au contraire la société à partir de l'État¹⁸. Le califat institution politique apparaît comme la continuation nécessaire de la mission du prophète. Le pouvoir politique est perçu comme l'instrument indispensable à l'émergence de l'islam comme religion distincte. Dès lors, un grand domaine politico-religieux se dessine. Un certain nombre de questions religieuses se retrouvent presque constitutionnellement dans le champ politique. Aussi la question de la séparation du politique et du religieux, de l'État et de la religion, ne peut pas se poser dans les mêmes termes que pour le christianisme.

Les principes mêmes d'une organisation politique peuvent se retrouver dans la révélation coranique. La dimension politique du Coran est déduite de ces préceptes moraux, en particulier de la liste fournie par le Coran de ceux qui sont destinataires des aumônes. Brague y voit le principe d'organisation d'un État¹⁹.

14. A. BESANÇON, « Préface », p. 28.

15. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 116.

16. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 50.

17. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 51-52.

18. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 51

19. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 98.

La conséquence en est que poser cette question pour l'Islam est déjà introduire un questionnement étranger à sa problématique fondamentale, introduire une question de théologie chrétienne plus même que de philosophie occidentale. L'admettre n'est-ce pas déjà introduire une menace visant à le dénaturer ?

Un aspect fondamental de l'approche du Coran est qu'il est un livre non inspiré mais dicté. L'auteur humain n'est qu'un instrument purement matériel de cette œuvre. C'est alors que la question de l'interprétation est « une entreprise problématique²⁰ ». Tout ce qui est contenu dans le Coran vient de Dieu, est divin et donc vrai. Cette révélation n'est pas susceptible de lecture interprétative par exemple en recourant à l'analogie ou à l'allégorie, si capitale dans le christianisme dès les Lettres de Paul.

Evidemment, les commandements de Dieu qui sont révélés valent pour toujours et pour tous. L'exemple du voile féminin ou celui de la polygamie vient alors se poser aux Occidentaux. Brague le compare avec le précepte quasi-identique contenu dans la Première lettre aux Corinthiens (1 Co 11, 3-6)²¹. Le Nouveau Testament laisse une large part à l'interprétation du contexte, du degré d'impérativité, comme de l'intention de Paul. Même si l'idée n'est pas très nette, le Coran peut être vu dans son intégralité comme une Loi obligatoire, ayant directement pour effet actuel une loi positive. En fait, la prédication de Mahomet n'avait pas un but législatif, ce n'est qu'après que l'on a donné une loi islamique plus ou moins déduite de la pensée de Mahomet. Le

rôle des juristes et des dirigeants politiques, comme Brague l'a déjà souligné, fut essentiel dans ce processus. Il semble que leur rôle demeure encore aujourd'hui pour faire passer le Coran dans le domaine de la loi positive.

La conception du Dieu de l'islam est tout aussi instructive. Il a une dimension « intrinsèquement politique²² », à tel point que Wellhausen n'hésitait pas à le voir comme la « personnification de la souveraineté de l'État²³ ». Le danger provient de la mise en relation de la souveraineté de l'État avec l'attribut divin principal : la Toute-Puissance. Cette Toute-Puissance appelle l'obéissance de l'homme, une obéissance la plus absolue possible. Le danger apparaît nettement quand le pouvoir politique, instrument de la Toute-Puissance divine peut exiger de l'homme la même obéissance religieuse que celle due à Dieu. Si la question de la désignation des titulaires du pouvoir n'est pas vraiment traitée dans le Coran, en revanche, il semble que l'idée d'un pouvoir directement exercé par Dieu soit bien présente²⁴.

L'islam est issu d'un prophète qui revendique son origine païenne *ummî*. L'absence de livre sacré dans les populations de la péninsule arabique était ressentie comme un signe d'ignorance et d'infériorité. L'origine islamique, pour ne pas dire la filiation de la révélation coranique, est donc complexe. Il s'agit à la fois d'emprunts très larges à la Bible et du camouflage de ces emprunts sous de nouvelles présentations des personnages et des événements. Cependant,

20. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 93.

21. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 93-94.

22. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 99.

23. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 99.

24. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 101.

l'histoire biblique y est singulièrement affadie, puisqu'il s'agit alors d'une succession « d'histoires édifiantes » démontrant que seul Mahomet est le vrai prophète²⁵. La conséquence est que le texte de la Bible des Juifs et des Chrétiens a été falsifié. Il ne faut pas croire que ces éléments n'ont pas de dimension politique. « L'islam orthodoxe fournit une réponse très intéressante quant à l'articulation du religieux et du politique. Selon lui, si les juifs et les chrétiens ont laissé adultérer le message dont ils étaient porteurs, c'est pour avoir perdu, ou n'avoir pas initialement jamais possédé, le pouvoir politique. Le pouvoir politique se trouve de la sorte légitimé de façon immédiate par le devoir de respecter la Révélation divine²⁶. »

Alors que le christianisme ne présente pas un texte entièrement nouveau, mais beaucoup plus un fait nouveau, l'islam présente non pas un fait nouveau, mais un texte nouveau²⁷. Le Coran fut conçu dans son principe pour être un livre sacré. Ce livre sacré a aussi pour fonction instrumentale de s'opposer de manière définitive aux livres précédents.

L'islam n'hésite pas à se penser comme la religion de la maturité de l'humanité²⁸. Le christianisme déclare que de nombreuses dispositions pratiques contenues dans l'Ancien Testament ont perdu de leur actualité. Par rapport à l'Ancien Testament, l'islam ne peut pas seulement annuler certains préceptes, il doit les remplacer.

D'autre part, le Coran se caractérise par une abondance d'autoréférences « et

ce dès le début de la première sou-rate²⁹ ».

L'islam a eu recours pour fonder plus ou moins volontairement sa philosophie politique à Platon, à l'inverse de l'Occident médiéval bâti sur la *Politique* d'Aristote³⁰. On peut comprendre les nombreuses affinités entre les deux systèmes de pensée. Cependant, la politique platonicienne a trouvé un réceptacle particulièrement accueillant en Islam en raison d'affinités de plusieurs ordres que nous avons déjà aperçues : absence du concept de nature, gouvernement assuré par un groupe restreint de dirigeants éclairés, place de la religion dans la cité. Par là s'est introduite toute une philosophie qui, jointe aux éléments contenus dans le Coran, a favorisé et favorise une conception de la cité idéale - « la cité idéale, c'est la cité musulmane » comme le pensait Averroès -, du rôle de la loi divine dans la société ou encore du rôle des dirigeants. Cette idée a un rôle moteur encore aujourd'hui. La parfaite politique qui construit la cité parfaite ne peut se séparer de la mise en œuvre de la loi islamique.

Car l'idée qu'une loi divine puisse être la loi de la cité n'existe dans l'Antiquité que chez Platon³¹. Jamais un homme ne peut créer de loi, c'est une prérogative du divin que de produire les lois. Mais le divin n'est pas absolument étranger à l'homme puisqu'il lui est présent par l'intellect, marque du divin. C'est bien une théologie qui est à la base de la conception platonicienne de la cité³². De même

25. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 116.

26. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 120.

27. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 121.

28. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 122.

29. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 123.

30. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 143.

31. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 40.

32. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 43.

dans l'islam, la loi divine est à recevoir et à mettre en œuvre directement et collectivement dans l'ordre politique.

Une fois que l'Islam eut conquis la puissance politique, il se créa un système législatif et une législation³³. L'islam a voulu tirer de son propre fonds toutes les lois car il devait asseoir sa puissance sur des territoires récemment conquis. On dut attribuer à Mahomet la compétence de légitimation de toutes les lois. Le prophète était en quelque sorte la source de la loi. Ce rapport original entre le prophète et la législation permet à Patricia Crone d'affirmer: « Ce sont les juristes qui déterminent ce que le prophète a dit et non l'inverse³⁴. » Il était absolument nécessaire que le droit islamique puisse être ramené entièrement au prophète. Cette concentration de la légitimité dans le prophète allait recevoir deux compréhensions opposées dans la conception du statut de la loi de Dieu donnant naissance au chiisme ou à « une extrême personnalisation du pouvoir » et au sunnisme ou à « une extrême dépersonnalisation de la loi³⁵ ». Le sunnisme a entraîné la dévalorisation du pouvoir politique du calife et favorisé une autorité religieuse indépendante, celle des oulémas. La *sunna*, qui est « une règle de droit garantie par l'autorité du prophète et n'ayant parfois rien à voir avec la loi du calife³⁶ », est devenue l'instrument qui a vidé peu à peu la compétence législative et juridique du pouvoir politique. La *sunna* n'a pas besoin de promulgation par l'autorité politique, elle peut même continuer

sans lui, ou sans calife qui devient « superflu³⁷ ». Il est tout à fait significatif que l'effacement du calife soit le fruit d'une controverse théologique, celle de la nature créée ou incréée du Coran. La crise mutazilite agit comme un révélateur de l'impact politique de la théologie et pas seulement de la religion. On notera derrière cette question toute une compréhension de la nature face à Dieu. La nature du Coran détermine une vision de son application. S'il est créé, il est susceptible d'être interprété, c'est-à-dire compris et adapté en fonction des circonstances par la raison humaine. S'il est incréé, il doit être appliqué tel quel. Il sera plus question d'adapter la réalité à sa parole qu'à en chercher le sens possible pour aujourd'hui. « Un Coran incréé est un objet pour les mystiques et les juristes³⁸. » La défaite du calife qui soutenait les mutazilites sonna la fin de son pouvoir politique effectif. La question de la légitimité religieuse d'un pouvoir politique temporel se pose encore dans les principes. Soumise aux discussions et déterminations des ulémas, la Loi divine devient la *sharia* qui leur appartient³⁹ et qui se déploie dans la société pour la régir.

Mais le prince, devenant en quelque sorte indépendant de la Loi divine, pouvait se contenter d'honorer les classes des ulémas, et pouvait mener son projet politique et privée comme il entendait⁴⁰. Après la crise mutazilite, la politique perdant son aspect religieux et « salutaire⁴¹ », la religion se tourna vers la mystique comme vers un refuge. Ce

33. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 178.

34. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 180. P. CRONE, *Roman, Provincial and Islamic Law*, Cambridge, 1987.

35. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 181.

36. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 182.

37. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 183.

38. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 185.

39. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 186.

40. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 186.

41. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 188.

désinvestissement était renforcé par l'assurance que la société entière était composée d'hommes promis au paradis, étant tous de bons croyants. La mystique des confréries allait elle-même créer un type de socialité religieuse nouvelle détachée de l'État. À ce moment on peut constater une certaine forme de séparation du temporel et du spirituel. Mais ce fait est révélé par les événements, il n'est pas le fruit d'application de principes internes de l'islam⁴².

Un autre aspect capital est le rapport de l'islam avec la loi naturelle. L'attitude religieuse fondamentale du croyant face à Dieu est l'obéissance, car la relation entre Dieu et l'homme ne peut exister en dehors de la prophétie dont la loi divine est la quintessence. Ainsi le véritable législateur ne peut être que Dieu lui-même. Cette attitude tend à nier la possibilité pour les créatures d'une relation « naturelle » avec Dieu, c'est-à-dire en dehors de la révélation de Mahomet. La philosophie qui tend à survaloriser la révélation « surnaturelle », finit par dénier toute substance aux choses et à la limite remet en cause les capacités de la raison naturelle, ce qui n'est pas propre à l'islam. La raison humaine laissée à ses propres forces ne peut pas découvrir le dessein de Dieu ni *a fortiori* déduire de ce projet une loi divine naturelle. Cependant, la loi islamique est conçue comme, sinon presque naturelle, du moins comme « native⁴³ » : « L'islam suppose que l'homme naît d'emblée musulman⁴⁴. » Dès lors, les autres religions ne sont pas seulement de fausses religions, mais « objectivement, une apostasie⁴⁵ ».

Cette attitude pose le problème juridique et politique du statut des non-musulmans et plus particulièrement des païens comme les religions africaines ou indiennes auxquelles l'islam a dû se confronter.

Pour certaines écoles des plus orthodoxes, la fin des commandements divins n'est pas de rendre l'homme bon en lui révélant ce qui est potentiellement bon en lui et qui doit être actualisé. La finalité des commandements divins est de réaliser « l'asservissement⁴⁶ » du croyant à Dieu. Dès lors, l'absence de rationalité, ou d'intelligibilité du commandement rend l'obéissance plus méritoire car l'intelligence humaine est vaincue par la volonté de faire ce que Dieu veut. Mais, la connaissance de la raison des commandements, de leur finalité en particulier, « n'est pas à la portée de la nature humaine⁴⁷ ». La démonstration de l'asservissement à la volonté divine en tant que volonté divine suffit à l'accomplissement de la volonté divine⁴⁸.

Pour Avicenne, la vie humaine ne saurait se déployer pleinement sans la prophétie. Cette nécessité de la prophétie a des conséquences sur la conception de la cité et de la politique notamment dans sa dépendance de la religion. On peut même parler de « nécessité politique de la prophétie⁴⁹ ». Pour Averroès, la recherche de la cité idéale est inutile puisque celle-ci est déjà réalisée dans la cité musulmane⁵⁰. L'influence platonicienne se marie ici à la compréhension coranique de la politique.

42. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 189.

43. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 198.

44. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 198.

45. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 199.

46. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 204.

47. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 224.

48. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 224.

49. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 208.

50. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 210.

Sur la longue période, la pensée mystique a profondément marqué l'approche de la politique par les musulmans⁵¹. La mystique répondant dans ce cas à un fort légalisme, d'autant plus que la loi ne peut être interprétée par la recherche de l'équité, ce qui supposerait que la connaissance de la *ratio legis* permettrait de dégager du latent des informations nouvelles. Cette manière de voir pourrait être dangereuse dans la mesure où elle présuppose des situations qui auraient échappé à Dieu ou au Prophète. Al-Ghazali a proposé une synthèse entre légalisme et mystique, en donnant une solution tenue pour acquise au problème de la loi divine en Islam⁵². Si la politique dans sa plus haute réalisation morale consiste à suivre la volonté de Dieu, elle se réduit à l'application des commandements divins transmis par l'intermédiaire des prophètes et du prophète par excellence au premier chef.

La confrontation de l'Islam et de l'Occident chrétien est marquée par une série de défaites militaires ottomanes (Lépante, Vienne, la campagne d'Égypte, on peut mentionner aussi dans une certaine mesure la première guerre mondiale) qui ont manifesté des déficits, des manques, des dysfonctionnements par rapport à l'Occident et qui ont contraint l'Islam à se réformer et à s'adapter. Ces réformes ont puisé en Occident leur modèle. De nouvelles questions se sont imposées dans trois domaines: de la séparation entre religion et politique ou mieux la place de la religion dans la vie de la cité, l'émergence d'un droit civil « séculier » en manière des « codes civils » des droits de l'homme et de la femme, législation de la

famille, et enfin la question de l'organisation du pouvoir avec comme prolongation la question de la démocratie.

L'adaptation semble avoir fait long feu au moins comme modèle de référence. La problématique dominante est maintenant de l'installation de la *sharia*. Ce projet est perçu et présenté comme un retour au régime idéal, celui d'une réalisation effective et historiquement certaine de la *sharia*. Ce qui reste à démontrer. Mais ce choix tout à la fois politique et religieux remet en cause les trois terrains d'évolution: séparation religion-politique, droit civil des droits de l'homme, démocratie.

3) Pierre Manent

Pierre Manent, s'intéressant lui aussi au christianisme, au judaïsme et à l'islam, s'emploie à décrire la crise de la nation européenne vue comme la matrice de la démocratie. Selon lui, la crise du politique en Europe et l'incapacité à prendre des décisions s'enracine dans une crise fondamentale de la compréhension de notre histoire, de la philosophie morale et de la prise en compte du facteur religieux dans la démocratie. Une manifestation concrète de cette crise est la question de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne. En effet, l'obstacle majeur à son entrée, pour une très grande majorité de citoyens européens est son caractère de « pays massivement musulman⁵³ ». Mais ce fait est proprement indicible car il pourrait laisser à penser que l'union européenne est un « club chrétien⁵⁴ » ce qui ne se peut. Car le fait de parler de religion en politique est considéré

51. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 217.

52. Cf. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 221.

53. P. MANENT, *La Raison...*, p. 64.

54. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 94-95.

comme impossible⁵⁵ et peu souhaitable. Ce fait n'est pas seulement dû à une conception étroite de la laïcité, mais plutôt à une peur qui paralyse la parole. Peur de parler de la dimension religieuse qui obligerait à dire que nous vivons des conflits religieux, donc à reparler de « guerre de religion⁵⁶ ».

Il faut redécouvrir l'objectivité du fait religieux en le considérant politiquement⁵⁷. Ainsi, nous pouvons dire avec réalisme que le monde actuel est organisé selon « des polarités politiques qui retrouvent les divisions religieuses⁵⁸ ». Il est aussi patent qu'il y a au moins une situation de tension, voire de conflit entre « l'Occident chrétien » et l'islam⁵⁹. Ce n'est pas une guerre de civilisation, car les civilisations ne se font pas la guerre. Ce sont seulement des États qui poursuivent des conflits par des moyens militaires⁶⁰.

La difficulté politique spécifique pour l'islam, « est qu'il n'a pas trouvé sa forme politique⁶¹ ». Aussi l'ensemble islamique non régulé par une autorité politique est soumis à la fois à des irruptions de violence politique récurrentes qui peuvent être fratricides, et à une grande faiblesse des différents États : même ceux qui sont immensément riches sont des nains politiques sur la scène mondiale.

Une des sources de la difficulté à « acclimater » la démocratie en islam vient en premier lieu de la conception de

la loi divine. Celle-ci ne peut être discutée, ce qui exclut ou limite une partie des libertés personnelles qui permettent à la démocratie de fonctionner⁶². Car la loi divine a dans l'islam un statut bien différent de celui qu'elle a dans le christianisme. En islam, la loi divine a directement une efficience juridique et se pose comme rationnelle, ou même comme source de la rationalité⁶³. Cette conception de la loi divine n'est pas sans conséquence directe sur la politique, puisque « la distinction propre au monde chrétien entre l'Église visible et l'Église invisible, et donc la tension entre le pôle institutionnel et le pôle spirituel⁶⁴ » est inconnue. Il faudrait alors souligner que le champ de la loi divine est, comme dans le christianisme, l'ensemble de l'activité des hommes, considérés individuellement ou communautairement. Cependant, dans le christianisme la conception du rôle de la loi naturelle change la donne. En effet, la loi naturelle peut être dite la loi divine non révélée explicitement et atteignable pour l'homme par l'exercice de son intelligence. Il faut articuler la limite du domaine de la loi naturelle qui peut aussi être complétée par l'activité de la raison humaine : c'est le domaine naturel de la loi positive humaine. Ici, est fondé le choix du type de régime politique et de société, qui pour S. Thomas est œuvre de la nature et de la raison.

En second lieu, une autre difficulté qui empêche un épanouissement de la démocratie est « l'énorme latitude de conduite des princes, ou des chefs », ce qui sape le respect dû par les gouvernants à la loi⁶⁵.

55. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 66.

56. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 70.

57. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 68.

58. P. MANENT, *La Raison...*, p. 69.

59. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 69.

60. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 71.

61. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 71.

62. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 74.

63. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 72.

64. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 72-73.

65. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 74.
R. BRAGUE, *La Loi...*, p.

En raison de la conception de la loi et d'une conception très matérielle du territoire où il se fixe, l'islam se présente politiquement tout entier dans des formes extérieures⁶⁶. P. Manent en tire comme conclusion que l'islam est un empire, dont la réalisation politique aujourd'hui disparue fut l'Empire Ottoman. Pour l'heure, aucune organisation politique ne l'a remplacé, car aucun moyen de donner une forme politique à cette réalité religieuse et sociale n'a été trouvé⁶⁷. Le problème est de découvrir « une alternative » à l'empire. Les diverses expériences de « République arabe unie » autour de Nasser ou de Kadhafi n'ont pas été plus loin que des institutions de papier. La forme impériale en Europe était une forme primitive - l'Empire romain puis le Saint Empire romain germanique - qui s'est résolue dans l'émergence des nations chrétiennes, fournissant le cadre propice à la naissance et au développement de la démocratie. Comment l'islam pourrait-il passer à l'organisation d'une autre forme? Pourra-t-il passer par le creuset de la Nation, de l'État souverain et de l'égalité des conditions?

La question de l'Islam renvoie à l'Europe la question de sa nature, et en particulier de sa nature chrétienne. La question de savoir comment les non-européens musulmans ou juifs définissent l'Europe est fort instructive. Pour Manent, la question posée par Israël à l'Europe revêt une plus grande pertinence encore, que nous ne ferons qu'évoquer⁶⁸.

De l'ensemble de ses réflexions, nous retiendrons d'abord quelques questions

pour l'Islam et par voie de conséquences des questions pour l'Occident chrétien.

B – Questions pour l'islam

Finalement, le problème politique majeur posé à l'islam est de savoir comment utiliser le « surplus de légitimité dont il dispose⁶⁹ ». La conséquence nécessaire est que seul l'islam peut légitimer de manière religieuse une autorité politique en place⁷⁰.

Il apparaît nettement qu'il y a un rapport entre la conception de Dieu et la conception du régime politique, qu'il y a un lien entre la conception de la Loi divine et celle de la loi politique, enfin qu'il y a des relations entre la religion, comprise comme rassemblement des croyants par une doctrine unifiée, et la cité, l'organisation de la vie commune des citoyens.

La démocratie occidentale s'enracine dans un héritage chrétien. L'auto-compréhension de la démocratie occidentale contemporaine l'oblige à se présenter comme le seul régime acceptable aujourd'hui pour tous les hommes et tous les pays. Elle fait corps avec la doctrine des droits de l'homme qui la légitime universellement. Comment faire passer cette forme institutionnelle en islam? La question vient de l'Occident et de l'intérieur de l'islam lui-même, interpellé par l'Occident. Les résultats concrets se font attendre. Les éléments qui empêcheraient une telle greffe - car il s'agit d'implanter des éléments venus

69. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 102.

70. R. BRAGUE, *La Loi...*, p. 101 : « Ce que ni les Chrétiens, ni les juifs, ne pouvaient machiner est une légitimation intrinsèquement religieuse d'une autorité en vigueur. » Citation de P. CRONE et M. COOK, *Hagarism*, The making of the Islamic World, Cambridge, 1977, p. 26.

66. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 73.

67. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 74.

68. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 78-91.

de l'extérieur - semblent peu probables, si l'on en croit les trois auteurs auxquels nous faisons référence. Ceux-ci renvoient directement à une autre question que nous venons d'évoquer : celle du meilleur régime politique, ou d'un régime politique de droit naturel. Pour le dire autrement, les droits inaliénables de l'homme imposent-ils la démocratie comme nous la connaissons et la pratiquons ? La question de la punition de l'apostasie en Islam, si elle est capitale dans le dialogue interreligieux, est aussi la première condition pour que l'on puisse envisager un jour un régime démocratique fondé sur le premier des droits naturels de l'homme : la liberté religieuse et sa conséquence : la liberté de pensée et d'opinion. Le respect politique de la décision de changer de religion et de quitter l'islam commande la possibilité d'un désaccord avec les autorités politiques ou religieuses. Une telle possibilité signifierait non seulement que l'État s'impliquerait pour faire respecter cette décision, mais aussi que les autorités religieuses entendraient clairement respecter ce droit.

La question du régime politique démocratique en islam a deux dimensions. Ici en Occident, les musulmans doivent pouvoir entrer dans le jeu politique démocratique. Dans les pays à majorité musulmane, la culture des droits de l'homme dans sa dimension politique et religieuse doit s'imposer d'abord comme condition d'une ultérieure étape démocratique. C'est uniquement par un effort pour tirer du fond culturel et religieux existant que cela pourra se faire. Il faudra alors reconnaître ce que l'Occident chrétien a trouvé de vrai et d'universel et l'admettre sans que cela soit encore perçu

comme une défaite et une humiliation.

La démocratie peut-elle triompher, ou même doit-elle triompher ? la démocratie peut-elle se passer d'appui religieux, d'un « impensé » qui serait partagé par tous et qui lui permettrait de vivre ?

Ce fondement dans le religieux, dans ce qui peut être estimé de plus profond dans l'homme assure une pérennité à la cité, mais plus encore la garantie de respect, de croissance dans le bien commun.

C - Questions posées pour l'Occident chrétien

La question de la Turquie et des racines chrétiennes de l'Europe est un révélateur. L'avenir de la démocratie occidentale dépend aussi de sa confrontation aux problématiques imposées par l'islam, non plus en terre traditionnellement musulmane, mais aussi sur le territoire et au milieu d'un peuple jusqu'alors presque exclusivement chrétien. L'embarras suscité par la question du voile islamique, ou la légitimité de la polygamie est palpable en Grande-Bretagne, en Italie, au Pays-Bas. La solution retenue en France, par un assez grand consensus des hommes politiques, est assez remarquable, puisque le législateur a choisi d'interdire à l'école publique tous les signes religieux. Par là, il essayait de trouver un subterfuge pour éviter de stigmatiser l'islam. Mais il a pris le risque de combattre le catholicisme ou le judaïsme présent dans le paysage français sans susciter les mêmes questions. Intégrer les musulmans dans la politique nationale française oblige-t-il à refonder une nouvelle politique anticléricale ou à nier le caractère chrétien de la France pour que la lutte anti-islamiste soit acceptable ? Ici, nous retenons

l'analyse de Pierre Manent pour parler d'une Europe chrétienne⁷¹.

Plusieurs questions pour les régimes occidentaux nous sont alors posées par la réflexion sur l'islam et la politique.

1) Conception de la loi divine et conséquences politiques

La loi divine est conçue comme régissant l'ensemble de l'action humaine, car elle est par définition la loi de l'ensemble de l'univers. Prétendre que quelques créatures puissent échapper à son empire défigurerait sa conception, y compris en christianisme. Ce qui distingue l'islam et le christianisme n'est pas l'affirmation d'une loi divine, mais l'accès que l'on peut y avoir, et cela a des conséquences théologiques, morales, politiques. C'est dans l'ensemble des traités de la Providence et du gouvernement divin et du traité de la loi que réside une partie de la solution proprement chrétienne et catholique permettant de façon fondamentale de penser les principes politiques. Ce fondement n'est pas seulement celui de la pensée chrétienne du politique, mais plus encore un soubassement de la réflexion séculière et même le principe explicatif de la présence de régimes politiques tels que nous les connaissons en Occident. L'autonomie du politique n'a pas à se fonder sur une libération de l'emprise politique du religieux ou de l'Église. Cette autonomie est fondée dans la révélation divine, tant dans l'Évangile que dans la définition de la loi divine, de la loi naturelle et de la loi humaine telle que la pense la théologie catholique et en particulier S. Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, de Cicéron et de S. Augustin.

2) La démocratie occidentale et son origine chrétienne

Quand nous parlons d'origine chrétienne, il ne s'agit pas de penser à un simple fait historique qui aura permis à des principes de venir au jour à un certain moment de l'histoire. Nous disons que ces principes chrétiens continuent de produire un effet quotidien qui permet à un régime politique démocratique de fonctionner. La conception de l'homme comme valeur centrale - car à l'image de Dieu - semble ne pouvoir être dépassée. La conséquence en est aussi le respect de son intelligence et de sa volonté, de sa liberté. La compréhension de l'homme non comme être isolé, mais social et politique, déjà présente dans la philosophie grecque et assumée en christianisme a également conduit à une conception naturelle et rationnelle de la cité. La cité politique est liée à la nature de l'homme et par là elle est causée aussi par la raison de l'homme.

La prétention d'imposer la démocratie par voie de force, en contradiction avec les principes énoncés ci-dessus, ne peut faire abstraction de cette origine chrétienne. La démocratie n'est pas seulement une procédure de prise de décision politique qui associe la plus grande partie possible des citoyens; ce n'est pas non plus le simple fait qu'il y ait un pluralisme d'opinion et de partis politiques. C'est le respect intangible de l'homme, de sa nature rationnelle et libre, et le sentiment que chacun porte à son prochain.

La question se poursuit dans la séparation du champ religieux et politique. L'autonomie du politique n'est pas un principe étranger au christianisme. Non seulement il la reconnaît, mais encore la promeut, même si au cours de l'histoire de

71. Cf. P. MANENT, *La Raison...*, p. 97.

l'Église des interventions plus ou moins directes ont eu lieu. La séparation ne signifie pas que la religion et les principes qu'elle défend doivent rester au dehors du champ de la politique, mais plutôt que les institutions proprement ecclésiales ne se situent pas directement dans l'ordre politique. Il vaudrait peut-être mieux parler de séparation des institutions Église et État, que de séparation des champs politique et religieux. D'autre part, les décisions et attitudes de l'Église ont une dimension politique, mais celle-ci est seconde, subsidiaire. L'Église revendique à juste titre le droit de s'exprimer sur toutes les affaires des hommes.

3) *La conception de la nature, clef du rapport religion-politique*

En présentant la nature comme inconsistante, l'occasionalisme (sous toutes ces formes) donne à une conception religieuse de la politique une place capitale. Sa compréhension de la causalité ouvre le champ politique à une domination de la loi divine profondément hostile à la raison, ce qui est fondamentalement contraire à la théologie chrétienne.

Pour nous, la conception propre à la métaphysique aristotélico-thomiste de la nature montre combien cette notion commande la politique. C'est pourquoi la théologie et le magistère insistent sur la loi naturelle⁷².

72. J. MARITAIN, *Sur la Philosophie des droits de l'homme*, dans *Œuvres complètes*, Tome 8, Paris-Fribourg, Saint-Paul-Éditions universitaires de Fribourg, 1990, p. 1081-1089 [1085]. « On a tellement abusé de l'idée de la loi naturelle, on l'a tellement sollicitée, déformée ou hypertrophiée, qu'il n'est pas surprenant que de nos jours bien des esprits se déclarent excédés de cette idée elle-même. »

C'est en effet la loi naturelle qui détermine à la fois la légitimité d'une politique humaine fondée en raison et qui fait le lien avec la loi divine. Le concept de nature permet de comprendre à la fois ce qui est humain et comment cet humain est en relation avec le divin. L'autonomie du politique est naturelle, en ce sens, mais ouverte sur le divin. Le champ politique peut revendiquer une autonomie, mais se rattache au divin. C'est aussi une application de la théorie de la causalité seconde.

Gaudium et Spes N° 74 § 3: « De toute évidence, la communauté politique et l'autorité publique trouvent donc leur fondement dans la nature humaine et relèvent par là d'un ordre fixé par Dieu, encore que la détermination des régimes politiques, comme la désignation des dirigeants, soient laissées à la libre volonté des citoyens.

« § 4 Il s'ensuit également que l'exercice de l'autorité politique soit à l'intérieur de la communauté comme telle, soit dans les organismes qui représentent l'État, doit toujours se déployer dans les limites de l'ordre moral, en vue du bien commun (mais conçu d'une manière dynamique), conformément à un ordre juridique légitimement établi ou à établir. Alors les citoyens sont en conscience tenus à l'obéissance: D'où, assurément la responsabilité, la dignité et l'importance du rôle de ceux qui gouvernent. »

4) *Valeur de la démocratie*

La question aussi est clairement formulée par des penseurs catholiques et par les encycliques du Pape Jean-Paul II - *Veritatis splendor* ou *Evangelium vitae* (n° 68-75) - sur la dimension chrétienne

de la démocratie occidentale⁷³. Mais si elle oublie certains de ses principes fondateurs, celle-ci peut disparaître au profit d'une tyrannie du nombre, fût-elle respectueuse des règles de la gouvernance procédurale. Rappelons quelques principes dégagés à partir de la doctrine sociale de l'Église.

a - Droits de l'homme et droit naturel

Une conception juste des droits de l'homme est nécessaire en préambule à la détermination du meilleur régime politique. La conception chrétienne des droits de l'homme repose sur la dignité immense de l'être humain due à sa création par Dieu à son image et ressemblance. Le fondement réel des droits de l'homme est le droit naturel. Ce fondement seul les rend inaliénables. Les droits les plus importants sont le droit à la vie, à fonder une famille, à avoir une croyance et à pratiquer une religion, mais également le droit de participer à la vie de la cité. Si les droits de l'homme sont fondés sur le droit naturel, la cité ne peut aller contre eux. Ainsi, elle se construit dans un rapport étroit avec la vérité et par conséquent à l'aide d'une conception rationnelle de la loi. Une loi contre les droits de l'homme, et contre le droit naturel n'est pas une vraie loi. Dès lors, la question se pose en ces termes : La démocratie est-elle impliquée nécessairement par les droits de l'homme ?

73. Jacques MARITAIN, *L'homme et l'État*, p. 55. *Principes d'une politique humaniste*, p. 51. Cf. Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 38^e édition, 1942, p. 300.

b - Droits naturels de l'homme et régime politique

Les droits naturels de l'homme impliquent plus des fondements pour tous les régimes politiques qu'une forme particulière de gouvernement. Cependant, nous pouvons nous poser le problème du droit de vote. S'il est un droit naturel, la démocratie s'imposera comme régime naturel de l'homme.

Il ne nous semble pas que le droit de suffrage soit un droit naturel premier. Il est une modalité, l'expression d'une exigence plus profonde. L'homme, être social, a le droit naturel et le devoir naturel de participer à l'élaboration du bien commun. C'est cette participation à la vie sociale qui, nous semble-t-il, est le droit naturel premier. L'exercice de ce droit n'implique pas automatiquement le droit de suffrage. Cette participation peut être bien réalisée dans une « monarchie » ou une « aristocratie » en prenant des voies autres que celles du suffrage direct.

Nous pouvons recourir à la notion de *ius gentium* comprise par la tradition thomiste. Réservant le nom de droit naturel ou loi naturelle à l'ensemble des exigences de nature perçues par manière de principes évidents et entièrement déterminés par la nature, on donnera le nom de *ius gentium* à l'ensemble des exigences de nature qui ont à être achevées par la raison en tant que conclusions. La différence avec le droit positif vient du fait que ce dernier peut comprendre des exigences qui, au seul point de vue de la nature, pourraient être autres (conduite à gauche ou à droite...). La notion de *ius gentium* permet de faire intervenir un facteur historique dans le développement du droit naturel, ou encore la prise de conscience toujours plus affinée

de certaines exigences de la nature humaine⁷⁴. Par exemple: le fait que chacun participe au bien commun de la société politique est de droit naturel; le fait d'adopter une forme démocratique relève du droit des gens dans des circonstances historiques où il devient impératif que tous les hommes puissent participer par leur vote à l'édification du bien commun.

Aujourd'hui le droit de suffrage semble être une des formes particulièrement adéquates pour assurer la participation de tous au bien commun. C'est notre civilisation qui l'a mis à jour. Il nous semble que nous sommes là en présence d'un *jus gentium*. Nous ne nions pas l'importance du droit de vote comme expression de la liberté ou du droit de dire son avis. Pour nous, cela est second. Le droit naturel premier en matière politique est la participation à l'élaboration et à la distribution du bien commun. C'est pourquoi être électeur ne suffit pas. Le droit des électeurs ne peut être guidé que par la raison si l'on veut atteindre le bien commun et faire grandir l'amitié sociale.

Ainsi, il apparaît que la démocratie, impliquée par ce mode de participation au bien commun qu'est le droit de vote, est commandée par le *jus gentium*. C'est que la démocratie ne relève pas du droit naturel directement, mais d'un de ses développements, dû à la culture et à la civilisation. Cette conclusion entraîne d'autres. Les autres types de régimes ne sont pas eux non plus de droit naturel. Mais, ils ne sont pas dis-

qualifiés. Pour tel pays, à tel moment, la démocratie universelle ne sera pas le système politique préférable, restant toujours sauf le respect du droit naturel de l'homme.

D'autre part, il faut souligner qu'historiquement la démocratie et les droits de l'homme ont eu à l'époque moderne une extension commune. Souvent, les revendications démocratiques se faisaient au nom des droits de l'homme, et inversement. Plus que le droit de vote, la démocratie et les droits de l'homme placent aujourd'hui au premier plan la liberté qui est perçue comme la valeur culturelle fondamentale. On ne peut que reconnaître la relation culturelle qui unit droits de l'homme, démocratie et liberté. La liberté d'expression des opinions trouve dans la démocratie une bonne forme d'exercice. Comme nous l'avons dit, la liberté d'expression n'est pas un droit naturel politique premier. Cependant notre société y voit un droit absolu que nul ne saurait contester. Par ce biais, la démocratie s'impose. Il y a là pour nous une des sources d'ambiguïté de la démocratie contemporaine. Le meilleur fondement de la démocratie n'est peut-être pas ultimement la liberté, mais la meilleure mise en pratique actuelle du droit de chacun à participer à l'élaboration du bien commun.

Nous pouvons souligner toutefois que la démocratie s'impose dans des situations culturelles évoluées. Elle est un fruit du *jus gentium*. Si elle veut s'épanouir, elle doit aussi être réformée dans un sens qui mette mieux en valeur sa dépendance par rapport à l'ordre naturel social.

Il faut noter en terminant que ces trois auteurs pensent le politique et le

74. Cf. M.-M. LABOURDETTE, *La Justice II* II q. 57-79. Cf. B.-D. DE LA SOUJEOLE, « Insaisissable *ius gentium* », dans *Revue thomiste* 92 (1992), p. 293-303.

religieux en les confrontant non seulement avec le christianisme et l'islam, mais aussi avec le judaïsme. Ces trois religions distinctes jouent aujourd'hui un rôle primordial dans la vie politique et dans la réflexion qui détermine notre avenir.

La réflexion sur les droits des gens et les droits naturels de l'homme devra

porter les penseurs dans la civilisation islamique à intégrer chez eux ce que ces doctrines ont de vrai et d'universel. Le problème des relations de la foi et de la raison ne peut pas ne pas se poser, car il est indissociable de l'avenir de la démocratie.

Fr. Loïc-Marie LE BOT, OP

François CHENG, *Cinq méditations sur la beauté*, Albin Michel, 2006, 163 p.

Poète, essayiste, traducteur, calligraphe, François Cheng est un lettré dans la grande tradition chinoise, exilé en France depuis 1949 où il enseigne et écrit en français et en chinois. Il a été reçu à l'Académie française en 2002. « Du fait de mon exil – dit-il –, je suis devenu un homme de nulle part, ou alors de toutes parts. » (*op. rec.*, p. 21) « Une seule règle me guide : ne rien négliger de ce que la vie comporte ; ne jamais se dispenser d'écouter les autres et de penser par soi-même. » (*ibid.*) Il a laissé, dans *Le dialogue* (Desclée de Brouwer, 2002, 95 p.), le récit de l'aventure linguistique, culturelle, humaine, qui l'a amené, non pas à apprendre le français comme un universitaire chinois demeurant dans sa propre langue, mais, au prix de déchirements et d'une quête « passionnelle », à « épouser » une autre langue que sa langue maternelle et à ce qu'il appelle « nommer à neuf les choses » : « En m'investissant totalement dans le français, je me voyais obligé de m'arracher à ce qui faisait mon passé et d'effectuer le plus grand écart que constitue le passage d'une écriture idéographique de type isolant à une écriture phonétique de type réflexif. Cet arrachement et cet écart, ne m'ayant pas fait me perdre en chemin, m'ont permis de me ré-enraciner, non seulement dans ma terre d'accueil, ce qui est déjà beaucoup pour un exilé, mais proprement dans l'être, puisque, par cette nouvelle langue, j'ai accompli l'acte de nommer à neuf les

choses, y compris mon propre vécu. » (*Le dialogue*, p. 78-79)

La langue maternelle n'est pas effacée pour autant. « Mise en sourdine pour ainsi dire, [elle] s'est transmuée, elle, en une interlocutrice fidèle mais discrète, d'autant plus efficace que ses murmures, alimentant mon inconscient, me fournissaient sans cesse des images à métamorphoser, des nostalgies à combler. » (*Le dialogue*, p. 8)

Cette expérience, vécue à un degré singulièrement intense de conscience de soi, a fait de François Cheng – au sens véritable de ces mots galvaudés – un passeur, un être de dialogue. Dialogue entre les cultures, fécondé et nourri dans le « dialogue interne » qui ne cesse pas en lui, « l'homme aux eaux souterrainement mêlées » (*Le dialogue*, p. 79).

Au seuil des *Cinq méditations sur la beauté*, François Cheng se présente « comme un phénoménologue un peu naïf qui observe et interroge non seulement les données déjà repérées et cernées par la raison, mais ce qui est recelé et impliqué, ce qui surgit de façon inattendue et inespérée, ce qui se manifeste comme don et promesse » (p. 21).

D'emblée on est retenu par la voix, qui se laisse aisément reconnaître, sereine, attachante. Le ton n'a pas besoin de se hausser, il est néanmoins assuré. L'approche, qui, avec un sourire deviné, se dit volontiers « naïve », est celle de l'expérience, en sa capacité d'accueil et de réceptivité. Philosophe ou poète ? L'auteur puise à cette source profonde dans l'âme où la rencontre des choses éveille, dans l'étonnement, aussi

bien la réflexion du philosophe que le regard du poète, et tout simplement les découvertes les plus fondamentales de l'homme.

« C'est ainsi que la gigantesque aventure de la vie a abouti à chaque herbe, à chaque fleur, à chacun de nous, chacun unique et irremplaçable. Ce fait est d'une telle évidence que nous ne nous en étonnons plus, ni ne nous en émouvons. Pourtant, personnellement, je reste celui qui, depuis toujours, s'étonne. En vieillissant, loin de me sentir désabusé, je m'en étonne encore, et pourquoi ne pas le dire, je ne cesse de m'en féliciter, car je sais que l'unicité des êtres, donc de chaque être, représente un don inouï. » (p. 24) Plus loin, il parlera de l'appétitude à « voir l'univers comme pour la première fois, comme au matin du monde » (p. 32).

L'accueil des êtres comme un don lui fait naturellement rencontrer ces notions premières qui se forment dans l'esprit au contact du réel : le vrai, le bien, mais aussi, plus mystérieuse parce qu'en un sens plus gratuite, la beauté. « Elle existe, sans que nullement sa nécessité, au premier abord, paraisse évidente. Elle est là, de façon omniprésente, insistante, pénétrante, tout en donnant l'impression d'être superflue, c'est là son mystère, c'est là, à nos yeux, le plus grand mystère. » (p. 23)

Ainsi, ces visages de l'être (les transcendants que Thomas d'Aquin appelait les « inséparables de l'être »), et en particulier la beauté, amènent-ils le penseur à pénétrer plus profondément le mystère des êtres, à mieux nommer ce qui fait le prix et le sens de leur unicité. À un possible contradicteur qui ne verrait dans le monde que des essences, Cheng répond : « Eh bien non, il y a cette fleur, cet oiseau, cet homme, cette femme. » (p. 24) « L'unicité des êtres – conclut-il –, transformant les êtres en

présence, a rendu possible la beauté. » (p. 31)

À la fin de la première méditation on éprouvera peut-être le besoin d'aller plus loin. Et ce n'est alors pas sans émotion qu'on lit dès le début de la deuxième méditation : « L'univers n'est pas obligé d'être beau, mais il est beau ; cela signifierait-il quelque chose pour nous ? La beauté ne serait-elle qu'un surplus, un superflu, un ajout ornemental, une sorte de "cerise sur le gâteau" ? Ou s'enracine-t-elle dans un sol plus originel, obéissant à quelque intentionnalité de nature plus ontologique ? » (p. 31) Voilà, inévitable, la question de la dimension proprement *ontologique* de la beauté, c'est-à-dire de la beauté comme « éclat d'être » par lequel chaque chose « signe la plénitude de sa présence » (p. 35). Notre phénoménologue révèle un sens métaphysique natif. Sans recourir à l'appareil conceptuel et technique de la philosophie, il inventera des formules heureuses au gré de ses intuitions, il nous aidera à pressentir ce que notions, expressions, imaginaire chinois recèlent d'appréhensions du mystère des choses, de l'éclat de leur être, de leur présence, il conduira à redécouvrir par ce chemin ce que, selon un autre registre, on pourrait appeler : le beau comme propriété transcendante de l'être, son caractère analogique, la beauté se révélant comme l'être faisant face aux profondeurs du sujet, la convertibilité des transcendants...

On n'oubliera pas l'horizon sur lequel l'auteur aborde sa méditation. « En ces temps de misères omniprésentes, de violences aveugles, de catastrophes naturelles ou écologiques, parler de beauté pourra paraître incongru, inconvenant, voire provocateur. Presque un scandale. Mais en raison de cela même, on voit qu'à l'opposé du mal, la beauté se situe bien à l'autre bout d'une réalité à laquelle nous avons à faire face. Je suis persuadé

que nous avons pour tâche urgente, et permanente, de dévisager ces deux mystères qui constituent les extrémités de l'univers vivant : d'un côté, le mal ; de l'autre, la beauté. » (p. 13) On devinera, dans les pages qui suivent, que ces mots reflètent avec pudeur une expérience personnelle. Les pages (77-81) que François Cheng consacre au Christ, et où en particulier il contemple la Pietà d'Avignon, y répondent.

Un ouvrage comme les *Cinq méditations*, de par sa richesse et la liberté de sa démarche, ne se laisse pas résumer. Nous en avons évoqué principalement l'aspect qui est au point de départ, qui oriente la méditation et la sous-tend. Il est fondamental en ce qu'il témoigne d'une universalité de l'esprit, latente en chacune des cultures, par quoi celles-ci se rencontrent, et en quoi elles communient, sans se dissoudre ni perdre leur spécificité. Le livre de François Cheng entre ainsi dans le champ fascinant, mais délicat, de la rencontre et du dialogue de deux cultures. L'auteur, en effet, sans nier que toute culture a un caractère original, est « enclin à mettre un bémol à la thèse de l'« irréductibilité » d'une culture » (*Le dialogue*, p. 13). Il sait d'expérience qu'« on ne peut connaître sa propre meilleure part que grâce à la connaissance de la meilleure part de l'autre ; [que] sa propre meilleure part s'épanouit

d'autant au contact de la meilleure part de l'autre » (*Le dialogue*, p. 83). La meilleure part de la culture chinoise, dit-il, « réside en une certaine conception et une certaine pratique de la vie, et également une certaine expérience de la beauté. Cette part-là, aucun Chinois n'est prêt à l'abandonner, qu'il reste confucéen ou taoïste, qu'il devienne bouddhiste, musulman ou même marxiste. » (*op. rec.*, p. 94-95) (François Cheng, devenu chrétien, confiera un jour : « Entrer le soir dans une église inconnue, l'obscurité, la lampe allumée là : c'est là que se trouve la meilleure part de l'homme. C'est là que sont conservées ses plus grandes aspirations. » Cf. Réception à l'Académie française, *Réponse de M. Pierre-Jean Rémy au discours de M. François Cheng.*)

Difficile, le dialogue le demeure, et il ne doit pas se départir d'une grande délicatesse. Faute de quoi, par une démarche réductrice, on forcera la similitude dès qu'on percevra une consonance. Descendre assez profond dans l'être des choses, et dans l'expérience des hommes, pour trouver les véritables « lieux communs » est nécessaire. À cette délicatesse, l'œuvre entière de François Cheng nous initie parce qu'elle en est elle-même l'un des plus beaux fruits.

Fr. Michel CAGIN

