NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

M.-M. COTTIER, O. P. • *Sur Emmanuel Mounier* . . 77

JEAN DARBELLAY • *Science politique expérimentale et Philosophie politique* 84

JEAN DE LA CROIX KÆLIN, O. P. • *Le protestant baptisé et l'Eglise,* A propos d'un livre récent 119

CHARLES JOURNET • *Les religions des préhistoriques et des primitifs*. 123

LÉON-JOSEPH MOREAU, O. P. • *Quand le Seigneur reviendra-t-il?* 135

ANNE PERRIER • *Poèmes* 143

PAGES SPIRITUELLES

******* • *De la Virginité* 147

CHARLES JOURNET • *La portée des noms divins*. . . 150

BIBLIOGRAPHIES • Jacques Maritain, *Le Philosophe dans la Cité* • Jacques Maritain, *The responsibility of the Artist* • Raymond Vancourt, *La phénoménologie et la foi* • Raymond Vancourt, *Pensée moderne et Philosophie chrétienne.*

Jean Pépin, *Mythe et Allégorie : Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* • René Laurentin, *Court traité de théologie mariale* • Mgr E.-J. de Smedt, *Le Christ dans le quartier.*

XXXV^E ANNÉE - N° 2 - AVRIL - JUIN 1960

Sur Emmanuel Mounier

Empruntée à l'esthétique, l'expression : *être d'avant-garde*, ayant passé par la politique, connaît le succès. Elle appartient à la famille de ces formules flatteuses qui permettent de classifier les êtres en faisant, paresseusement, l'économie d'un diagnostic original. Elle implique un jugement de valeur, tout en laissant entendre que l'on participe à un destin de dimensions cosmiques ou historiques. Son origine est romantique et elle conserve une signification dans la mesure où le romantisme demeure vivace. Elle suppose, plus ou moins clandestin, ce mythe de l'Histoire qui se « développe », qui poursuit une croissance « qualitative ». Toute nouveauté en conséquence se présente comme une innovation dans l'ordre du bien et ceux qui innovent – groupes ou individus – sont investis par l'Histoire d'une fonction prophétique. L'avant-garde est ainsi dotée de l'immunité, d'une sorte de sainteté historique, si ce n'est de l'infaillibilité. Celui qui se trouve en désaccord avec elle est automatiquement un « réactionnaire », dont l'attitude a quelque chose de sacrilège puisqu'il veut stopper ou remonter le cours progressif de l'Histoire. Notre époque a réussi ce paradoxe : inventer un type d'imagination et d'audace qui soit l'apanage des médiocres, une sorte de conformisme « en chantant » et de platitude provoquante, apte à canaliser les aspirations turbulentes. Comme si la turbulence était signe de personnalité, comme si l'originalité pouvait aller sans solitude !

Le phénomène est général et l'observateur remarquera que dans leurs manifestations sociales les catholiques de France n'y échappent guère. Ils se divisent eux aussi en *avant-gardes* et *réactionnaires*. Ce vocabulaire, (symptomatique d'attitudes) a envahi tous les domaines de la vie ; on parle ainsi d'une théologie « d'avant-garde » !

Pourquoi certains catholiques ont-ils cédé à ce romantisme ? La première réponse qui vient à l'esprit est qu'eux aussi ils sont des « enfants du siècle ». Mais, plus profondément, l'idée d'*avant-garde* traduisait, sur un mode exalté, l'intuition d'une donnée authentique : l'histoire constamment pose des problèmes nouveaux, qui réclament des solutions neuves et le devoir du chrétien est d'avoir l'œil ouvert à ces innovations.

La déviation commence dès qu'on se figure que tout ce qui sonne neuf, fût-ce verbalement et affectivement, est réellement nouveau, inédit ; elle intervient encore dès que l'on pense qu'il n'y a pas de valeurs stables et qu'à tout moment tout doit être remis en question, ou du moins dès que l'on minimise la place et l'importance de ce qui est permanent.

A vrai dire, le chrétien qui vit de l'Evangile est toujours dans l'actualité. Le Christ est vivant et il ne cesse de nous apporter la nouveauté de l'Evangile. De sorte que le regard de foi vive discerne d'instinct la dimension la plus profonde de l'histoire, qui est histoire du salut.

Mais qu'en est-il du plan de la culture et de la civilisation ? Le problème revêt une certaine complexité. Si le domaine temporel peut, à son propre niveau, bénéficier de l'influence de la lumière évangélique et des énergies de la grâce, il comporte déjà en lui-même des valeurs humaines fondamentales, dont l'actualité est permanente. D'autres valeurs sont légitimes, mais, non essentielles, elles sont liées à un temps. Pour opérer le discernement entre ceci et cela, une grande pureté de regard est requise. Une société marquée par le contact avec le christianisme jusque dans ses éléments contingents, voire discutables, aura peine à se détacher de certains alliages caduques, elle sera tentée de vivre dans une nostalgie du passé qui pourra l'aveugler sur les problèmes du présent. Fidélité « chrétienne » ? Sensibilité, docilité aux exigences insistantes et toujours renouvelées de l'Evangile, ou accoutumance au fait que depuis longtemps un *convivium* non critiqué s'est établi entre le christianisme et telle institution ou pratique ? L'équivoque est possible. Et c'est peut-être un des mérites des chrétiens de notre époque que d'avoir pris plus pleinement conscience du fait que l'actualité même de l'Evangile constitue une force de contestation permanente à l'égard des réalités temporelles.

*

Le nom d'Emmanuel Mounier est mêlé, depuis les années de la fondation d'*Esprit* jusqu'à sa mort, à ce qui, dans l'ordre de la pensée et des engagements, fut en France le plus décisif. *Esprit* a joué le rôle d'un catalyseur et d'éveilleur des consciences ; la revue fut encore, et ce n'est pas un de ses moindres mérites, le lieu de rencontres et de dialogues entre des hommes venus d'horizons spirituels différents.

C'est pourquoi il n'est peut-être pas inutile d'essayer de situer Mounier. Sans doute, pour le faire avec exactitude, manquons-nous encore du recul nécessaire, bien que depuis 1950 des changements profonds soient survenus et que la nouvelle conjoncture nous fournisse quelques points de comparaison.

Qui était Mounier ? était-il un philosophe ? Deux traits nous paraissent caractéristiques du philosophe : l'universalité de son champ de vision et la recherche des raisons profondes. L'universalité dont il est question ne se confond pas avec je ne sais quelle mentalité encyclopédiste ; elle découle au contraire de la seconde exigence que nous mentionnions, celle de la recherche des racines explicatives. Le philosophe s'efforce de situer les objets – êtres et événements – à leur juste place dans l'ensemble de la réalité ; il n'y a pas de philosophie sans référence à la totalité. Et ceci entraîne une conséquence : le philosophe, s'il ne doit pas être absent de l'événement, est aussi l'homme d'un certain recul, parce qu'il est celui qui demeure capable de juger de l'événement au nom de certaines valeurs permanentes. Il n'est pas invité,

certes, à démissionner des choses du temps, mais il doit juger des choses du temps en fonction de ce qui est plus haut que le temps, car par le meilleur d'elle-même la philosophie est sagesse.

De ce point de vue, une expression chère aux amis d'*Esprit* comme celle de *pensée engagée* n'est pas sans offrir une ambiguïté, car la pensée philosophique implique une certaine capacité de domination, de royauté sur le temporel. Le philosophe est actuel en sachant, dès qu'il le faut, être inactuel ; s'il ne veut pas glisser dans la superficialité, il se gardera d'être prisonnier de l'actualité. Philosopher est juger avant d'enregistrer ou de sympathiser. Je crains que là encore la tendance de notre époque n'aille à se laisser berner par des thèmes romantiques, tel celui qui pose que la pensée est conscience (ou reflet) de l'histoire ; en conséquence, pour pouvoir comprendre, il faut d'abord entrer dans l'histoire, c'est-à-dire, en fait, se laisser enfermer dans l'immédiateté. Mais n'aboutit-on pas, à la limite, à compromettre l'indépendance du jugement ?

La réflexion philosophique authentique ne saurait abstraire des situations, elle ne saurait non plus, sans autres, s'inscrire en elles ; elle n'est pas essentiellement réflexion d'une situation. L'expérience du concret, laissée à elle-même, ne procure pas la connaissance la plus profonde du concret, car elle ne suffit pas à en saisir toutes les dimensions.

Ces quelques considérations nous amènent à distinguer le philosophe et le penseur. Tous deux réfléchissent sur l'expérience de leur temps, mais ce dernier s'assure moins de recul ; il est plus unilatéralement engagé, moins désintéressé, dans la mesure où l'événement et sa propre subjectivité orientent sa pensée d'une manière décisive. En ce sens, nous dirions que les grands « philosophes » existentiels des temps modernes (qu'il ne faut pas confondre avec les existentialistes) sont essentiellement des penseurs ; qu'il suffise de citer Kierkegaard ou Nietzsche.

A son tour, Emmanuel Mounier nous apparaît comme un penseur. Certes, ses jugements étaient fonction d'une mesure ; sa grandeur procède d'une volonté courageuse de lire les événements contemporains à la lumière de sa foi chrétienne. Mais précisément, cette démarche n'était pas accompagnée d'une démarche philosophique correspondante. Il est frappant de constater qu'en philosophie sa tendance le porte à être systématiquement éclectique : *les* philosophies chrétiennes lui apparaissent comme des manifestations de la vitalité intellectuelle *des* chrétiens. Celui qui s'attaquerait aux problèmes philosophiques pour eux-mêmes ne pourrait se satisfaire d'une telle attitude. Il demanderait aux idées, non seulement d'inspirer, mais d'éclairer, il poserait des exigences de rigueur.

On pourrait remarquer que sa première passion n'est pas une passion de connaissance, mais une passion de militant. L'émouvant volume de souvenirs, *Mounier et sa génération*, est révélateur à cet égard. Le Mounier que l'on découvre d'abord est représentatif de ces jeunes catholiques issus souvent de la petite bourgeoisie de Province, laborieuse et probe, soucieux de porter le témoignage de leur foi dans une Université aux yeux de laquelle le christia-

nisme ne signifiait alors plus rien de bien sérieux. Son premier maître, Jacques Chevalier, appartient précisément à l'élite de ces professeurs et philosophes qui par leur valeur ont réussi à conquérir droit de cité pour les catholiques au sein de l'Université. Maurice Blondel fut sans doute la personnalité philosophique la plus marquante de cette génération d'universitaires qui devait, d'une certaine façon, frayer la route à la génération de Mounier. Il nous paraît important de souligner ce fait qui a eu une répercussion décisive sur la vie intellectuelle du catholicisme français. La pensée de Blondel, fondamentalement, est d'orientation apologétique. D'une part, on entend respecter les traditions de l'Université (et Dieu sait si l'Université française, en philosophie, tient à ses traditions, pour ne pas dire à ses conformismes !), mais d'autre part on s'efforce d'opérer la symbiose de ces traditions fortement inspirées du kantisme avec le christianisme. On écrit en fonction de l'incroyant moderne, je dirais presque du collègue incroyant, pour lui, dans son langage.

La volonté de témoignage d'hommes comme Blondel impliquait un grand courage. Mais relevons qu'elle risquait de restreindre l'objet de la philosophie. Or l'attitude intellectuelle de Mounier n'est pas sans refléter l'influence des philosophes catholiques universitaires de la génération précédente. Nous avancions, plus haut, le terme d'éclectisme ; on doit le comprendre dans le sens où un certain éclectisme procède facilement d'un dessein apologétique.

Peut-être est-ce là également qu'il nous faut chercher la raison de ce qui constitue un des paradoxes de sa personnalité : je veux dire cette alliance du courage, de l'audace, de l'acceptation du risque avec une sensibilité extrême aux opinions du jour. On s'étonne parfois de le voir impressionné par certaines objections (je précise : *impressionné ;* car, à l'opposé, il faut reprocher à bien des catholiques de ne pas faire l'effort suffisant pour *comprendre* l'objection). C'est comme si le jeune étudiant catholique timide n'avait cessé d'être vivant en lui. On a brisé les barrières du ghetto, mais on est parmi les premiers à s'avancer à l'extérieur, le ghetto ne cesse d'être présent à la mémoire, on hésite : les pas ne sont-ils pas illusoires ou le terrain fuyant ?

La génération antérieure avait assuré une présence des catholiques dans la vie de l'Université. Le mérite de Mounier et de ses compagnons sera de prendre conscience de la collusion, explicable par des accidents du passé, mais en soi malheureuse, des catholiques avec une certaine politique de droite, et d'amorcer une désolidarisation nécessaire ; on a également très vif le sentiment d'un péché d'omission des catholiques à l'égard de l'engagement temporel. A *Esprit,* on entreprend aussi de discerner toutes les valeurs authentiques que pourraient véhiculer des mouvements historiquement dressés contre l'Eglise. Enfin, une critique, non pas de l'Eglise, réalité surnaturelle, mais des milieux catholiques dans leurs habitudes mentales, le sens de la responsabilité du laïcat, la réaction contre le cléricalisme ne seraient sans doute pas ce qu'ils sont si *Esprit* n'avait pas existé. Le refus constant du confort spirituel, intellectuel ou social, une volonté d'ouverture et d'accueil, figurent encore au nombre des valeurs authentiques que Mounier nous aura léguées.

*

C'est dans cette optique qu'il faut comprendre ce qu'on pourrait appeler la passion de présence à son époque de Mounier. Si nous voulions essayer de porter un jugement sur la nature et la portée de son action et de son influence, nous devrions sans doute insister sur la ligne de démarcation bien nette qu'a constitué la guerre. A mon avis, c'est la période d'avant-guerre qui fut la plus féconde. A ce moment-là, *Esprit* représente une équipe d'hommes nouveaux qui apportent des idées neuves et percutantes. Leur influence est peut-être moins visible, mais qualitativement plus marquante. *Esprit* se situe alors aux avant-postes de la réflexion culturelle et « politique au sens où le penseur s'occupe de politique ».

La Libération devait faire tout à coup de Mounier un maître de la jeune génération. Son rôle devient celui d'un guide ; il oriente les générosités. Mais c'est peut-être là, au temps du plus grand prestige, qu'il fut le moins heureux. Comprendre son temps, comprendre les aspirations impatientes des jeunes de l'après-guerre : mon impression est qu'ici ses grands dons de sympathie, sa faculté de saisir de l'intérieur le tourment d'autrui, unis à la fascination qu'excercent sur son esprit les grands courants historiques, ont joué au détriment de ce recul, de cette indépendance qui permettent de porter un jugement pleinement mesuré. Dans un texte qui fait état du cas de conscience combien douloureux et délicat qui se posait aux Français dans les premiers mois de 1940, je souligne quelques expressions qui me paraissent tout à fait symptomatiques des pentes de son esprit et pour lesquelles on trouverait de nombreux parallèles :

« Oui, si possible succès de l'Angleterre. Non, aucune compromission avec le nazisme. *Mais on ne fonde sa présence à l'histoire ni sur un futur indépendant de nous, ni sur une négation.* Donc, sur la réalité actuelle complexe, en opposant, faute de mieux par écrit (et beaucoup mieux de bouche à bouche et dans l'influence), un silence total à ce qu'on désapprouve, peser de toute sa force dans le sens des déterminations heureuses, être présent à ce qui, indifférent en soi, *est dans la ligne de l'histoire* et survivra à tous les événements, *afin d'éviter que cela se fasse sans nous, nous rejette de l'histoire, et se fasse peut-être de manière aberrante.* Se refuser, d'un mot, de livrer déjà un régime mixte, comme celui de Vichy (à qui ma position de citoyen m'attache bon gré mal gré), à ses déterminismes intérieurs, de désespérer en avance sur l'événement. Si les déterminismes internes ont le dessus, nous n'aurons le droit de jeter l'anathème, ou de nous replier définitivement, que dans la mesure où nous aurons fait effort pour les contrecarrer » [1]. L'examen de conscience révèle courage et volonté de lucidité. Mais c'est le souci d'être « dans la ligne de l'histoire » afin qu'elle ne se fasse pas « sans nous » qui est remarquable. Je ne peux m'empêcher de voir là un certain gauchissement de la pensée. Car, après tout, l'attention chrétienne à l'histoire a pour premier impératif de confronter cette histoire, où qu'elle aille, aux exigences de

[1] *Mounier et sa génération*, Paris, 1956, p. 269. Les soulignements sont de nous.

l'absolu. Il reste que, quand nous le relisons après 10 ans, ce que Mounier a écrit sur le progressisme nous paraît manquer étonnamment d'arêtes définies. La crainte d'être rejeté de l'histoire n'est peut-être pas étrangère à cette imprécision. Ce sont souvent les actes de rupture avec le cours de l'histoire, de liberté affirmée à son encontre, qui sont le plus *historiques*.

*

Mounier doit beaucoup à Péguy. Péguy fut un maître. Mounier à son tour devait occuper la place d'un maître. Fut-il vraiment un maître ? Le grand maître domine, il est un solitaire et un aristocrate de l'esprit ; il est un méditatif qui sait voir des choses neuves. Son influence sur l'époque est d'autant plus profonde qu'elle connaît des délais ; elle ne peut pas être immédiate : parce qu'il voit plus loin, le maître précède et n'est pas suivi sur le champ. Dans l'après-guerre, Mounier s'est trouvé devoir en quelque sorte répondre au besoin d'un nouveau Péguy, mais sans être un nouveau Péguy. Ses dons étaient ailleurs et sans doute était-il trop présent à l'événement immédiat pour embrasser pleinement l'époque. Rien n'est plus significatif à cet égard que son style, qu'on a pu dans ses réussites comparer à celui de P.-L. Courrier. Il savait, en effet, se montrer polémiste de grande classe. Quand il rédige trop hâtivement ou que le sujet lui convient moins, il abuse des métaphores systématiquement tragiques, révélatrices d'une vision romantique des événements.

Essentiellement, Mounier fut l'animateur d'un mouvement, celui qui sut insuffler un esprit. Le personnalisme, en effet, plus qu'une philosophie est un mouvement ; nous pourrions parler d'idéologie, sans l'entendre dans un sens péjoratif : l'idéologie opère la catalyse des idées, des générosités, des aspirations, des projets.

Or c'est ici qu'après dix ans, Mounier déjà semble lentement s'éloigner de nous. Non pas que son message ait cessé de nous parler. Mais le fait est là : les idéologies ont marqué la vie des peuples d'Occident durant tout le XIX^e^ siècle et la première moitié du XX^e^. Les élites, puis les masses étaient soulevées par un idéal temporel, qui impliquait toute une conception de la vie, et qui entrait parfois en concurrence avec la religion. Or progressivement, mais sûrement, l'impact des idéologies sur la vie politique, sociale et économique, disparaît. L'idéologie est remplacée par une mentalité technicienne, plus directe et plus positive. Cette mentalité est elle-même le résultat d'une évolution inscrite dans les faits. Le pouvoir technique de l'homme sur la nature, sur la société et sur lui-même pose dorénavant des problèmes éthiques précis. Et c'est pourquoi je ne pense pas, contrairement à une opinion qui tend à se répandre, que la fin des idéologies marque la fin de l'influence de la pensée sur l'événement. C'est le contraire qui est vrai. Mais les problèmes se déplacent. On n'agit plus tant sur les opinions, les aspirations, les orientations ; on répond à une problématique rigoureuse. Nous retrouvons ainsi la distinction du début entre philosophe et penseur. Nous dirions volontiers que l'événement aujourd'hui demande un traitement philoso-

phique. Le penseur évolue dans un climat romantique, car ses jugements ont pour toile de fond l'idée d'une « ligne de l'histoire ». Le philosophe juge des problèmes concrets à la lumière des normes humaines les plus profondes. Il sait que la réponse la plus précise sera aussi celle qui s'ouvre sur la vraie universalité. Par sa précision inéluctable, le pouvoir technique pose distinctement ses questions : il rencontre ainsi le caractère scientifique du savoir philosophique, dont la technicité austère du lexique peut être un signe. En ce sens, l'exemple de Mounier appelle un complément : celui de l'homme à la réflexion philosophique rigoureuse, technique. C'est cette réflexion qui assurera la présence des chrétiens à notre temps.

FR. M.-M. COTTIER, O. P.

Science politique expérimentale et philosophie politique

I. LES SCIENCES SOCIALES ET L'EXPÉRIENCE

1. Fondement de la Morale, du Droit et de la Politique

Morale et science des mœurs

2. La thèse de la science des mœurs
3. Note critique

Le droit et la science juridique expérimentale

4. La thèse des juristes sociologues
5 et 6. Critique de cette thèse

Avènement de la politicologie positive

7. Caractère général de la nouvelle science
8. La science politique américaine
9. La position de Georges Burdeau
10. La position de M. Duverger

La méthode de la politicologie positive

11. Méthodes de la politicologie
12. L'observation et la comparaison des faits
13. La systématisation des faits

II. PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SCIENCE POLITIQUE EXPÉRIMENTALE

Remarques concernant la connaissance scientifique

14. Définition stricte de la science
15. Définition large de la science

Divisions de la science

16. La science spéculative
17. La science pratique
18. *Pas de passage de l'âge métaphysique à l'âge positif*
19. *Objectivité du politicologue ; objectivité du philosophe politique*
20. *Immanence et transcendance des réalités politiques*
21. *La politicologie positive est-elle une science autonome?*
22. *Paliers d'autonomie et paliers de dépendance*

Dans la présente étude, nous nous proposons d'exposer la situation faite à la Morale, au Droit et plus particulièrement à la Science politique par les nouvelles sciences sociales, basées sur la recherche expérimentale, et usant des méthodes des sciences positives. Dans chacun de ces domaines, en effet, les méthodes des sciences positives ont été exploitées par les théoriciens de

la science des mœurs, les sociologues du Droit et les « politicologues [1] » ; elles ont recherché la substitution progressive des *lois expérimentales* que révèle l'analyse empirique des phénomènes moraux, juridiques ou politiques, aux *lois normatives* que la raison formulait en prenant pour guide la loi naturelle et les fins essentielles de l'être humain.

Il s'agit tout d'abord de marquer comment, sous l'impulsion d'Auguste Comte, et, bien avant lui, de Thomas Hobbes, la méthode de la science positive fut mise en œuvre pour rénover les données du problème moral ; comment, ensuite, divers juristes ont pensé utiliser la science expérimentale pour bouleverser les conceptions traditionnelles relatives à l'ordre juridique et dans quelles conditions s'est développée finalement la « politicologie » moderne, ou science politique expérimentale, que les théoriciens appellent science politique tout court.

En une deuxième et dernière partie, nous confrontons les positions respectives de la philosophie politique et de la science politique expérimentale.

I. LES SCIENCES SOCIALES ET L'EXPÉRIENCE

1. Dans la perspective traditionnelle, la Morale, le Droit et la Politique ont un fondement objectif, métaphysique, antérieur, au moins d'une antériorité de nature, aux faits sociaux que les sciences expérimentales s'appliquent à mettre à jour. Leur fondement est lié à la nature des choses, soit à la nature humaine et à la loi naturelle. Celles-ci existent avant les stratifications sociales auxquelles la conduite morale, juridique ou politique des individus et des peuples peut en effet donner naissance. Autrement dit, pour trouver une norme authentique de comportement sur le plan moral, juridique ou politique, le courant de pensée philosophique issu de la tradition ne faisait pas appel essentiellement à l'expérience objective que constituent les structures sociales, les coutumes, les phénomènes courants tels que représentations collectives, conduites spontanées, plus ou moins latentes dans la vie morale, juridique ou politique.

Outre que ces phénomènes, cette manière d'agir ou de réagir peuvent être viciés par des erreurs, par des interprétations partielles ou erronées des inclinations de la nature humaine, et qu'une étude empirique de ces faits peut reproduire, sous forme de lois « scientifiques », le contenu de ces erreurs, rien n'autorise à assurer que ces lois scientifiques, induites de la pratique, atteignent des valeurs dignes d'être prises comme objectif de nos actes. Comment passer, dès lors, du registre de la constatation à celui de l'action, comment passer du champ de *l'être* à celui du *devoir-être*, sans soumettre à une nouvelle critique objective ces lois scientifiques, sans en mesurer la

[1] Sur cette expression, voyez Georges BURDEAU, *Méthode de la science politique*, Paris, Dalloz 1959, n° 27, p. 27.

Voyez aussi Maurice DUVERGER, *Méthodes de la science politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 27, note 1.

M. Marcel PRÉLOT, *Histoire des Idées politiques*, Paris, Dalloz 1959, p. 3, note 1, préfère l'expression « politologie » et « politologue » à « politicologie », il se réfère au précédent « sociétologie » et « sociétologue ».

valeur à une certaine conception du bien et du mal, du juste et de l'injuste ? Et où trouvera-t-on cette fois la mesure de la valeur morale sinon dans une élucidation scientifique de ce qui est conforme ou non à la raison et aux fins de la nature humaine ? Et comment se déterminer, en dernière analyse, sans mettre en mouvement la liberté humaine qu'aucune loi scientifique ne saurait remplacer ? Voilà les termes généraux du problème moral, juridique, politique. Tentons d'en illustrer maintenant les étapes.

Morale et Science des Mœurs

2. L'introduction de la méthode de la science positive dans le domaine de la Morale, du Droit et de la Politique a fait naître partout le même espoir, non seulement de constater et d'expliquer les comportements de l'individu par ceux de la société, mais aussi celui d'assurer sur de nouvelles bases scientifiques les fondements de la Morale, du Droit et du Politique. Du même mouvement de connaissance qui portait sur les faits, sur les faits sociaux, on a pensé pouvoir induire, à coup sûr, des règles de comportement, un art moral, juridique ou politique.

En 1902, Lucien Lévy-Bruhl publiait *La Morale et la Science des Mœurs*. « La conception nouvelle des rapports de la pratique et de la théorie en morale, disait-il, implique qu'il y a une réalité sociale objective, comme il y a une réalité physique objective, et que l'homme, s'il est raisonnable, doit se comporter à l'égard de la première comme de l'autre, c'est-à-dire s'efforcer d'en connaître les lois pour s'en rendre maître autant qu'il est possible » [1].

La révolution qu'on introduit dans les sciences morales est profonde. Il s'agit de remplacer par l'étude de la science des mœurs, fondée sur l'analyse des faits sociaux, la morale traditionnelle, dérivée d'une métaphysique. La sociologie doit permettre cette substitution.

La science positive des mœurs peut invoquer, pour justifier son apparition, les progrès réalisés par d'autres sciences expérimentales récentes, utilisant des méthodes rigoureuses et scrupuleuses : l'économie politique, la psychologie expérimentale. Sans doute, la science des religions, la science du droit, la science des mœurs ne pourront jamais « expérimenter », à la manière des sciences qui utilisent des intruments de mesure. « Mais, selon la remarque d'Auguste Comte, la nature, c'est-à-dire l'histoire, a expérimenté pour elles. La méthode historique comparative devient entre les mains du sociologue un instrument puissant, dont on n'a peut-être pas mesuré encore toute la portée » [2].

Remarquons que la nouvelle science des mœurs n'ambitionne pas la position d'une morale spéculative puisque, à son point de vue, « il n'y a point et il ne peut y avoir de morale spéculative ». Elle donnera naissance à un art

[1] L. LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, Paris, PUF 1953, 15e édition, p. 24. LÉVY-BRUHL note que HOBBES a eu l'idée très nette d'une méthode de la science sociale analogue à celle de la physique. Il analyse les antécédents historiques dans le chap. VI du livre précité. Voir aussi René MAUNIER, *Introduction à la Sociologie*, Paris, Alcan 1938, pp. 67-100.

[2] L. LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 177.

rationnel, moral ou social. « A la spéculation dialectique sur les concepts et les sentiments moraux se substituera la connaissance scientifique des lois de la réalité sociale ; pareillement, la morale pratique traditionnelle sera modifiée par un art rationnel moral ou social... fondé sur cette connaissance scientifique. Ainsi se complétera, du point de vue de l'application, ce que nous avons essayé d'établir du point de vue de la théorie. Si vraiment la morale est un art comparable à la mécanique et à la médecine, selon le mot de Descartes, cet art emploiera à l'amélioration des mœurs et des institutions existantes la connaissance des lois sociologiques et psychologiques, comme la mécanique et la médecine utilisent la science des lois mathématiques, physiques, chimiques et biologiques » [1].

Faisant front aux objections des traditionnalistes, L. Lévy-Bruhl précisa que la nouvelle science positive des mœurs, recherche de caractère théorique comme la physique ou toute autre science, ne saurait viser à *détruire* la morale pratique traditionnelle. Il lui suffit d'être amenée à la *remplacer*. « Elle la remplacera... parce qu'elle refuse de continuer à poser en termes abstraits les problèmes traditionnels sur le devoir, l'utile, le bien, etc., parce qu'elle ne spécule plus sur des concepts, comme faisaient Socrate, Platon et Aristote, parce qu'elle abandonne les discussions dialectiques pour s'attacher à des problèmes particuliers et précis, qui admettent des solutions vérifiables » [2]. L'histoire n'enseigne-t-elle point que les sciences de la nature, elles aussi, ont dû lutter longtemps pour se rendre maîtresses de leur objet et de leur méthode ? Il leur fallut de longs efforts pour s'affranchir d'une spéculation dialectique et verbale qui leur déniait la qualité de sciences parce qu'elles ne tenaient compte que des expériences, et ne proposaient que des questions particulières bien définies [3].

« On s'habituera peu à peu à trouver, dans les ouvrages qui traitent de la science des mœurs, non pas des déductions abstraites ou des réflexions de moralistes, mais des observations ethnographiques, des réponses à des questionnaires, des courbes statistiques, des colonnes de chiffres, toutes choses qui sont en effet, pour l'appréhension immédiate, extrêmement loin de ce que nous appelons morale. Le seul intérêt dont la science, en tant que science, ait à se préoccuper, n'est-il pas d'*objectiver le plus parfaitement possible* la réalité qu'elle étudie ? Ensuite, mais ensuite seulement, on pourra se placer au point de vue de la pratique, et les applications seront en général, d'autant plus fécondes que la recherche scientifique aura été plus désintéressée » [4].

Ce souci d'objectivité parfaite dont témoigne la nouvelle science des mœurs est conforme à l'idéal des sciences positives. La science des mœurs n'entend pas « décider du bien », ni répondre à nos besoins pratiques mais uniquement à notre besoin de connaître [5]. La réalité morale doit être étudiée

---

[1] L. LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 256.
[2] L. LÉVY-BRUHL, Préface à la troisième édition de l'ouvrage cité, p. II et III.
[3] L. LÉVY-BRUHL, *ibid.*, p. III.
[4] LÉVY-BRUHL, *Ibid.*, p. IV.
[5] LÉVY-BRUHL, *Ibid.*, p. V.

objectivement comme la réalité physique. Rien ne s'oppose à ce que le processus d'objectivation, entrepris par les sciences positives de la nature, se poursuive, à ce que de nouvelles portions de la réalité donnée soient conçues comme régies par des lois constantes. C'est une conquête de ce genre que la sociologie scientifique réalise [1].

Emile Durkheim avait déjà défendu cette position que « les faits sociaux doivent être traités comme des choses. » « La chose, disait-il, s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans. Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas naturellement compénétrable à l'intelligence, tout ce dont nous ne pouvons nous faire une notion adéquate par un simple procédé d'analyse mentale, tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à la condition de sortir de lui-même, par voie d'observations et d'expérimentations, en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles aux moins visibles et aux plus profonds » [2]. La science des mœurs étudiera dès lors la réalité morale en prenant pour principe qu'on ignore absoluemnt ce qu'elle est et que ses propriétés caractéristiques ne peuvent être découvertes par l'introspection même la plus attentive.

3. Notre propos n'étant pas d'exposer le contenu de la nouvelle science des mœurs issue de la philosophie positive d'Auguste Comte, et les divergences de vue qui ont surgi au sein de l'école sociologique française, mais de concrétiser la démarche de la pensée et l'orientation scientifique expérimentale imprimée aux recherches, nous n'avons pas à nous étendre sur les travaux de cette école et les difficultés devant lesquelles elle s'est trouvée.

Constatons que la science des mœurs entend, pour être scientifique, abandonner toute prétention métaphysique et normative. Elle n'est plus une science pratique, mais spéculative. Elle vise l'expérimentation et la constatation. Son procédé est analytique. Grâce à l'induction scientifique, la science des mœurs entend dégager les lois qui régissent les faits moraux. Le fait moral est ramené à un fait social. L'individu paraît voué à l'accomplissement d'un idéal social qui façonne la moralité de ses actes. Il n'y a plus place pour une morale personnelle. On va tenter d'expliquer *par le dehors* la vie morale de l'homme et les réalités de la conscience. L'éthique est réduite à la sociologie.

La méthode sociologique en effet permet de transposer dans le domaine social les procédés de recherche et d'exposition des sciences physiques et biologiques. Elle consiste à multiplier les observations faites d'une façon aussi précise et rigoureuse que possible ; à dégager de l'ensemble des faits observés des lois générales de constance ; à vérifier par de nouvelles observations et expérimentations, le bien-fondé de ces lois ; à formuler celles-ci sous une forme simple et rigoureuse, c'est-à-dire mathématique autant que possible [3].

---

[1] LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 30.

[2] Emile DURKHEIM, *Les Règles de la Méthode sociologique*, Préface à la seconde édition, Paris, PUF 1956, p. XII et XIII. Cet ouvrage fut publié en 1895.

[3] Comp. pour cette fonction de la méthode sociologique, Maurice DUVERGER, *Etat actuel des études sur les institutions politiques et le droit constitutionnel en France*, dans *La Science politique contemporaine*, UNESCO 1950, p. 388.

Le Droit et la science juridique expérimentale

4. La nouvelle méthode scientifique a été utilisée par les juristes soucieux de faire éclater l'étroitesse du champ d'opération de la méthode juridique vouée à l'exégèse et à l'interprétation des constitutions, des lois et des coutumes. Tout de même que le sociologue entendait dégager les lois statistiques des faits sociaux, le juriste fit appel à la sociologie pour dégager du « comportement des masses » et des « sentiments de socialité » ou de la « solidarité sociale » les normes juridiques fondamentales. La règle de droit est faite de la croyance pénétrant profondément la masse des hommes à une époque et dans un pays donné que telle règle est impérative, que telle charge doit être remplie. Le droit est avant tout une création psychologique de la société, déterminée par les besoins d'ordre matériel, intellectuel et moral » [1].

Dans un article retentissant de la *Revue internationale de l'enseignement*, Léon Duguit proposait, en 1889, de considérer ses leçons de droit constitutionnel comme un cours de sociologie. « Etudions, disait-il, les faits sociaux comme le physicien et le chimiste étudient les phénomènes de la nature et les sciences sociales feront de rapides progrès. » A cette époque, il déclarait encore : « Le droit constitutionnel est une partie de la sociologie dans laquelle on cherche à déterminer les lois qui régissent les phénomènes relatifs à la formation, au développement et au fonctionnement de l'Etat considéré comme centre nerveux cérébro-spinal de l'organisme social » [2].

[1] Pour l'étude des théories sociologiques juridiques, voyez notre ouvrage *La règle juridique, son fondement moral et social*, Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin 1945, chap. III. Sur la sociologie politique de Georges DAVY et sa position par rapport à Léon Duguit, voir *Eléments de Sociologie*, Paris, Vrin 1950, 2e édition.

Voir également, sur la sociologie juridique, François GENY, *Science et Technique en Droit privé positif*, Paris Sirey 1915, t. II, pp. 52 à 86 ; Jean DABIN, *La Philosophie de l'ordre juridique positif*, Paris, Sirey 1929, pp. 114-151 ; *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, Paris, Sirey 1932, N° 1-2, volume consacré à l'œuvre de Léon DUGUIT.

Consulter aussi l'ouvrage collectif récent *Méthode sociologique et Droit*, publié par la Faculté de Droit et des sciences politiques et économiques de Strasbourg, Paris, Dalloz 1958.

[2] L'influence des conceptions organicistes sur Léon DUGUIT fut brève. Celle de Durkheim, son collègue à l'Université de Bordeaux, fut durable. Voici ce que dit DUGUIT de la règle sociale comparée aux lois du monde physique, dans ses études de droit public sur l'Etat : « Cette règle sociale, telle que nous la concevons, n'est point une loi au sens des lois du monde physique ou biologique, c'est-à-dire une loi exprimant un simple rapport de succession entre deux phénomènes. Les lois du monde physique ou biologique sont des *lois de cause ;* la règle sociale est une *loi de but*. La doctrine organique qui a eu naguère un grand crédit, et qui, nous le reconnaissons volontiers, nous a pendant un temps séduit (sous l'influence de Herbert SPENCER), voit dans les phénomènes sociaux des phénomènes, plus complexes sans doute que les phénomènes biologiques, mais identiques à eux et comme eux soumis aux lois de la vie. On a parlé d'une biologie sociale. On a même parlé d'une statique ou d'une dynamique sociale. Ces systèmes sont venus à leur heure (...) ; ils ont montré le néant de la théorie des droits individuels ; ils ont établi que la société n'est point un fait voulu et artificiel, mais un fait spontané et naturel. Ils ont eu le tort de vouloir identifier les faits sociaux et les phénomènes physiques ou biologiques. » Léon DUGUIT, *L'Etat*, Paris 1903, t. I, p. 16-17. Nous citons plus bas le début du présent texte où DUGUIT définit le fondement de la règle de droit.

De ce point de vue, ce qui importe, c'est de déterminer à quel moment une certaine règle devient règle de droit. Il ne s'agit plus de chercher à savoir si la règle constatée est ou n'est pas « bonne et conforme à un idéal supérieur », car « le droit idéal absolu (...) peut être l'objet d'une croyance, mais non d'une détermination scientifique » [1].

Si la sociologie a le pas sur la métaphysique, c'est qu'elle apparaît comme une science authentique, parce qu'expérimentale et positive, au sens où l'entendait Auguste Comte. La science des valeurs ou métaphysique n'est qu'une croyance.

« Quel est le fondement de la règle de droit, interroge Duguit, (...). On ne peut le trouver dans l'individu. Il ne peut donc être que dans la société. Mais ce droit n'est pas un pouvoir de la collectivité, pas plus qu'il n'est un pouvoir de l'individu. Il est une *règle objective*. Ce n'est pas cependant l'impératif catégorique de Kant. Ce n'est pas davantage la règle morale des doctrines utilitaires ou hédoniques. *C'est une règle de fait ; une règle qui s'impose aux hommes, non point en vertu d'un principe supérieur, quel qu'il soit, bien, intérêt, bonheur, mais en vertu et par la force des faits, parce que l'homme vit en société et ne peut vivre qu'en société* » [2].

Ici encore on constate ce souci d'objectivité qu'évoquaient Durkheim et Lévy-Bruhl. La règle de droit est objective parce qu'elle émane de la société et qu'elle s'y trouve *comme un fait*, comme une *chose* sur laquelle va pouvoir porter l'analyse scientifique.

« Cette règle de conduite n'est pas une règle de morale, mais bien une règle de droit. Elle ne s'applique qu'aux manifestations *extérieures* de la volonté humaine ; elle ne s'impose point à l'homme intérieur ; elle est la règle de ses actes extérieurs et non pas celle de ses pensées et de ses désirs, ce que doit être au contraire toute règle de morale. De plus elle n'impose à l'homme que les actes ayant une *valeur sociale*, et parce qu'ils ont cette valeur. On voit par là en même temps quelle différence profonde sépare ma conception d'une règle sociale que j'appelle *règle de droit* de l'ancienne conception du droit naturel. La doctrine traditionnelle du droit naturel repose sur la reconnaissance à tout individu humain de certains droits qui lui appartiendraient naturellement à cause de sa qualité d'homme (...). Ces droits, je les repousse énergiquement parce que ce sont des constructions métaphysiques *a priori* qui ne peuvent servir de fondement à un système politique positif » [3].

Remarquons que cette négation des droits subjectifs de l'homme s'insère dans le plan de la philosophie positive d'Auguste Comte où le droit se trouve identifié à une entité métaphysique hors de l'expérience : « Cette régénération décisive, explique Auguste Comte, consiste surtout à subordonner toujours les droits aux devoirs pour mieux subordonner la personne à la

---

[1] Léon DUGUIT, *Traité de Droit constitutionnel*, t. I, 3e édition, pp. 118-119.
[2] Léon DUGUIT, *L'Etat*, Paris, 1903 t. I, Introduction, p. 16.
[3] Léon DUGUIT, *Le Droit social, le Droit individuel et la Transformation de l'Etat*, I, p. 8.

sociabilité. Le mot droit doit être autant écarté du vrai langage politique que le mot cause du vrai langage philosophique » [1].

On aperçoit que cette subordination des droits aux devoirs et la négation inconditionnelle des droits subjectifs individuels favorisent évidemment la thèse de la physique sociale qui tend à considérer l'homme comme un simple facteur de la société et la règle sociale comme un produit de la société. Si la règle de droit est découverte par l'analyse du fait social, il est évident que la sociologie doit remplacer le droit. C'était l'ambition d'Auguste Comte [2]. Ce fut aussi, jusqu'à un certain point, celle de Duguit.

5. Mais cela est-il possible ? A quels résultats aboutirait un système qui prétendrait découvrir les normes de comportement de l'homme social et politique dans l'étude des faits sociaux ?

Le problème qu'aurait à résoudre le sociologue, dans cette hypothèse, consisterait tout d'abord à établir que les éléments essentiels d'une norme se trouvent véritablement et toujours dans le « comportement de la masse » ou les « sentiments de solidarité » qu'évoque Duguit. Ensuite, il y aurait lieu d'établir qu'une telle norme, si elle existe, est véritablement une norme *de droit*.

Considérons tout d'abord la question de l'existence de la norme, comme fait social, au sein de la masse.

On constate à ce propos que la position de Léon Duguit, cherchant à découvrir le fondement du droit, n'est pas strictement parallèle à celle de Léon Lévy-Bruhl s'appliquant à déceler le fondement des mœurs. Celui-ci entendait substituer aux déductions abstraites des observations ethnographiques, des courbes statistiques, des colonnes de chiffres. Il s'agissait d'objectiver la réalité, de connaître pour connaître et non pas de décider du bien ou de répondre à des besoins pratiques. La connaissance scientifique des mœurs était appelée, non pas à détruire, mais à remplacer la morale traditionnelle. L'art rationnel moral ou social devait donner ensuite, sur la base de la science des mœurs, des réponses pratiques aux questions pratiques. Duguit, par l'observation du comportement des masses, entend y découvrir d'emblée des normes pratiques de droit. « Derrière toute loi il y a une règle de droit, que le législateur formule expressément ou que le plus souvent il suppose reconnue. C'est la norme de la loi et c'est l'essence même de la loi. Le législateur veut que cette norme soit obéie ; *mais elle est impérative par elle-même ; elle s'impose au législateur comme aux individus ;* elle seule justifie les mesures d'exécution prises par le législateur » [3]. « Du jour où quelques

---

[1] Auguste COMTE, *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*, n° 168. Ed. du Cinquantenaire, p. 383. Sur la position de DUGUIT par rapport à Auguste COMTE : Gaston RICHARD, *Le positivisme juridique et la loi des trois Etats*, Arch. de phil. du Dr. et de Soc. jur., Paris Sirey, 1931, nos 3-4, p. 311-340. Sur la philosophie du droit d'Auguste COMTE, voir l'étude de V. VENIAMIN dans Archives de phil. du Droit, Paris, Sirey 1952, pp. 181-196.

[2] Comp. ROUBIER, *La méthode sociologique et les doctrines contemporaines de la philosophie du Droit*, dans l'ouvrage collectif : *Méthode sociologique et droit*, p. 41. Comp. du même auteur, *Théorie générale du droit*, 2e édition, Paris, Sirey, 1951, pp. 154 et suiv.

[3] Léon DUGUIT, *L'Etat*, p. 552.

individus, plus clairvoyants que les autres, auront conscience de l'état social et de la règle de droit qui y correspond, du jour où cette règle aura pénétré la conscience des gouvernants, elle pourra, elle devra être constatée dans la loi positive sans passer par la phase coutumière (...). La règle de droit peut trouver son expression directe dans la loi sans passer par l'intermédiaire de la coutume » [1].

Ainsi, la prise de conscience de la norme par les gouvernants est le moyen terme qui permet de passer de l'indicatif à l'impératif. Les faits observés révèlent du normatif. La norme découverte constitue bien un *impératif*, non pas catégorique, mais *hypothétique*. La norme doit être suivie, appliquée, si l'on entend éviter la sanction qui pourrait résulter de la réaction de la masse devant la méconnaissance de la norme [2]. Ce qu'il y a de particulier chez Duguit, c'est que le fait social contiendrait, à l'état objectif, du normatif. La règle de droit serait une fait objectif, scientifiquement observable, un fait qui s'impose au législateur aussi bien qu'à la société.

L'analyse scientifique n'aurait pas pour objet du normatif déjà scientifiquement élaboré, c'est-à-dire un donné observable de lois, de jurisprudence, de coutumes qui sont ou furent en vigueur. Elle porte sur le milieu social, l'état de conscience de la masse des esprits qui est censé contenir la norme de droit.

Pour un positiviste qui entend découvrir *dans les faits*, et extérieurement à la conscience, le fondement du droit, il n'y a qu'une alternative : ou bien la règle de droit est donnée dans les systèmes juridiques existants qu'il faut prendre tels qu'ils sont ; ou bien la norme siège dans une zone antérieure, également observable, qui est censée conditionner intégralement la règle de droit : « la conscience du peuple », les « sentiments de solidarité ». Duguit a choisi le second parti. Kelsen choisirait plutôt le premier [3].

On aperçoit tout ce que le parti choisi par Duguit contient d'hypothétique et d'*a priori*. En sociologue, Duguit aurait pu formuler sa théorie de la norme tirée du fait comme une hypothèse de travail ou un modèle d'investigation [4], et tenter d'en faire la démonstration par l'analyse des faits. Mais telle n'est guère sa préoccupation. Il n'est pas enclin à pratiquer la méthode d'observation [5]. L'eût-il pratiquée, qu'il n'aurait sans doute pas pu confirmer inté-

---

[1] Léon DUGUIT, *Ibid.*, p. 558.

[2] Comp. dans le même sens, Marc RÉGLADE, *Théorie générale du Droit dans l'Œuvre de Léon Duguit*. Arch. de Phil. du Dr. et de Soc. jur. 1932, 1-2, p. 35.

[3] « La théorie pure du droit, dit KELSEN, qui veut être une science spécifique du droit, n'étudie pas les faits de conscience se rapportant aux normes juridiques, tels que le fait de vouloir ou de se représenter une norme, mais uniquement ces normes prises en elles-mêmes, dans leur sens spécifique, de quelque manière qu'on le veuille ou se le représente. Elle ne s'occupe d'un fait que dans la mesure où il est déterminé par une norme juridique... La sociologie juridique ne saurait d'ailleurs la (la théorie pure du droit) remplacer, car elle s'occupe de problèmes tout à fait différents. » Hans KELSEN, *Théorie pure du Droit*, Trad. THÉVENAZ, Neuchâtel 1953, p. 84. Voyez, sur la position de KELSEN, Ch. EISENMANN, *Science du droit et sociologie chez Kelsen*, dans *Méthode sociologique et Droit*, Paris Dalloz 1958, pp. 59 et suiv.

[4] Voir ci-après n° 13.

[5] Comp. Marcel PRÉLOT, dans volume collectif : *Introduction à l'étude du Droit*, Paris, Rousseau 1953, t. II, p. 124.

gralement son hypothèse. Croit-on en effet pouvoir trouver des représentations collectives, des idées, des tendances définies, au sein de la conscience du peuple, permettant, par exemple, de résoudre des problèmes de droit dont l'ensemble de la population ignore l'existence ? Telles les questions que soulève, particulièrement, le droit international privé : lorsqu'une Suissesse mariée à un Italien, ayant conservé sa nationalité suisse, comme l'y autorise la loi fédérale de 1952 sur l'acquisition et la perte de la nationalité suisse, demande le divorce conformément à la loi suisse et contrairement à la loi Italienne du mari, où trouver une représentation collective susceptible de contenir une règle applicable en l'espèce [1] ?

6. A supposer maintenant qu'on trouve, dans un certain nombre de cas, des normes de comportement à partir de l'analyse objective de la conscience de la masse, ces normes seront-elles d'authentiques *normes de droit?* Autrement dit : ce qui est, ce que l'analyse empirique de la réalité sociale met à jour, sera-ce nécessairement ce qui doit être ?

Si le rapport Kinsey conclut que la plupart des maris sont infidèles, doit-on admettre la polygamie ? [2] Si M. Pierre Viénot constate [3] que dans les grandes villes allemandes on a cessé d'attacher une importance considérable à la virginité de la jeune fille, le viol doit-il être l'objet d'une répression pénale draconienne ? S'il constate que l'homosexualité a perdu le caractère d'un vice honteux, faut-il conclure à une montée d'immoralité ou à un dépassement durable des frontières de la morale, entraînant un élargissement du champ des bonnes mœurs, selon la conception des juristes ? Le sociologue juriste pourra-t-il, à l'aide de la seule sociologie, distinguer, comme le pensait Durkheim [4], le normal et le pathologique sans le secours d'une philosophie morale, sans porter de jugement de valeur ?

Peut-on véritablement reconnaître et promulguer une règle de droit sans discerner *raisonnablement* ce qui est le bien, le vrai, le juste, l'utile, ce qui s'harmonise avec les exigences du bien politique ? A supposer que le peuple ait une opinion sur une question de droit, s'ensuit-il que cette opinion est soutenable sous le rapport de la justice ? Si elle l'est, s'ensuit-il qu'elle est l'opinion la meilleure, la plus efficace ?

Duguit semble bien avoir saisi le poids de l'objection puisqu'il finit par retenir un « sentiment de justice » parallèlement à l'idée de la solidarité sociale. Mais alors la porte s'ouvre sur un autre savoir que la science sociologique et sur une autre méthode que la méthode sociologique.

Constatons que la méthode sociologique, utilisée par les juristes, fut exploitée non pas uniquement pour étudier le milieu social et expliquer l'adap-

---

[1] Comp. H. BATIFFOL, *Aspects philosophiques du Droit international privé*, Paris, Dalloz 1956, pp. 174 et suiv., n° 80.

[2] Comp. J. CARBONNIER, *La méthode sociol. dans les études de droit contemporain*, dans vol. collectif *Méth. soc. et Droit, p.* 195.

[3] Pierre VIÉNOT, *Incertitudes allemandes*, cité par Yves SIMON, *Critique de la connaissance morale*, Paris 1934, pp. 132-133.

[4] E. DURKHEIM, *Les règles de la méth. sociol.*, chap. III.

tation des normes juridiques à ce milieu, mais pour *fonder* la règle de droit, pour donner du droit une explication positive totale, pour découvrir dans le fait objectif, sans le secours des valeurs telles que le bien et le juste, le tout de la règle de droit.

Avènement de la politicologie positive

7. Il est difficile de rendre compte d'une science lorsque ses théoriciens ne s'entendent ni sur sa définition, ni sur son objet. Or tel est le cas actuellement pour la science politique. Une définition précise de cette science, explique-t-on, ne serait possible que si la science était achevée, si elle avait exploré son domaine ; or la science politique est une science jeune, une science dans l'enfance [1].

Les secteurs prospectés par la recherche et les méthodes mises en œuvre attestent cependant qu'il s'agit d'une nouvelle science *positive* ou *expérimentale*. Si l'on compare l'attitude générale des « politicologues » à celle des théoriciens de la science des mœurs et des sociologues du Droit, l'orientation de la nouvelle recherche apparaît plus nettement expérimentale. Elle semble dominée par le souci de mettre en œuvre des méthodes positives d'observation et de prouver par les résultats la possibilité et l'utilité de la science politique. La recherche est devenue plus empirique. Elle mobilise des forces nombreuses. Quant à la doctrine, elle se hisse difficilement, ou renonce à se hisser au niveau d'une critique philosophique des méthodes et des objets de connaissance. La politicologie positive n'a pas encore trouvé son Durkheim ou son Lévy-Bruhl. Elle compte bien aboutir, à l'aide de ses nouvelles méthodes, à une connaissance intégrale du politique, en tournant résolument le dos à la spéculation et à la déduction.

8. Considérons tout d'abord la *science politique américaine*.

C'est aux Etats-Unis en effet que la nouvelle science a pris naissance et a progressé à l'aide d'un vaste appareil de recherches. La tendance dominante est dite scientifique par opposition à la science politique des philosophes [2]. L'attrait dont jouit la science expérimentale est la conséquence du déclin de la philosophie politique traditionnelle qui associait l'être au devoir-être. L'essor de l'école anti-métaphysique du *logical positivism* entend substituer à l'étude des philosophes « la dissection, ou la vivisection de la philosophie ou de l'éthique ; la multiplication des *behavioral techniques* (ou études techniques du comportement) dans les sciences sociales autres que la science politique » [3]. On cherche à pénétrer la réalité politique non plus à travers les descriptions d'institutions juridiques que l'on estime trop formelles, mais en analysant des processus, en identifiant des « groupes de pression » et des

[1] Maurice DUVERGER, *Méthodes de la science politique*, Paris, PUF 1959, p. 1. Comp. Jean MEYNAUD, *Introduction à la science politique*, Paris, Colin 1959, p. 62.

[2] Sur ces questions, DWIGHT WALDO, *Political Science in the United States of America*, UNESCO 1956. Et le compte rendu de STANLEY HOFFMANN, *Tendances de la science politique aux Etats-Unis*, Revue française de Science politique, 1957, pp. 913 et suiv.

[3] Stanley HOFFMANN, étude citée, p. 918.

« lobbys » [1], dont on dit qu'ils exercent ou contrôlent vraiment le pouvoir. Il en résulte des progrès réels dans la connaissance de certains phénomènes politiques, une explication plus dynamique du pouvoir. De nouvelles techniques sont créées pour l'exploration des faits : interviews, sondages, statistiques. Mais par ailleurs on accorde toute son attention aux phénomènes mesurables et on néglige les phénomènes qualitatifs ; lorsqu'on s'en préoccupe, c'est pour tenter de les mesurer à leur tour [2]. On a comparé ces efforts à ceux du monsieur ivre qui a perdu sa montre dans une ruelle sombre et qui s'obstine à la chercher à la lumière, sur les boulevards.

C'est ainsi que les valeurs, lorsqu'elles ne sont point écartées, ne sont et ne peuvent être considérées par cette science expérimentale que *comme des faits*. Ce qui entraîne la réprobation de tous ceux qui pensent que le politique ne peut s'expliquer véritablement, scientifiquement, en réduisant l'homme et la société à un système complexe de lois descriptives et prophétiques et en renonçant au caractère normatif des sciences sociales. De vigoureuses critiques ont été faites dans ce sens, notamment par Thomas I. Cook [3] et Benjamin E. Lippincott [4].

Pareillement, M. Easton critique « l'hyperfactualisme » d'une science-fichier, la prétention d'imiter les sciences physiques, de créer une science politique « libérée des valeurs » [5].

9. *En Europe*, la science politique subit, depuis la fin de la dernière guerre, une influence profonde de la *political science* américaine. Dans les ouvrages de MM. Duverger et Meynaud, cette influence est évidente. Ces auteurs entendent reconstruire la science politique sur la base d'une méthode d'observation positive. Nous y reviendrons.

La science politique reste, par contre, plus ouverte, plus dégagée d'un contexte purement expérimental, dans le monumental *Traité de Science politique* de M. Georges Burdeau. Cet auteur n'entend pas exclure de la science politique toute préoccupation philosophique ou juridique. Il élit, à titre de science de référence, le droit constitutionnel [6]. L'originalité et la puissance de sa pensée, sa culture encyclopédique, sa maîtrise de l'histoire en font un « politicologue » complet, utilisant toutes les ressources des diver-

---

[1] Sur ces deux formes d'action portant, la première, sur l'opinion, la seconde, sur le parlement ou le gouvernement, voyez Alfred SAUVY, *Lobbys et groupes de pression* dans *Le Pouvoir*, Annales de l'Institut international de Philosophie politique, Paris PUF 1957, pp. 173-213.

[2] Les « behavioristes » traitent chaque valeur particulière comme un fait, en comptant le nombre de gens qui y croient : Bernard CRICK, *The Science of Politics in the United States*, cité par St. HOFFMANN, étude citée, p. 920.

[3] Thomas I. COOK, *Les méthodes de la Science politique notamment aux Etats-Unis*, dans *La Science politique contemporaine*, UNESCO 1950, pp. 79 et suiv.

[4] B. E. LIPPINCOTT, *La théorie politique aux Etats-Unis*, dans *La Science politique contemporaine*, UNESCO 1950, p. 216 et suiv. ; notamment p. 227.

[5] David EASTON, *The political System*, New York 1953. Comp. P. DUCLOS *Grandeurs et faiblesses, aspirations de la political science*, Revue franc. de Science pol., 1954, vol. IV, n° 1, sur cet ouvrage.

[6] Comp. G. BURDEAU, *Traité de Science politique*, t. I, Paris 1949, p. 8 et suiv.

ses sciences pour expliquer le politique. « Un dans son essence, car il se ramène toujours au fait de l'existence d'un ordre imposé dans les relations humaines, le phénomène politique s'extériorise dans une infinie variété de manifestations. Pour le saisir là où il se révèle, la sociologie, l'ethnographie, l'histoire, le droit, la psychologie, l'économie politique, etc., mettent en œuvre leurs procédés d'investigation. On parle alors de méthode sociologique, psychologique, historique, etc. En réalité, il ne s'agit encore que de techniques de connaissance. Chacune saisit le phénomène sous un éclairage particulier. La méthode intervient lorsque, riche du butin rassemblé par les instruments de recherche, l'esprit s'essaie à reconstruire en un système cohérent une image intelligible de la réalité (...). Si la science politique a une raison d'être, ce ne peut être, à mon sens, que de coiffer par une représentation totale de la réalité, les images partielles auxquelles, liées qu'elles sont par leurs techniques, aboutissent les différentes sciences sociales qui s'occupent – directement ou indirectement – des phénomènes politiques » [1].

Cette attitude fondamentale nous paraît excellente. Ce qui laisse à désirer, c'est l'interpénétration des divers plans de la connaissance : philosophique, juridique, sociologique. L'apport d'une philosophie morale à la connaissance du politique n'est pas dégagé avec netteté. S'il est reconnu [2], il apparaît comme un risque, celui de céder à l'abstraction et de rendre la science politique tributaire d'une croyance [3]. Comment, dans une telle perspective, discerner ce qui, dans la connaissance du politique, peut être le fait des sciences expérimentales, de ce qui revient de droit à une science philosophique ? M. Jean Dabin a fait ressortir ces divers plans dans une étude où le rôle d'une doctrine, ou philosophie politique, est nettement marqué [4]. De son côté, M. Burdeau a distingué une théorie expérimentale du politique qui traduirait en un langage intellectuel, l'articulation des phénomènes qui ne se révèlent aux sens qu'en ordre dispersé. Cette théorie ne dépasse pas les faits. Elle ne se soucie pas de ce qui devrait être. Mais elle conduit à reconnaître, par delà la constatation, une explication des faits. « A force d'essayer à comprendre ce qui se passe on se prend à rêver à ce qui devrait se passer [5] ». Ce passage de la constatation à l'explication s'opère dans le cadre d'une *science politique systématique*. Le politicologue se trouvera donc en présence,

---

[1] G. BURDEAU, *Méthode de la science politique*, Paris, Dalloz 1959, nos 12, 13 ; pp. 9-10. Comp. aussi no 60, pp. 62-63.

[2] « Mais on ne peut s'empêcher de penser qu'à condition qu'elle consente à taire son nom, il y a encore de beaux jours pour la philosophie dans le domaine de la science politique. » BURDEAU, *Méthode*, no 31, p. 32.

[3] « Et puis il y a les risques, ou plutôt le risque par excellence, le péché inexpiable, celui auquel se ramènent tous les autres et qui consiste, sous couleur de science, à élaborer une métaphysique. Ne doit-on pas redouter, en effet, que la recherche des lois générales de l'univers politique ne conduise à imaginer quelque « ordre naturel » des sociétés dont la valeur, indifférente à l'enseignement des faits, serait en dernière analyse tributaire d'une croyance philosophique ou religieuse ? » *Méthode*, no 25, p. 25.

[4] Jean DABIN, *Sur la Science politique*, Revue du Droit public et de la Science politique, janvier-mars 1954. Voir aussi J. DABIN, *L'Etat ou la Politique*, Paris, Dalloz 1957.

[5] BURDEAU, *Méthode*, no 46, pp. 48-49.

d'une part, *des* sciences politiques qui portent sur l'analyse du réel, d'autre part, de *la* science politique qui élabore des concepts dont les éléments sont bien empruntés au réel, mais qui, transcendant son polymorphisme, exprimeront l'unité d'essence et de structure fondamentale de l'univers politique[1].

Il semble toutefois que, dans l'idée de notre auteur, *la* science politique systématique soit possible sans obédience philosophique, encore qu'une certaine interpénétration de philosophie et de théorie s'y trouve fatalement [2]. M. Burdeau distingue cependant *la philosophie politique* de *la science politique systématique*, parce que la philosophie politique s'adosse à des *valeurs* dont on nous dit que « le fondement est situé *en dehors de la réalité politique* » [3]. Si les valeurs sont *en dehors* de la réalité politique et si la politique systématique n'a d'autre objet que l'explication des *faits*, de la réalité, quel besoin a-t-on d'une philosophie pour l'explication intégrale du politique ? Mais si les valeurs sont un élément de la *réalité* politique, comment peut-on édifier une science politique systématique, tendant à l'explication *intégrale* du politique, sans une philosophie politique ?

L'objet de la science politique peut-il, lui-même, être défini de manière adéquate ? L'attitude scientifique dépend, en effet, de la nature et du contenu de l'objet étudié. Décrivant cette attitude, M. Burdeau esquive la difficulté : « Entre l'observation empirique qui aboutit à des réponses sans questions et la théorie philosophique qui accumule les questions sans réponses, la science politique systématique choisit la tierce attitude : celle qui, sans renoncer à rattacher les réponses à des questions, conserve aux questions une souplesse suffisante pour que leur formule puisse être infléchie ou renouvelée selon le contenu des réponses » [4]. La virtuosité du politicologue ne saurait masquer l'escamotage de la question.

Le manque de rigueur dans la détermination de l'objet est sans doute, chez M. Burdeau, la cause d'une confusion dont les conséquences peuvent être graves entre le politique et le social. « La distinction du social et du politique, dépourvue de fondement rationnel, n'est qu'une croyance qui s'explique par des motifs historiques » [5]. Si le politique a tendance à s'infiltrer dans tout le social, M. Burdeau en conclut que tout le social est virtuellement le champ du politique. Le politique « n'est plus un caractère, parmi d'autres, qui revêtirait les phénomènes sociaux ; il est leur manière d'être et, peut-on dire, leur essence totale » [6]. A la limite, si l'on devait suivre notre auteur, il faudrait admettre que la société familiale, les sociétés économiques, les associations à but culturel, artistique, ou scientifique, les Eglises ne sont qu'une manière d'être du politique – puisque l'essence de tout le social se définit par le politique. Le politicologue ne serait, en définitive, qu'un sociologue. Et, de fait, l'extension du politique, « l'universelle politisation » (*Méthode*, N° 83) va autoriser M. Burdeau à assigner à la science politique

---

[1] BURDEAU, *Méthode*, n° 47, pp. 49-50.
[2] BURDEAU, *Ibid.*, n° 46, pp. 48-49.
[3] BURDEAU, *Ibid.*, n° 46, p. 48.
[4] BURDEAU, *Ibid.*, p. 55, n° 52.
[5] BURDEAU, *Méthode*, n° 81, p. 81.
[6] BURDEAU, *Méthode*, n° 83, p. 82.

« un champ qui est commun à toutes les disciplines sociales » [1]. La science politique va devenir un « centre de convergence des sciences sociales ». Toutes les sciences sociales contribuent à la connaissance politique en laquelle s'unifient leurs domaines particuliers. Parce que « le politique est le fondement de tout le social. Le politique c'est le social parvenu à maturité, le social conscient, organisé et maître de lui-même » [2].

La définition que notre auteur donne du politique achemine la pensée à cette interpénétration de tout le social par le politique : « Le caractère politique est celui qui s'attache à tout fait, acte, ou situation en tant qu'ils traduisent l'existence, dans un groupe humain, de relations d'autorité et d'obéissance établies en vue d'une fin commune » [3]. Dans la réalité, toute société politique, économique, familiale ou religieuse poursuit bien une fin commune. Dans toute société, en raison même de son organisation, il s'établit des relations d'autorité et d'obéissance. L'objet de la science politique s'étend dès lors à tout le social, si l'on ne s'efforce de discerner dans le social l'objet propre du politique.

Ce qu'une science expérimentale des phénomènes politiques pouvait difficilement mettre à jour, une science politique systématique aurait dû l'établir. Et une critique philosophique du politique aurait circonscrit l'objet de la science politique. Mais il fallait utiliser une autre forme du savoir scientifique.

Le défaut de rigueur dans le discours de la méthode n'infirme cependant pas le travail du savant. Parce que le caractère scientifique de l'œuvre elle-même, le *Traité de science politique*, doit plus à l'intuition réelle des valeurs et à l'empirisme logique des choix qu'à une stricte orthodoxie du discours rationnel. Le *Traité* a d'ailleurs précédé la *Méthode*.

10. Friedrich von Hayek a remarqué que si les phénomènes sociaux ne révélaient d'autre ordre que celui que nous avons consciemment établi, il n'y aurait pas de place pour les sciences théoriques de la société. Il n'y aurait que des problèmes de psychologie [4]. C'est dire que l'ordre social consciemment établi révèle d'autres phénomènes concurrents ou sous-jacents, certaines uniformités de pensée et de vie, certaines conformités de comportement, certaines habitudes collectives dont la science expérimentale peut rendre compte précisément parce que ces phénomènes se répètent, peuvent se compter et donner ainsi au sociologue la possibilité d'une connaissance *statistique* de cette réalité sociale. La société politique n'échappe pas à ces types de pression sociale. Le pouvoir, que les politicologues analysent est aussi tributaire de ces éléments : pressions sociales diffuses, croyances, contraintes physiques ou économiques, contraintes par encadrement collectif, propagande. Certaines pressions d'ailleurs s'exercent de manière plus ouverte et sont le fait des « lobbys » et des « groupes de pression », agissant sur l'opinion et les organes du pouvoir.

Conscient de ces faits et de l'importance que peut revêtir leur analyse

[1] BURDEAU, *Méthode*, nº 90-91, pp. 91-93. [2] BURDEAU, *Méthode*, nº 102, p. 103.
[3] BURDEAU, *Méthode*, nº 64, p. 65.
[4] F. VON HAYEK, *Scientisme et Sciences sociales*, Paris, Plon 1953, p. 37.

expérimentale pour la science politique, M. Maurice Duverger avertit, au début de son manuel *Droit constitutionnel et Institutions politiques* que l'orientation fondamentale de ce livre est *sociologique* et non métaphysique. On n'y part pas d'une conception *a priori* de l'Etat et du gouvernement : on analyse des faits. Et, par cette analyse, on cherche à préciser les fondements des conceptions de l'Etat et du gouvernement. « Cette méthode, explique M. Duverger, aboutit à une véritable *démystification*. Elle permet de constater que les institutions politiques et constitutionnelles font l'objet d'une compétition permanente entre groupes sociaux, d'une lutte constante dont elles sont à la fois les moyens et les enjeux. Si les notions d'Etat défenseur de l'intérêt général, de gouvernement incarnant la volonté nationale correspondent parfois à la réalité, elles sont le plus souvent, au moins en partie, un moyen de dissimuler la domination de certains groupes sur d'autres et de la faire accepter par les membres de ces derniers. Dans ce contexte apparaît la véritable signification des doctrines politiques, des théories juridiques, et des conceptions métaphysiques qui prétendent parfois les fonder : *armes utilisées dans des combats politiques et sociaux, qui changent souvent de mains d'ailleurs suivant les vicissitudes de la bataille*... La tradition des juristes consistait jusqu'ici à négliger plus ou moins ces réalités et, entraînés par leur goût de l'abstraction et la subtilité de leur raisonnement, à prêter la main à cette mystification fondamentale qui déifie l'Etat et les gouvernants qui l'incarnent... *La sociologie politique a pour effet de faire passer l'étude de l'Etat et des constitutions de l'âge métaphysique à l'âge positif* [1] ».

Ce texte est instructif. Etant donné le développement contemporain des sciences sociales et spécialement de la science politique, l'étude de l'Etat et des constitutions doit être entreprise sur une base *sociologique* et non plus en fonction de « conceptions métaphysiques » ou de théories juridiques, parce que ces conceptions et ces théories ne peuvent servir qu'à justifier un état de fait déterminé, à entretenir un climat de « mystification ».

Passant en revue les précurseurs de la véritable science politique, parmi la préhistoire qui s'étend, selon M. Duverger, des origines de l'humanité à la fin du XIX[e] siècle [2], notre auteur insiste sur les avantages du passage de l'âge métaphysique à l'âge positif : Auguste Comte, dit-il, « a posé les bases définitives de la méthode objective... Il met le premier en lumière la nécessité de l'objectivité dans l'analyse des phénomènes sociaux... Surtout, il montre que cette objectivité constitue un état *supérieur* aux attitudes plus ou moins métaphysiques qu'on adoptait jusqu'alors. » Est également à l'actif d'Auguste Comte l'idée que les phénomènes sociaux peuvent être l'objet d'une analyse *réellement* scientifique, tout comme les phénomènes de la nature. Une différence de nature entre les sciences sociales et les sciences physiques ou biologiques est ainsi écartée [3].

---

[1] M. DUVERGER, *Droit const. et inst. politiques*, Paris, PUF 1955, avertissement, pp. VII-VIII.

[2] M. DUVERGER, *Méthodes de la Science politique*, Paris PUF 1959, p. 34.

[3] *Op. cit.*, p. 41-42.

La conception primitive de la science politique conçue comme une science *morale*, utilisant la méthode déductive, à partir de valeurs posées *a priori*, confondant, dit-il, faits et valeurs, impliquant partialité et manque d'objectivité, reconnaissant l'existence de « bons » et de « mauvais » gouvernements et négligeant l'analyse des seconds, recouvrant de l'étiquette « bien commun » les buts intéressés de l'Etat, cette conception, dès la fin du XIX^e^ siècle, a été abandonnée au profit de l'analyse objective des faits. La nouvelle science politique *ne s'occupe plus des valeurs si ce n'est comme de faits*, en les considérant dans leur relativité. « L'engagement, l'adhésion, la prise de position découlent d'un acte de volonté *reposant sur une croyance extra-scientifique : La science même ne peut juger entre le bien et le mal. Elle ne peut passer de ce qui est à ce qui doit être. Il n'y a de science qu'objective.* L'objectivisme est une condition essentielle de la science : l'écarter serait replonger les sciences sociales dans l'enfance, d'où elles n'ont pu commencer à sortir que le jour où elles se sont séparées de la morale et de la subjectivité » [1].

Ainsi la science politique morale représente le stade infantile d'une science politique objective. Elle n'est pas scientifique parce que tout ce qui n'est pas tiré de l'expérience par l'analyse est fondé sur une croyance extra-scientifique. Il n'y a qu'une science politique objective, la politicologie expérimentale.

Celle-ci d'ailleurs ne doit pas être réduite à une *science de synthèse*, qui n'aurait pas d'objet propre au niveau des faits, car à ce niveau chaque science sociale particulière se dispute la connaissance des phénomènes politiques – la science politique n'existant comme science autonome qu'à un niveau supérieur où elle tente de synthétiser les résultats obtenus par chaque science sociale particulière. Une telle science politique de synthèse, M. Duverger la réprouve parce qu'elle-même n'est pas fondée sur l'observation directe, mais sur des connaissances de deuxième ou troisième main, servant de base à une vaste superstructure déductive, et tend, en réalité, à réduire la science politique à une sorte de philosophie politique [2]. Nous croyons que ces critiques visent plus particulièrement la position de M. Burdeau précédemment exposée – bien qu'il ne soit pas cité nommément.

M. Duverger pense au contraire que la science politique doit être intégralement fondée sur l'expérience et que, parallèlement à l'observation, doit intervenir la systématisation. Toute démarche scientifique comprendra trois éléments : la recherche et l'observation des faits, l'analyse comparative des

[1] M. DUVERGER, *Méthodes*, p. 31 ; comp. aussi p. 34. Plus loin M. DUVERGER fait ressortir le caractère idéaliste et formel des doctrines classiques. « Les théories classiques ne constituent pas véritablement une systématisation scientifique des faits. Elles ne sont pas objectives ; elles ne reposent pas seulement sur la description du réel. Elles sont aussi – elles sont surtout – des doctrines morales qui décrivent ce qui doit être, plutôt que ce qui est... De même, la doctrine thomiste de l'Etat, expression du bien commun, est une doctrine morale : elle définit le but que l'Etat devrait atteindre. Mais, en pratique, l'Etat ne recherche pas toujours le bien commun... Le moralisme de la doctrine classique aboutit ainsi au formalisme. C'est-à-dire que les phénomènes politiques, tels qu'elle les décrit, sont des formes souvent vides, souvent très éloignées des phénomènes concrets. » *Op. cit.*, p. 451.

[2] M. DUVERGER, *Méthodes*, p. 25.

faits, la systématisation des faits. La systématisation s'achève dans une théorie générale ou cosmogonie [1]. Il est d'ailleurs entendu que cette nouvelle cosmogonie devra intégrer les cosmogonies anciennes, compléter l'une par l'autre la cosmogonie marxiste et la cosmogonie classique en retenant les aspects techniques de cette dernière et *en la débarrassant de ses prolongements moraux* [2].

La position de M. Meynaud, dans sa récente *Introduction à la science politique*, se situe dans la même perspective. Plus réservée dans ses affirmations doctrinales, cette introduction entend rendre compte des recherches et des travaux effectués par les politicologues, principalement aux Etats-Unis. Elle n'introduit pas, en réalité, à l'ensemble des problèmes que soulève la connaissance du politique. On y partage l'avis que « les phénomènes gouvernementaux sont le résultat des pressions qu'à tout moment les groupes (y compris les organismes publics) exercent les uns sur les autres. Ces groupements réagissent à l'activité des forces *extérieures* auxquelles ils sont soumis, ou s'attendent à être soumis, et leur action est précisément limitée par la puissance réelle ou supposée de ces forces. C'est seulement en considérant la vie politique comme le résultat, en perpétuel changement, de cette interaction, que l'on parviendra à la connaître de façon satisfaisante » [3].

Nous sommes convaincu que l'analyse des pressions exercées par les forces extérieures permet de retracer une image concrète et plus réaliste de certains phénomènes politiques, mais nous sommes bien persuadé également qu'une telle analyse n'embrasse pas et ne peut pas embrasser le tout de la vie politique, ni, par conséquent, nous restituer la figuration complète du politique. Nous verrons pourquoi.

La méthode de la politicologie positive

11. Les positions doctrinales de M. Duverger sont loin d'apparaître comme une préoccupation essentielle. Pour lui, la délimitation de la science politique par rapport aux autres sciences sociales reste un problème secondaire. Beaucoup de savants perdent trop de temps, nous dit-il, à essayer de préciser les limites de leur discipline. Il ne faudrait pas qu'il y ait deux catégories de chercheurs : ceux qui font de la science politique et ceux qui cherchent à la définir [4].

Quant à cette définition elle-même, elle ne sera possible que lorsque la science politique sera achevée. L'objet de la connaissance n'étant pas circonscrit adéquatement, le type de connaissance ne l'est pas davantage. S'agit-il de science, comme on le prétend ? Oui si l'on entend par là une discipline procédant selon une méthode de vérification rigoureuse. Lorsque cette science aura progressé, elle se présentera sans doute comme une science de la constatation, analogue aux sciences positives physico-chimiques [2]. Il

[1] M. DUVERGER, *Méthodes*, p. 56, tout le corps de l'ouvrage et p. 460.
[2] M. DUVERGER, *Méthodes*, p. 462.
[3] Jean MEYNAUD, *Introd. à la science politique*, Paris, Colin 1959, p. 103.
[4] M. DUVERGER, *Méthodes*, p. 2. [2] Voir ci-après, nº 16.

ne saurait être question d'en faire une « science pratique » visant à diriger l'action. La science politique n'est plus et ne saurait plus être une science morale.

Quelle méthode utilisera dès lors la science politique expérimentale ? M. Duverger a fait à cet égard un remarquable travail d'exposition et d'analyse. A son avis, il ne saurait y avoir d'exclusivisme dans le choix de la méthode. « La science politique doit à la fois user des méthodes des autres sciences sociales et chercher des méthodes propres qui correspondent à son objet » [1]. Il reconnaît que la méthode comparative historique dont il attribue la paternité à Machiavel, joue un rôle très grand en science politique [2]. Lucien Lévy-Bruhl affirmait aussi, nous l'avons vu, à la suite d'Auguste Comte, que la méthode historique comparative devient entre les mains du sociologue un instrument puissant. Quant à la méthode sociologique, M. Duverger la considère comme celle qui tend à transposer dans le domaine social les procédés de recherche et d'exposition des sciences physiques et biologiques [3]. Elle joue un rôle décisif dans la science politique expérimentale.

12. Les étapes de la démarche scientifique comprennent trois éléments : la recherche et l'observation des faits, l'analyse comparative des faits et la systématisation des faits.

L'observation consiste à rassembler une documentation et à analyser des documents. Elle consiste aussi en une observation directe extensive et intensive [4].

Mais rechercher des faits et multiplier des observations sans comparer, ni systématiser n'est pas une méthode scientifique, c'est de l'empirisme. C'est de l'« hyperfactualisme », souvent reproché aux travaux anglo-saxons d'avant guerre. Comparaison et systématisation sont indispensables dès la première démarche [5]. Le politicologue utilisera à cet effet les méthodes comparatives dites classiques. L'une de ces méthodes consiste à confronter des phénomènes analogues, étudiés selon la même technique d'analyse ; l'autre à rapprocher des « prises de vue différentes » du même phénomène, sur la base de techniques d'analyse particulières [6]. L'analyse comparative peut encore utiliser des méthodes plus perfectionnées : les méthodes *mathématiques*. La traduction des phénomènes observés en chiffres et en symboles permet d'en rapprocher un grand nombre à la fois, de confronter leurs caractéristiques respectives avec précision et de les analyser. Un tel procédé n'est évidemment applicable qu'aux phénomènes susceptibles d'être comptés ou mesurés. Or seuls quelques domaines de la science politique peuvent être quantifiés : les faits démographiques, les phénomènes économiques, les élections, les tirages de journaux, les adhérents des partis, les effectifs et groupements des classes sociales. D'autres phénomènes peuvent

---

[1] M. DUVERGER, *Méthodes*, p. 27. [2] M. DUVERGER, *Ibid.*, p. 36, et p. 311 et suiv.
[3] M. DUVERGER, étude publiée dans *La science pol. contemp.* citée ci-devant, n° 3.
[4] Comp. M. DUVERGER, *Méthodes*, I^re^ et II^e^ parties, pp. 61 à 307.
[5] M. DUVERGER, *Méthodes*, p. 309-310. [6] Comp. DUVERGER, *Méthodes*, p. 312.

être approximativement mesurés : les attitudes et les opinions. Certains théoriciens envisagent même l'utilisation des mathématiques lorsque la quantification n'est plus possible [1].

Un domaine particulier de l'analyse mathématique est celui de la *recherche opérationnelle*. L'objet de cette recherche est une science de la décision. La recherche opérationnelle ne vise pas à substituer une décision mécanique à une décision volontaire mais à éclairer cette dernière en déterminant, avec toute la netteté possible, les conséquences qu'elle entraînera. Pour que la recherche opérationnelle soit possible, il faut identifier clairement les objectifs de la décision et pouvoir évaluer, en fonction de ces objectifs, les conséquences éventuelles de la décision. Les cas d'application pratique en science politique sont encore peu nombreux. L'utilisation en a été expérimentée dans le domaine militaire et celui de la politique économique et financière, mais non dans le domaine des décisions purement politiques [2].

Ainsi la science politique expérimentale entend progresser à l'exemple des sciences de la nature. Il s'agit pour elle, non seulement d'observer le réel et d'enregistrer les faits, mais de les traduire en langage précis : chiffres, équations, graphiques [3]. Les politicologues avertis, tels que M. Duverger, sont conscients des limites d'une telle explication. La nature même des recherches, en politicologie, interdit de penser que les techniques positives soient à même de fournir du donné expérimental une explication cohérente. L'observation et la mesure des déterminismes externes ne paraissent pas suffisantes, selon la science positive, pour expliquer l'énigme de l'univers physique : comment le pourraient-elles, s'agissant de phénomènes politiques ? Les données de la science politique ne consistent pas simplement en faits observables, mesurables, mais bien plus encore en attitudes, en mentalités, en relations humaines difficiles à quantifier. Les méthodes des sciences de la nature ne sont dès lors utilisables qu'à titre d'instruments de recherches *partielles*, mais non comme procédés susceptibles de fournir une explication globale ou l'énonciation d'une constante immuable [4].

13. Le dernier stade de la science politique expérimentale consiste dans *la systématisation des faits*. Elle peut être partielle ou globale. Les systématisations partielles progressent sur la base d'hypothèses de travail et d'énoncés de lois sociologiques ; élargissant ensuite leur champ d'étude, elles formulent des typologies et des modèles.

L'hypothèse de travail est un exemple de systématisation *a priori*. Elle se transforme en *loi sociologique* lorsqu'elle est vérifiée par l'expérience [5].

---

[1] Comp. DUVERGER, *Ibid.*, p. 341. [2] DUVERGER, *Ibid.*, p. 368.

[3] Sur l'usage des méthodes graphiques en science politique, qu'il s'agisse de graphiques mathématiques ou non mathématiques : DUVERGER, *op. cit.*, pp. 371-414.

[4] Dans ce sens G. BURDEAU, *Méthode*, n° 163-171 ; pp. 163-173.

[5] Jacques MARITAIN reconnaît que « la conjoncture ou l'hypothèse joue inévitablement un grand rôle dans la philosophie de l'histoire. Ce savoir n'est ni un savoir absolu au sens de HEGEL, ni un savoir scientifique au sens des mathématiques. Mais le fait que la conjoncture ou l'hypothèse joue un rôle dans une discipline n'est pas incompatible avec le caractère scientifique de cette discipline ». *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris 1959, p. 32.

Comme toutes les sciences positives, la science politique expérimentale vise à l'établissement de lois, de rapports constants et définis entre deux séries de phénomènes. La formulation de telles lois est l'objectif fondamental de toute la recherche. Une hypothèse de travail est l'esquisse d'une loi sociologique. Elle devient loi lorsqu'elle est vérifiée ; sinon elle est abandonnée et l'on tente de formuler une autre hypothèse.

Il existe peu (ou point) de lois sociologiques en science politique : aucune hypothèse de travail n'ayant été suffisamment vérifiée pour acquérir valeur de loi, affirment certains sociologues [1]. M. Duverger rend cependant attentif au fait que c'est la valeur même des lois sociologiques qui est limitée. En effet, la plupart des lois sociologiques sont des lois statistiques, exprimant des relations entre ensembles d'éléments. « Ce caractère statistique, explique-t-il, permet d'éliminer entièrement le fameux conflit théorique du déterminisme scientifique et de la liberté humaine... La liberté concerne l'attitude de chaque individu : les lois sociologiques n'expriment des rapports qu'entre des ensembles d'individus » [2]. A l'intérieur d'un ensemble, les attitudes sont déterminées en bloc, statistiquement. On peut prédire la proportion des individus qui subiront le poids de tel facteur. Cela n'empêche pas la liberté individuelle de suivre son cours.

Le caractère évolutif des phénomènes sociaux permettrait en outre la formulation d'une catégorie particulière de lois sociologiques : les lois d'évolution. Telle par exemple la loi de succession des formes politiques qu'a cru discerner Platon : aristocratie, timocratie, oligarchie, démocratie, tyrannie.

Le domaine des lois sociologiques en science politique est cependant limité. Lorsqu'elles peuvent être formulées, leur nature de lois statistiques ne permet d'aboutir qu'à une prévision globale portant sur des ensembles. Elles n'autorisent pas à préciser la date à laquelle se manifestera le phénomène prévu.

En définitive, les lois sociologiques de science politique exprimeront des *tendances* plutôt que des liaisons rigoureuses, parce que la complexité du réel et l'évolution rapide du contexte contrecarrent et modifient ces liaisons. Ainsi la loi selon laquelle un régime électoral majoritaire à un seul tour tend au dualisme des partis est conditionnée par bien des facteurs autres que le régime électoral, variables suivant les pays, les circonstances et le moment. Introduire un régime électoral à un seul tour ne signifie pas que le bipartisme suivra nécessairement, mais qu'un facteur poussant au bipartisme aura été introduit [3].

Les lois sociologiques dégagées à partir d'hypothèses de travail font ressortir des rapports entre deux phénomènes ou groupes de phénomènes. La *typologie* est destinée à systématiser des matières plus vastes portant sur une série de phénomènes. Elle établit une classification des phénomènes semblables ; elle réduit à un certain nombre de types l'innombrable variété

---

[1] Comp. DUVERGER, *Méthodes*, pp. 422 et suiv.
[2] DUVERGER, *Méthodes*, p. 423.
[3] Comp. DUVERGER, *Méthodes*, p. 427.

des faits concrets. Pour qu'elle soit efficace, la typologie devrait s'incorporer à une théorie d'ensemble de tous les phénomènes classifiés. Tel n'est pas encore le cas. Aucune typologie de base des groupes sociaux n'est, à l'heure actuelle, acceptée par les spécialistes. Chaque politicologue est appelé à établir sa propre typologie. On distingue cependant trois tendances principales : la tendance institutionnelle, la tendance « behavioriste » et la tendance marxiste [1].

Quant aux *modèles*, ils se distinguent en modèles mathématiques ou non mathématiques ; en modèles de prévision ou en modèles d'investigation. Tandis que la typologie vise à fournir une classification des phénomènes, le modèle a été imaginé pour prévoir l'évolution future des phénomènes et éclairer ainsi les décisions à prendre. Ils constituent des instruments pratiques qui ont joué quelque rôle en matière économique (politique financière, fiscale, économique), mais qui ne peuvent être mis en œuvre, pour le moment, en science politique, étant donné le faible développement de la statistique dans ce domaine. De sorte qu'à l'heure actuelle on tend de plus en plus à considérer le modèle comme un ensemble coordonné d'hypothèses de travail, présentant une image simplifiée et schématisée de la réalité. Ce schéma n'a plus pour but la prévision, mais la recherche scientifique [2].

Nous avons vu par ailleurs comment, pour M. Duverger, l'aboutissement de la systématisation se trouve dans la *systématisation générale*, dans une nouvelle cosmogonie. Une telle cosmogonie ne comporte ni recettes, ni méthodes. Elle intègre, en les débarrassant de leurs prolongements moraux, les anciennes cosmogonies. Elle se fonde sur les découvertes scientifiques de la nouvelle politicologie ; elle intègre également les résultats des recherches poursuivies par les autres sciences sociales. Elle est cependant, en partie, œuvre d'imagination, d'invention et d'intuition, comme l'était déjà la formulation d'hypothèses de travail. M. Duverger reconnaît qu'à ce stade de la recherche, c'est l'homme entier qui s'engage. Une désincarnation comparable à celle du savant, dans les sciences de la nature, n'est plus possible. Les *croyances* de l'homme vont ici interférer avec la recherche scientifique [3]. Sans doute souhaite-t-on l'objectivité scientifique intégrale, mais tout porte à croire que les théories futures, comme les anciennes, seront construites surtout dans un but d'action, plutôt qu'en vue de promouvoir des recherches désintéressées [4].

« Science dans l'enfance, science sous-développée, la science politique est sûre de trop peu de choses pour édifier une cosmogonie où l'objectivité domine. Au stade où elle se trouve... une synthèse générale sera plus fondée sur des *croyances* et des *intuitions* que sur des faits établis » [5]. Et tout naturellement M. Duverger en vient à penser que la synthèse globale à laquelle il aspire ne pourra naître que d'une intense « faim et soif de la justice » [6],

[1] Sur tout ceci : DUVERGER, *Méthodes*, pp. 429 et suiv. ; pp. 433 et suiv.
[2] Comp. DUVERGER, *Méthodes*, pp. 437 et suiv.
[3] DUVERGER, *Méthodes*, p. 465.
[4] DUVERGER, *Méthodes*, p. 472.
[5] DUVERGER, *Méthodes*, p. 472.
[6] DUVERGER, *Méthodes*, p. 473.

comme si la science politique expérimentale, qui, à son avis, est la seule *science* politique, était à même de fournir l'ersatz d'une métaphysique.

II. PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SCIENCE POLITIQUE EXPÉRIMENTALE

Remarques concernant la connaissance scientifique

14. La connaissance du politique requiert diverses démarches de l'esprit. Pour en rendre compte, il n'est pas inutile de se pencher sur la notion de *science*.

La science est une *cognitio certa per causas*, c'est une connaissance par laquelle, sous la contrainte de l'évidence, l'esprit atteint la raison d'être des choses [1]. Une chose n'est pas expliquée sa raison d'être n'est pas atteinte si, simultanément, et sous le même rapport, une explication différente est possible.

En outre, il n'y a de science que du *nécessaire ;* le contingent, comme tel, n'est pas objet de science [2]. Ainsi l'histoire ne porte que sur des événements concrets, singuliers, contingents. Elle ne peut nous donner une explication, une véritable raison d'être des événements qu'elle recense. Sans doute requiert-elle un triage, un choix des événements. Sans doute transpose-t-elle ces événements en langage humain ; elle les reconstitue et les recompose selon certaine méthode. Mais l'objet même de l'histoire reste le singulier. L'explication que donne l'historien, en tant qu'historien, est une explication de l'individuel par l'individuel. Cette explication n'atteint pas la certitude de la science. Elle ne fournit pas, de manière certaine, la raison d'être des événements qu'elle recense. L'histoire n'est donc pas une science [3].

Et pourtant un événement, un fait individuel peut être objet de science. Mais il ne le sera pas *en tant qu'individuel*. La caractérologie, la graphologie sont des sciences de l'individuel. Elles le saisissent cependant à travers un réseau de notions plus ou moins universelles. La physique porte matériellement sur des choses contingentes, mais elle s'applique à en faire ressortir certains aspects, certaines lois qui dominent leur contingence. Dans tous ces cas, la science ne porte pas sur le singulier, comme tel, mais sur le nécessaire qui se trouve réalisé dans le singulier et que l'esprit peut *abstraire* du singulier [4].

Enfin, par ce travail d'abstraction du nécessaire dans le singulier, l'esprit n'atteint pas toujours *les causes* ou *raisons d'être* des choses, en elles-mêmes, mais à travers certaines constantes, ou lois scientifiques, à travers certains signes ou symboles qui sont pour nous le substitut de la réalité cachée. Si, chez le philosophe, le savoir est avant tout un savoir par les causes, chez le savant des sciences de la nature, le savoir est une connaissance par les lois,

---

[1] Comp. Jacques MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Paris, Desclée de Brouwer 1932, chap. II, pp. 47 et 68.

[2] J. MARITAIN, *Ibid.*, pp. 48 et 58.

[3] J. MARITAIN, *Pour une Philosophie de l'Histoire*, Paris, Ed. du Seuil 1959, pp. 16-17.

[4] Comp. J. MARITAIN, *Degrés du Savoir*, pp. 54-59.

les constantes qui traduisent extérieurement le comportement des corps et des phénomènes.

15. Remarquons maintenant que la pensée moderne n'attache pas un sens aussi rigoureux au mot science. « C'est méconnaître la nature de la pensée scientifique que de n'attribuer le caractère de science qu'à celles de nos connaissances qui peuvent se formuler en lois. Ne sait-on pas d'ailleurs que ces lois sont précaires et que la science ne progresse que par la critique de ses propres acquisitions ? Le vrai c'est que la science ne désigne pas seulement un tableau du savoir mais aussi un *mode de connaissance*. Elle réside dans la manière d'aborder les phénomènes autant que dans les enseignements que l'on prétend en dégager. En face des phénomènes sociaux il est une attitude intellectuelle que l'on peut sans abus qualifier de scientifique dès lors qu'elle exclut toute idée préconçue, que son choix des faits et l'analyse à laquelle elle les soumet obéissent à une méthode élue pour son adéquation à l'objet de la recherche et qu'enfin elle vise à une connaissance transmissible, c'est-à-dire susceptible d'être accueillie par d'autres que ceux qui en ont initialement réuni les éléments » [1].

Il en résulte que la connaissance scientifique existerait lorsqu'elle révèle trois caractères : objectivité, méthode, communicabilité [2].

Pareillement, J. Maritain reconnaît que, dans le langage moderne, on appelle *science* toute discipline procédant selon des méthodes de vérification rigoureuse [3]. De ce point de vue, on ne saurait nier que l'histoire soit une science. En ce sens large, la politicologie positive est aussi une science, bien qu'elle n'ait encore aucune assise en ce qui concerne son objet, sa définition, sa structure.

Divisions de la science

16. La science peut n'avoir d'autre but que de *connaître pour connaître*. Dans cette perspective, la science porte soit sur des choses ou essences *déjà connues* ou manifestées d'une certaine manière et qu'il suffira par conséquent d'expliquer ou d'expliciter par un procédé déductif [4]. Ce sont des *sciences de l'explication :* la philosophie, les sciences mathématiques [5].

La science peut aussi prendre pour objectif des essences ou natures *cachées*. Tout le travail du savant consistera alors à atteindre, à constater des réalités cachées, sans d'ailleurs pouvoir expliquer les nécessités immanentes à leur objet. Ce sont des *sciences de la constatation empirique*. Elles permettent de connaître les choses, non pas en elles-mêmes, dans leurs causes, mais à travers certains signes ou certaines constantes. Ce sont des sciences inductives qui utilisent le procédé analytique [6]. Telles sont les

[1] G. Burdeau, *Méthode de la science politique*, n° 54, p. 57.
[2] G. Burdeau, *Ibid.*
[3] J. Maritain, *Science et Sagesse*, Paris, Labergerie 1935, p. 283.
[4] Comp. le texte de Durkheim cité ci-dessus, fin du n° 2.
[5] Comp. J. Maritain, *Degrés du Savoir*, pp. 65 et suiv.
[6] J. Maritain, *op. cit.*, p. 67 et suiv. ; p. 110, n° 23.

sciences physico-chimiques et les sciences de la nature. Ce sont des sciences positives, fondées sur l'analyse expérimentale.

Il arrive que l'*objet matériel* de la philosophie et de la science positive soit identique : par exemple le monde des corps vivants ou non vivants. En ce sens, la matière de la science positive est aussi matière pour le philosophe. Ce qui caractérise cependant une science, c'est son *objet formel*, la façon particulière dont le savant entend saisir une chose, la lumière particulière qu'il va projeter sur son objet. De ce point de vue, la position du savant et celle du philosophe sont parfaitement distinctes. La philosophie, prise en général, est un corps de sciences. Elle a pour objet la connaissance de toute chose par ses raisons d'être ultimes, par ses causes les plus élevées [1]. Les autres sciences, tout en ayant le même objet matériel que la philosophie, considèrent en lui formellement les causes secondes. De sorte que « jamais une explication d'ordre scientifique ne pourra déplacer ou remplacer une explication d'ordre philosophique et réciproquement » [2].

17. La science peut encore avoir pour but de connaître, non pas pour connaître, mais *pour diriger l'action*. Une telle science est une *science pratique*. Elle se distingue essentiellement par sa finalité de la connaissance spéculative.

La science de l'action entend régler la droiture même de l'action ; elle est *normative ;* elle dirige un comportement. Or il est évident que pour diriger il faut connaître : connaître la finalité de l'action, la fin même de l'homme, connaître la juste proportion des actes à cette fin, le milieu humain dont ils émanent.

Au départ une telle connaissance est nécessairement dominée par la perception des valeurs morales : du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Déjà tournée vers l'action, la connaissance n'en reste pas moins spéculative en tant qu'elle porte sur l'analyse de la finalité, de l'action et de ses propriétés, des vertus et des passions du sujet agissant. La connaissance deviendra pratique lorsqu'elle portera sur l'objet opérable, comme opérable ; lorsqu'elle l'étudiera non plus avant tout pour le connaître, mais pour agir.

La connaissance morale comporte dès lors des degrés. Pratique par son orientation initiale vers l'action, elle garde néanmoins toujours quelque caractère spéculatif. Elle ne serait pas science sans cela [3]. Déductive, dans la mesure où elle entend rattacher l'action humaine à un ensemble de vérités métaphysiques, elle demeure analytique et inductive par le volume d'informations expérimentales qu'elle doit prendre en considération [4].

Nous verrons plus loin dans quelle partie du savoir il y a lieu de classer

---

[1] Comp. J. MARITAIN, *Eléments de Philosophie*, t. I, pp. 64 et suiv. *Degrés du Savoir*, pp. 93 et suiv.

[2] J. MARITAIN, *Degrés du Savoir*, p. 95.

[3] Comp. M. LABOURDETTE, *Connaissance pratique et Savoir moral*, Revue thomiste 1948, n° 1-2, pp. 142-179, en particulier p. 161 et suiv. ; J. MARITAIN, *Science et Sagesse ;* Dom Odon LOTTIN, *Morale fondamentale* Paris, Desclée, 1954, pp. 1 à 44.

[4] J. MARITAIN, *Science et Sagesse*, p. 279 ; O. LOTTIN, *op. cit.*, pp. 33-38.

la science politique expérimentale. Observons, pour le moment, que les politicologues modernes entendent en faire une science de la constatation (ci-devant N° 16), une science positive expérimentale, indépendante de toute morale et de toute finalité.

S'ils reconnaissent qu'en définitive, dans son développement futur, la science politique sera aménagée dans un but d'action [1], elle ne doit pas figurer dans la catégorie des sciences normatives, elle ne constitue pas un savoir pratique.

Le politicologue a dès lors beaucoup plus d'affinité avec le biologiste qu'avec le moraliste ou le philosophe de la politique.

Il convient maintenant d'approfondir la position respective du politicologue et du philosophe de la politique.

Pas de passage de l'âge métaphysique à l'âge positif

18. Lorsque l'on affirme, comme M. Duverger (ci-devant N° 10), la nécessité du passage de l'âge métaphysique à l'âge positif, le rêve comtien de l'explication intégrale du social et du politique par la science positive recommence. Avec le sociologisme [2], on croit pouvoir substituer une science politique expérimentale à une doctrine ou philosophie politique.

En réalité, il n'y a pas de passage de l'état métaphysique à l'état positif. Le politique ne s'explique pas intégralement par la politicologie positive. Les faits sociaux, les phénomènes politiques qu'observe cette dernière discipline ne livrent pas le tout du politique. Il existe d'autres faits, primitifs, dont la politicologie positive ignore la présence et qui jouent cependant un rôle essentiel et permanent. Ces faits sont antérieurs aux phénomènes politiques. Ils les conditionnent en quelque sorte.

En progressant dans la connaissance des faits sociaux et des phénomènes politiques, on progresse dans la connaissance *de ce qui est* dans l'ordre des apparences et des phénomènes. La science politique expérimentale, la science juridique positive, la science des mœurs, la sociologie, l'histoire, la science économique, l'ethnographie renseignent sur ce qui est, ce qui a pu être observé par l'analyse scientifique.

En progressant dans la connaissance des faits primitifs ou philosophiques [3], on progresse dans la connaissance *de ce qui doit être*, parce qu'on remonte aux sources de la nature humaine et que la connaissance se greffe ici sur le mouvement même de la nature et tente d'approfondir les inclinations primordiales de cette nature vers sa finalité. La finalité imprime, dès l'origine, à la connaissance un caractère pratique.

S'il y a des phénomènes politiques, des sociétés politiques, c'est en effet parce que l'homme est un animal politique. Pour expliquer le tout de la vie

[1] M. DUVERGER, *Méthodes*, p. 472.

[2] Sur la différence entre la sociologie et le sociologisme, comp. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui 1949, pp. 6 et suiv.

[3] Sur ces faits, voir J. MARITAIN, *La philosophie de la nature*, Paris, Téqui, s. d., pp. 132-134 ; *Degrés du Savoir*, pp. 102-106 ; J. DARBELLAY, *La règle juridique, son fondement moral et social*, Saint-Maurice (Suisse), 1945, pp. 196-201.

politique, il ne suffit pas dès lors de s'adonner à une analyse des phénomènes sociaux et politiques *extérieurs*, observables et quantifiables ; il faut remonter à la source du politique et se demander quel est le sens exact de l'inclination naturelle de l'homme à la vie politique, pourquoi, comment la société politique est naturelle. La politicologie positive ne répond pas à ces exigences. Elle ne se greffe pas sur le mouvement de la nature humaine vers sa finalité. Elle est une connaissance en quelque sorte *terminale*, à partir des phénomènes et manifestations extérieures, innombrables, multiformes dont le centre de gravité est situé en dehors et au-dessus d'eux, dans le secret de la nature. Pressions sociales, uniformités, conformités extérieures des attitudes, traditions, pressions collectives des intérêts, divinisations du Pouvoir constituent soit des stratifications plus ou moins bénéfiques des inclinations naturelles fondamentales – une sorte de tissu contingent où continue à se tramer le cours de la vie politique – soit des déviations et déformations pernicieuses de ces inclinations, dues à une rupture entre l'activité politique et les normes fondamentales qui devraient la contenir.

La philosophie politique est une connaissance *initiale* du politique. Elle se greffe sur les aspirations qui se font jour communément dans l'espèce humaine et qui renseignent sur le fond intime du sujet qui les éprouve. Leur existence s'impose comme un fait primitif [1]. L'inclination naturelle à la vie politique demande d'être approfondie, exactement située, expérimentée. La connaissance *par inclination* joue ici un rôle considérable [2]. Constatons cependant que « les tendances et les inclinations naturelles ne fournissent pas à la philosophie de bons instruments d'argumentation. Elles apportent une matière expérimentale précieuse, mais les raisonnements et les démonstrations de la philosophie morale doivent procéder par la détermination conceptuelle, l'élucidation scientifique de ce qui est conforme ou non à la raison et aux fins de la nature humaine ; la philosophie a à faire la théorie des inclinations naturelles, à expliquer leur existence et leur rôle, non à les invoquer comme preuves. Mais d'autre part, ces mêmes tendances ou inclinations naturelles sont la voie normale, la voie naturelle, et la seule voie, de la connaissance naturelle... préphilosophique, des valeurs morales... Quant à la connaissance philosophique des valeurs éthiques, elle est rationnelle dans son mode lui-même, dans sa manière de procéder et de se développer ; elle est démonstrative et scientifique » [3].

Les inclinations n'ont d'ailleurs pas toujours été correctement perçues par les philosophes politiques. Certains, comme Thomas Hobbes, nous ont restitué de la nature humaine une image qui est probablement à l'origine des déviations scientistes du positivisme comtien. La connaissance des

---

[1] Comp. Simon DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris 1927, pp. 273 et suiv.

[2] Comp. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, pp. 51 et suiv. ; *L'homme et l'Etat*, p. 84. Comp. aussi BURDEAU qui a reconnu ce mode de connaissance dans *Méthode*, nº 12, pp. 12-13. Voir également Georges RENARD, *Le Droit, l'Ordre et la Raison*, Paris, Sirey 1927, pp. 235 et suiv.

[3] J. MARITAIN, *Neuf Leçons*, pp. 58-59.

inclinations, la formulation d'un droit naturel politique constituent une tâche scientifique philosophique, difficile à mener à bien.

Objectivité du politicologue ; objectivité du philosophe politique

19. Les politicologues sont portés à croire que seule une science positive, fondée sur l'analyse des faits sociaux, est en mesure d'approfondir *objectivement* les faits politiques, d'assurer une compréhension exhaustive de la vie politique. Les faits sociaux, pensent-ils, doivent être traités comme des choses. La science des mœurs, disait Lévy-Bruhl, n'a pas à décider du bien, ni à répondre à nos besoins pratiques, mais à notre souci de connaître ; la réalité morale doit être étudiée objectivement, comme la réalité physique (ci-devant, N° 2). Pareillement, Léon Duguit pensait que la règle de droit est une règle de fait, objective, parce qu'elle émane de la société et qu'elle s'y trouve comme une chose sur laquelle porte l'analyse scientifique (ci-devant, N° 4). De même M. Duverger assure, avec Auguste Comte, que les phénomènes sociaux peuvent être analysés sur les bases de la méthode objective, réellement scientifique, tout comme les phénomènes de la nature. Il explique que la politicologie doit écarter la conception primitive de la science morale confondant *faits* et *valeurs*, impliquant « manque d'objectivité », recouvrant de l'étiquette « bien commun » les buts intéressés de l'Etat, reconnaissant l'existence de « bons » et de « mauvais » gouvernements. Il n'y a, pour lui, de science qu'objective (ci-devant, N° 10).

Nous reconnaîtrons, avec M. Duverger et M. Meynaud, que la politicologie positive, lorsqu'elle s'attache à l'analyse des valeurs, doit les traiter comme des faits et ne point porter de jugements de valeur [1], qu'il ne convient pas de mélanger l'explication des faits – la vie politique telle que nous pouvons la saisir – et la formation de jugements de valeur, que la politicologie ne saurait être une science « engagée » qu'en se reniant [2].

En effet, la politicologie en question est une science expérimentale. Ce n'est pas à elle, mais à un autre savoir, d'un autre ordre, qu'il appartient de formuler explicitement des jugements de valeur sur les matériaux rassemblés. Si le politicologue entendait formuler un tel jugement, il risquerait d'altérer les matériaux qu'il étudie [3].

Il ne s'ensuit pas cependant que la seule science possible touchant aux valeurs soit une science expérimentale positive ; qu'en conséquence l'homme ne puisse avoir de connaissance scientifique du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais gouvernement ; que toute valeur ne puisse être *objectivement, scientifiquement* connue *comme valeur*.

La condition d'objectivité de la politicologie positive requiert du savant, en tant que savant voué à l'étude des faits et phénomènes politiques, qu'il s'abstienne de juger, parce qu'il ne peut, à partir du registre de ces faits,

---

[1] M. DUVERGER, *Méthodes*, pp. 29-31.
[2] J. MEYNAUD, *Introduction*, pp. 330 et suiv. Voir aussi pp. 12 et suiv.
[3] Dans ce sens, J. MARITAIN, *Science et Sagesse*, p. 286.

formuler valablement un jugement de valeur sans avoir, au préalable, acquis les connaissances de philosophie morale indispensables pour atteindre et juger la valeur comme valeur.

La condition d'objectivité du philosophe moraliste, du philosophe politique requiert de celui-ci la connaissance des valeurs comme faits, et surtout *comme valeurs*. Elle requiert qu'il soit à même de discerner le bon et le mauvais gouvernement, le pouvoir conforme aux exigences de la société politique et le pouvoir abusif. L'objectivité du politicologue positif n'est pas et ne peut pas être l'objectivité du philosophe politique, parce que l'objet du politicologue est strictement conditionné par l'étude des faits et phénomènes politiques qui se présentent comme des résultats, des termes de finalité ; tandis que l'objectivité du moraliste et du philosophe politique est conditionnée par l'étude du mouvement même de la nature humaine vers sa finalité, par la vivisection du bien et du mal moral qui mesure la valeur des actes humains sur le plan individuel ou collectif [1].

Par le mouvement de connaissance qui le porte à scruter le caractère politique de l'homme, le philosophe est invité à prendre conscience de la finalité humaine, des valeurs objectives qui en sont inséparables et des moyens qui permettent à l'homme de s'accomplir politiquement. L'interférence de la finalité dans la connaissance de la nature politique de l'homme incline l'intelligence vers un nouveau savoir, pratique et normatif (ci-devant, N° 17).

Immanence et transcendance des réalités politiques

20. Ainsi la connaissance du philosophe n'est pas moins objective que celle du politicologue. Simplement, l'ordre des réalités auxquelles elle se réfère n'est pas situé sur le plan phénoménal des réalités politiques. Ceci nous amène à distinguer le plan de l'*immanence* et celui de la *transcendance*.

En tant que les valeurs sont étudiées *comme des faits*, elles sont connues comme *immanentes* à la réalité politique concrète. Elles constituent un aspect qualitatif de telle ou telle société politique, en tel lieu et tel moment de l'histoire. Les valeurs se trouvent en quelque sorte matérialisées, incarnées dans les institutions et les actions politiques. Le quadrillage et la quantification des valeurs ainsi considérées permet d'en faire la théorie positive. La connaissance débouche sur ce qui a été, ce qui est et ce qui sera peut-être.

En tant que les valeurs sont perçues *comme valeurs*, elles sont connues comme *transcendantes*, parce qu'elles ne sont plus référées à telle ou telle société politique concrète mais aux inclinations fondamentales de la nature humaine, au bien politique idéal. Dans cette perspective, l'intelligence perçoit que *toute* société politique doit incarner des valeurs ; elle perçoit quelles valeurs devraient être incarnées pour que la société soit vraiment et

[1] En prolongeant cette distinction entre le politicologue et le philosophe politique, on retrouverait divers problèmes que soulève la morale kantienne et la distinction que fait le philosophe de Königsberg entre le « politique moral » et le « moraliste politique ». Voir J. DARBELLAY, Introduction à l'essai de KANT, *Vers la Paix perpétuelle*, Paris PUF et St-Maurice (Suisse) 1958, pp. 63 et suiv.

pleinement politique, pour qu'un authentique bien politique soit sans cesse poursuivi, pour que la société politique s'humanise, pour qu'elle incarne plus de justice, plus d'amitié.

Chercher à connaître ce qui doit être, poursuivre, à l'aide de la philosophie, le bien politique idéal, ce n'est pas *échapper au réel*, fuir dans le ciel des idées platoniciennes ; c'est pénétrer dans la réalité la plus profonde, la plus humaine, parce que la plus proche de la perfection que nous suggère une interprétation correcte de la finalité de notre nature. Cette réalité-là est transcendante, parce que toute société politique, qu'elle le veuille ou non, qu'elle en prenne conscience ou non, est invitée à la poursuivre et à l'incarner en la respectant. Et, de fait, les incarnations se succèdent, difficiles, déficientes sans doute, parce que conditionnées par une multitude de facteurs contingents : diversité des milieux physiques, des situations concrètes, des milieux ethniques, des cultures, des religions, approfondissement plus ou moins aigu du sens moral, évolution des techniques, des économies, des connaissances scientifiques, état des courants qui animent le milieu national. Tout cela fait qu'une société politique concrète traduira plus ou moins bien dans son organisation et ses activités les sollicitations du bien politique transcendant. *Mais rien n'est plus nécessaire et plus essentiel à toute société politique que l'effort constant, patient, vers une meilleure compréhension de la nature humaine, pour une incarnation plus adéquate du bien politique.*

Les sciences sociales expérimentales, débouchant dans la réalité immanente, sont impuissantes à diriger le mouvement des sociétés vers leur perfection. L'objectivité de ces sciences, affirmée de manière exclusive, n'est pas la source de la sagesse ou de la justice politique, mais la consécration de l'empirisme [1]. L'empirisme tend à réduire nos connaissances morales et sociales à un chiffrage statistique et à une reproduction descriptive des faits ou phénomènes seconds de la vie politique. L'empirisme reste en deçà du moral et du politique parce qu'il est incapable de rendre compte des valeurs comme valeurs, et parce que le politique émerge du plan des phénomènes et plonge ses racines dans une nature à qui seule convient une certaine perfection morale et spirituelle.

La politicologie positive est-elle une science autonome?

21. Est-il possible dès lors de concevoir les sciences sociales expérimentales, et plus particulièrement la politicologie positive, comme des sciences *autonomes*, repliées sur l'étude d'un ensemble de faits extérieurs à l'homme, à la manière des sciences physico-chimiques ?

M. Burdeau remarque justement, à ce propos : « à l'état naturel... c'est-à-dire vierge de toute pénétration par l'esprit, les phénomènes sociaux sont dépourvus de toute signification. Ils doivent le sens dont ils se colorent à l'intelligence qui les saisit et les situe... Il est indispensable, à peine d'engager la science politique dans une voie sans issue, de bien se pénétrer de l'idée

[1] Contre l'empirisme de la politicologie, voir les remarques de B. E. LIPPINCOTT, *La théorie politique aux Etats-Unis*, UNESCO 1950, pp. 227 et suiv.

que le fait politique pur, le phénomène politique à l'état brut, n'existent pas... Il n'apparaît que dans la mesure où il entre dans une relation, directe ou indirecte, avec ce que la pensée tient pour ayant valeur, portée ou conséquence politique. Il en résulte que toute tentative pour le saisir isolément, comme on découpe une lamelle de pancréas avant de la placer sous la lentille du miscroscope, est vaine : on verra un fait, un acte, un événement, mais de politique, point »[1]. Pareillement, F. von Hayek remarque que si nous définissons les phénomènes sociaux en termes physiques, ils ne peuvent être visibles[2].

Ces remarques inclinent à penser que l'objectivité des sciences sociales expérimentales n'est pas identique à celle des sciences physico-chimiques et qu'une explication *intégrale* du politique n'est pas possible, d'une manière autonome, par la politicologie positive. Nous souscrivons dès lors à cette position de J. Maritain pour qui « La parfaite objectivité des sciences morales d'information expérimentale... n'est pas à chercher dans une dénaturation et déshumanisation spéculative de ces disciplines, mais tout au contraire dans une réalisation plus profonde et plus parfaite *de leur appartenance à une connaissance d'ordre pratique et de leur référence à la philosophie de l'homme et des actes humains* »[3].

Dès l'instant que la politicologie positive étudie expérimentalement un ordre de phénomènes qui n'a de sens que par référence à une réalité supra-phénoménale dont l'explication incombe à la philosophie politique, la distinction que l'on doit faire, dans le savoir spéculatif, entre les sciences physico-chimiques des phénomènes et les sciences philosophiques (ci-devant, N° 16) est inapplicable à la science politicologique[4].

Séparée de toute considération téléologique, de toute connaissance philosophique de l'homme, incapable de formuler un jugement de valeur, une telle science ne peut pas rendre compte de son objet : le politique, le pouvoir politique, les libertés politiques. Elle est incapable de se définir elle et son objet, de restituer du pouvoir politique une image acceptable, d'expliquer le but et la fonction de la société politique, de discerner un bon d'un mauvais gouvernement, de comprendre les valeurs morales et politiques, de reconnaître et d'expliquer les libertés individuelles. Elle ne peut que classer des

[1] G. Burdeau, *Méthode*, n° 61, p. 63.

[2] F. von Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, p. 37 et pp. 8 et 40. M. Yves Simon constatait aussi qu' « on peut définir le fonctionnement bon ou mauvais du foie ou du pancréas, d'un chemin de fer ou d'un moulin, sans prendre en considération autre chose qu'un être fini. Impossible de définir une qualification morale de la volonté sans se rapporter au bien absolu, dont la nature elle-même ne sera correctement désignée que si l'on reconnaît en lui l'illimité ontologique ou l'Etre qui possède par identité la plénitude de l'être. » *Critique de la connaissance morale*, Paris 1934, p. 150.

[3] J. Maritain, *Science et Sagesse*, p. 287. En fait, ceci équivaut à incorporer la politicologie positive dans le groupe des *sciences pratiques* (ci-devant, n° 17). La méthode de cette science demeure analytique, ses recherches visent à connaître pour connaître ; mais la connaissance *intégrale* dans laquelle ses conclusions s'inscrivent ne peut être qu'une connaissance philosophique, normative, pratique.

[4] Comp. les remarques analogues que fait J. Maritain, au sujet des sciences sociales expérimentales, dans *Science et Sagesse*, pp. 281-282.

faits, accumuler des courbes statistiques, des colonnes de chiffres, formuler des lois empiriques (sociologiques). Elle ne peut déboucher dans une connaissance exhaustive du politique [1]. Le travail spéculatif auquel elle se livre, en appliquant des méthodes rigoureuses, n'a de sens que *s'il est intégré dans une connaissance plus vaste dont il constituerait l'assise expérimentale.*

Cette connaissance ne saurait consister en une *science politique systématique* telle que la conçoit M. Burdeau (ci-devant, N° 9), dans la mesure où une telle science écarte le recours à une philosophie ou doctrine politique. La science politique systématique constitue simplement un palier intermédiaire, une sorte de synthèse ou de cosmogonie, tendant à une explication du politique à l'aide de toutes les données des sciences sociales expérimentales, s'appuyant fortement sur l'histoire et les institutions positives. Pour être bien orientée, une telle synthèse suppose d'ailleurs, chez le politicologue, une culture philosophique approfondie. Le risque que court le politicologue livré aux seules ressources de la science positive, est de construire son édifice en deçà ou au-delà du centre vital où convergent tous les phénomènes politiques [2].

Il ne saurait dès lors y avoir de cloison étanche entre les deux paliers que constituent, d'une part, la politicologie positive, englobant tant les constatations expérimentales que la synthèse explicative construite à partir de l'expérience, et, d'autre part la doctrine normative ou philosophie politique. Nous rejoignons à ce propos la thèse que M. Dabin avait exposée sur la science politique [3].

---

[1] Le risque que court la science politique conçue comme la seule science authentique, parce que fondée intégralement et exclusivement sur l'expérience des phénomènes seconds, est de construire « des schémas déterministes « d'où toute épaisseur historique, philosophique ou morale étant exclue, seul demeure un « cimetière d'idées » présentées comme le produit du milieu, équivalentes, sans ouverture sur le monde actuel. Comp. Stanley HOFFMANN, étude citée, p. 928.

[2] Malgré les positions fondamentales qu'il affiche, (ci-devant, n° 9) M. BURDEAU reconnaît que des « préoccupations éthiques » peuvent être introduites « légitimement » dans la science politique. « La politique, explique-t-il, se justifie par le bien qu'elle tend à procurer à la société. C'est la représentation de ce bien qui entretient le dynamisme politique... Si la connaissance des phénomènes politiques présente quelque utilité, c'est dans la mesure où elle permet d'améliorer les relations des hommes entre eux, de prévenir les tensions tant internes qu'internationales génératrices des conflits sociaux et des guerres. Croit-on qu'un tel propos puisse être rempli si l'on admet comme postulat, l'équivalence, du point de vue scientifique, de toutes les croyances politiques ? » *Méthode*, n° 80. Mais qu'est-ce à dire, sinon que l'on réintroduit ici la philosophie dans la science politique et qu'aucune amélioration des relations sociales n'est possible sans une doctrine politique, pratique et normative ?

[3] Comp. Jean DABIN, *Sur la Science politique*, Revue du Droit public et de la Science politique, janvier-mars, chap. III. Voir aussi, du même auteur, *L'Etat ou le Politique*, Paris, Dalloz 1957.

Sur cette question, M. Stanley HOFFMANN a fait d'excellentes remarques dans son étude *Tendances de la science politique aux Etats-Unis*, Revue française de la Science politique, 1957, pp. 920-922 et 927-928. Il y préconise une *collaboration* entre les philosophes et les politicologues positifs.

Paliers d'autonomie et paliers de dépendance

22. Tout en reconnaissant la nécessité d'une subordination de la politicologie positive à la philosophie politique, pour l'explication intégrale du politique et la justification de la science politique, il y a lieu de distinguer, dans les domaines de la recherche politique positive, des paliers d'autonomie et des paliers de dépendance. Et il est non moins nécessaire d'articuler des rapports entre ces paliers.

La société politique moderne comporte des mécanismes, des techniques juridiques ou sociologiques développées ; elle s'édifie sur la base de systèmes d'organisation éprouvés. Elle possède des données statistiques, ethnographiques, historiques. Elle peut déceler les points faibles sur lesquels les « groupes de pression » pourront se concentrer. On ne saurait nier que, dans cet ordre de considérations, les méthodes analytiques des sciences positives puissent s'exercer efficacement. La gestion des affaires publiques s'appuie, pour une large part, sur des connaissances purement expérimentales où les valeurs ne jouent pas un rôle déterminant en tant que valeurs. Même les techniques juridiques seront ici considérées soit dans leur fonctionnement théorique, soit dans leur utilité pratique immédiate. Quels sont les avantages et les inconvénients du référendum portant sur des décisions administratives ? Quels sont les avantages et les inconvénients du référendum obligatoire en matière législative ? Quel est le fonctionnement le plus efficace de ces institutions ? Quels sont les effets sur la structure des partis de tel ou tel système électoral ? Que peut-on attendre, du point de vue de la stabilité de l'Etat ou de la bonne marche des affaires publiques, de l'élection périodique par le peuple du Président de la République ? Ce sont là des questions que l'information expérimentale constituée par les données de l'histoire, de la science juridique et administrative, ainsi que des techniques d'observation, permet de résoudre. De même les informations fournies par l'étude des scrutins, de la tactique des partis, des facteurs qui influencent leur organisation, les études de l'opinion, les méthodes de sondage de l'opinion sont des chapitres de la politicologie où l'apport de l'expérience est décisif.

Mais demandons-nous maintenant s'il est convenable que des groupes de pression arbitrent en fait, pour une part ou pour l'essentiel, la vie politique ; s'il est convenable que les décisions des autorités législatives ou exécutives soient soumises à un référendum ; si les autorités doivent ou non être élues et par qui ? si l'opinion peut avoir libre cours dans les affaires politiques, si toute technique électorale doit être tolérée ; si toute tactique des partis politiques est acceptable : toutes ces questions, que le politicologue positif avait abordées sous l'angle des faits, rebondissent maintenant sur le plan des valeurs, dans la perspective d'une finalité. Du palier de l'information expérimentale où le politicologue ne trouve d'autre barrière à son activité scientifique que la rigueur avec laquelle il est tenu d'aborder les phénomènes, on passe à un palier supérieur où le politique, *comme tel*, doit être saisi pour que la réponse soit assurée, non seulement quant à son infrastructure expérimentale, mais quant à sa teneur de qualification politique. A ce palier,

ou bien le politicologue positif abandonne la course, ou bien il s'appuie, pour répondre, sur une certaine philosophie de l'homme et des actes humains, sur une certaine conception du bien et du mal, du juste et de l'injuste. On peut étudier comme des faits ou phénomènes politiques les techniques et les institutions de la démocratie. On ne peut rester à ce palier pour apprécier la valeur du régime gouvernemental constitué par une démocratie pluraliste ou par une monocratie populaire, car la considération de la *valeur par rapport à l'homme* de la démocratie pluraliste et de la monocratie populaire ne peut se résoudre indépendamment des conditions dans lesquelles se pose le problème de la finalité de l'homme et de la société politique.

Les politicologues positifs pensent que l'objet de leur étude doit être *le pouvoir*. Ils pensent que leurs recherches établiront s'il y a une différence entre le pouvoir « politique » et les autres pouvoirs. *A priori*, ils n'en constatent point [1]. Mais croit-on que les notations, au total assez maigres, que l'on formule sur la base de la « distinction des gouvernants et des gouvernés », des phénomènes biologiques, des phénomènes de force et de contrainte, de l'encadrement collectif et des croyances, de la supériotié et de la domination [2], nous livrent le tout du pouvoir politique ? Est-il simplement concevable de résoudre le problème du pouvoir politique au palier de l'autonomie expérimentale, sans référence à une finalité humaine et politique ? A notre avis, le pouvoir est une notion typique dont il n'est pas possible de rendre compte sans une philosophie politique. Ni la structure, ni le but, ni le dosage de la fonction précise du pouvoir ne peuvent être analysés, saisis, expliqués intégralement sans une philosophie politique. Dès lors, ou bien le politicologue positif reste au palier de la connaissance expérimentale et il ignorera ce qu'est vraiment le pouvoir politique, il abandonnera la course en un domaine capital de la théorie politique ; ou bien il empruntera à une autre science, philosophique, les connaissances qui lui sont indispensables pour expliquer le pouvoir.

Y a-t-il un chapitre plus important, pour la théorie politique que celui des *libertés humaines*, des droits de l'homme et du citoyen ? Le politicologue positif est-il en mesure d'analyser et d'expliquer correctement ces libertés, d'assigner à l'homme une place dans la société politique, sans distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de ce qui convient ou ne convient pas à l'homme en raison de sa nature raisonnable, sociable et politique ?

*

En prétendant qu'il ne faut pas perdre de temps à définir les limites d'une discipline [3], le savant écarte d'emblée le problème capital des frontières de la connaissance expérimentale et de la connaissance philosophique. Il s'expose à rechercher vainement dans l'infrastructure expérimentale l'explication

---

[1] DUVERGER, *Méthodes*, p. 3, 15-16. MEYNAUD, *Introduction*, pp. 74 et suiv.
[2] Comp. DUVEGER, *Méthodes*, pp. 3 à 10.
[3] DUVERGER, *Méthodes*, p. 2.

intégrale du politique. Il ne s'aperçoit pas qu'il ne parviendra jamais ainsi à le définir, parce que le politique, comme l'éthique, recouvre des valeurs, une finalité et des faits primitifs qui échappent à la science positive. Si l'homme est un animal politique, c'est parce que sa nature est impuissante à lui procurer dans l'isolement la perfection de soi-même et la perfection de communication et d'amitié auxquelles il aspire. Aussi est-il nécessaire d'apprécier correctement les valeurs qui lui font défaut. Confiant, sans doute, dans les richesses qu'une expérimentation rigoureuse des faits pourrait mettre à jour, le politicologue positif entrevoit la possibilité de *substituer* à une connaissance philosophique du politique une cosmogonie nouvelle, intégralement expérimentale, construite pour l'homme, en dehors de l'homme et des valeurs de bien, de justice, de liberté qui conditionnent cependant toutes ses activités.

Ce faisant, il opère, sur le plan de la science politique, une réforme analogue à celle que les sociologues ont espéré réaliser sur le plan de la morale, en lui substituant une science des mœurs, et sur le plan du droit, en renonçant au droit naturel, pour rechercher au sein du contexte social, une norme de droit immergée dans le comportement de la masse et les sentiments de solidarité.

Traversant ainsi la forêt des faits que l'approfondissement de l'histoire et l'amplitude des techniques d'investigation rendent plus obscure, le savant saura-t-il encore trouver le sentier difficile par où l'humanité est appelée à cheminer, recevant d'en haut le peu de lumière qui filtre à travers l'épaisseur des cimes ?

Fribourg, février 1960.

JEAN DARBELLAY
Professeur à la Faculté de Droit
de l'Université de Fribourg

Le protestant baptisé et l'Eglise

A propos d'un livre récent [1]

Thèse présentée à l'*Angelicum*, à Rome, pour l'obtention du doctorat en théologie, l'ouvrage de M. l'abbé du Mont est inspiré par le désir d'être utile « aux serviteurs tant catholiques que non catholiques d'une unité qui est la volonté suprême du Sauveur envers tous ceux qui se réclament de lui » (p. 7).

Une première partie rappelle quelle est la volonté du Christ à l'égard de l'Eglise, la nature intime de celle-ci, les modes de rattachement à l'Eglise et la situation propre du protestant baptisé et de bonne foi. La seconde partie consiste dans une analyse détaillée de cette situation à la lumière de la doctrine traditionnelle et des dispositions canoniques concernant les non-catholiques validement baptisés.

Le baptême validement conféré incorpore pleinement celui qui le reçoit à l'unique Eglise du Christ, même s'il est conféré dans une Eglise dissidente. Ce n'est qu'au moment où l'enfant, puis l'adolescent, commence d'être instruit dans une doctrine qui n'est pas la doctrine catholique, que, le plus souvent, sans pouvoir s'en rendre compte, il s'engage dans une voie qui le conduira à une adhésion explicite à un ensemble doctrinal où la vérité se trouve inextricablement mêlée à l'erreur. Il devient un dissident de bonne foi. Sans qu'il y ait eu en lui péché contre la lumière, il n'appartient plus désormais à l'Eglise catholique d'une appartenance totale.

Privé, dès lors, des secours de l'enseignement magistériel et des grâces de nombreux sacrements, le voici dans une situation où sont mises en péril les vérités conservées dans le patrimoine d'hérésie dont il a hérité et où lui manque encore la plénitude de grâce apportée par l'Eucharistie (laquelle présuppose un ministre validement ordonné).

Pour n'être pas un membre de l'Eglise au sens plénier, le protestant baptisé et de bonne foi n'en garde pas moins des liens avec elle. D'abord le caractère baptismal et tout ce qu'il entraîne, en particulier la possibilité de conclure un mariage sacramentel. Le trésor des vérités divines sauvegardées plus ou moins partiellement représente lui aussi un lien actuel avec l'Eglise. Plus encore, la foi surnaturelle et la charité sont-elles une participation à la vie profonde de l'Eglise ; bien que privées de la pléni-

[1] Abbé Etienne DU MONT, *La situation du protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise du Christ*, Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suisse), 1959.

tude sacramentelle et de l'orientation magistérielle, elles peuvent exister en certains de nos frères séparés à un degré supérieur à celui qu'elles ont chez certains catholiques.

Au terme de son étude, M. l'abbé du Mont conclut que le protestant baptisé et de bonne foi se trouve dans la *situation d'un frère, notoirement séparé, mais à son insu toujours uni fondamentalement d'une union à* la fois *sociologique et mystique,* qui peut avoir un développement partiel et qui, *au milieu* même *d'obstacles et de dangers permanents,* se trouve envers et contre tout *attirée vers la réconciliation attendue* par les éléments interne et externe de formation de l'authentique communauté chrétienne (p. 216). Il appartient à l'Eglise « d'une *appartenance en acte initial, à la fois visible et invisible, au perfectionnement relatif possible, mais toujours entravée et tendancielle* (*Ibid.*, tous les soulignements sont de l'auteur).

*

La thèse défendue par l'auteur est classique. Sa présentation ne se ressent pas trop des cadres quelque peu scolaires dans lesquels elle a vu le jour. Elle rendra service à ceux qui cherchent une vue d'ensemble de la question.

Cependant en dépit des qualités indiscutables de ce travail, le lecteur éprouve parfois un certain malaise. Si nous en cherchons la cause, nous croyons la trouver dans un malentendu. D'une part, l'auteur entend bien considérer le cas des protestants de bonne foi. D'autre part, il leur applique des directives canoniques qui, visant en général d'autres cas que celui-là, présument au for externe le caractère moralement imputable de leur dissidence. C'est un peu comme si l'on disait : nous allons envisager le cas des protestants de bonne foi en présumant au for externe qu'ils ne sont pas de bonne foi. Que les dissidents soient écartés des sacrements et privés des droits concédés aux membres de l'Eglise n'a un caractère pénal que pour les hérétiques, c'est-à-dire pour ceux qui ont commis le péché d'hérésie. Ceux-là seuls sont excommuniés. Les dissidents de bonne foi ne sauraient l'être. C'est par mesure de prudence, pour que l'équivoque et le trouble ne puissent se glisser dans l'esprit des fidèles, que l'Eglise ne les autorise pas ordinairement à s'approcher des sacrements. C'est aussi parce que les sacrements demandent d'être reçus avec la signification que leur donne l'Eglise et comme éléments d'un ensemble dont on ne peut normalement les détacher.

Le protestant de bonne foi n'est donc ni excommunié ni membre de l'Eglise au sens plénier. Il appartient à l'Eglise de par son baptême mais il n'est pas soumis aux lois de l'Eglise. Si celle-ci a sur lui une juridiction radicale en tant qu'il est baptisé, elle n'a moralement pas le pouvoir d'exercer cette juridiction. On ne peut donc dire, à notre avis, que l'obstacle que représente la dissidence de bonne foi « bien qu'atteignant la participation aux droits, ne touche aucunement à la soumission aux obligations, aux devoirs des chrétiens, qui reste inchangée » (p. 138), ni que l'Eglise pourra, à l'égard des dissidents, « exercer la plénitude » de sa juridiction (p. 140), ni non plus

que si elle ne l'exerce pas de fait, c'est par pure bénignité (p. 141). Il nous paraît particulièrement erroné d'affirmer, au sujet des enfants nés de parents dissidents, que l'Eglise a « le *pouvoir* de baptiser elle-même ces dits enfants et de prendre en même temps les mesures adéquates pour empêcher qu'ils soient atteints par les doctrines hérétiques dont leurs parents ont pu déjà être les malheureuses victimes » (p. 147). Préciser que l'Eglise n'autorise pas en fait, dans les circonstances ordinaires, l'exercice de ce pouvoir, ne fait qu'ajouter au malaise. Ce n'est pas par un souci de bienveillance, de tolérance pratique, que l'Eglise interdit le baptême des enfants sans le consentement de leurs parents, c'est parce qu'elle n'en a pas le droit, les enfants étant confiés aux parents en vertu d'un droit naturel infrangible [1]. En ce qui concerne les enfants en danger de mort et la possibilité selon les circonstances de les baptiser sans le consentement des parents, sans doute faudrait-il dire que l'approche de la mort les soustrait d'une certaine façon au domaine de ce monde.

Si l'Eglise peut édicter des mesures grâce auxquelles le mariage des dissidents baptisés validement sera un véritable mariage sacramentel, c'est moins parce qu'elle aurait sur eux une juridiction que parce qu'elle a la sauvegarde des richesses sacramentelles et qu'il lui appartient d'en régler la dispensation selon les cas.

M. l'abbé du Mont n'a pu être amené à une position aussi discutable que parce qu'il a appliqué aux dissidents de bonne foi les directives visant les dissidents présumés coupables, donc les excommuniés, – qui eux restent soumis moralement aux lois de l'Eglise. (Notons en passant que nous regrettons que l'auteur n'ait pas abandonné une terminologie utile peut-être pour les canonistes mais théologiquement aberrante, qui désigne les dissidents de bonne foi comme des hérétiques *materialiter* –, comme si l'on pouvait parler d'un assassin *materialiter*).

Nous ne dirions pas non plus que la dissidence est « ordonnée infailliblement à la suppression de tout ce qui reste d'authentique chez elle » (p. 214). Car une Eglise dissidente représente un ensemble complexe où sont mêlés un principe de vérité et un principe d'erreur. C'est de celui-ci qu'il est juste de dire qu'il tend de soi à s'éloigner toujours davantage de la vérité révélée, à agrandir la déchirure, mais non pas de la dissidence comme telle, dans laquelle, en certains cas ou à certains moments, le principe de vérité pourra être particulièrement puissant et dynamique.

Si nous avons tenu à indiquer les raisons d'un malaise que nous avons éprouvé parfois à la lecture de cet ouvrage, c'est pour répondre à l'invitation qu'avec simplicité l'auteur nous adresse à la fin de sa préface. C'est aussi parce que nous pensons que les points que nous avons soulignés risquent de rendre le dialogue avec nos frères protestants plus difficile encore qu'il ne l'est. De cela nous voyons une preuve dans l'article que M. le professeur Leenhardt a consacré à ce livre dans *La Vie protestante* du 15 janvier 1960. Commentant un des textes cités plus haut, M. Leenhardt écrit : « Quoi qu'il

[1] Sur le « cas Mortara », voir *Nova et Vetera*, 1953, p. 69.

en pense, le protestant baptisé correctement est sujet de l'Eglise romaine : il est soumis aux obligations que l'Eglise impose à ses enfants. Notre protestant doit donc baptiser ses enfants et, comme le baptême fait de ses enfants, quoi qu'il en pense, des sujets de l'Eglise romaine, cette Eglise estime que les enfants de ce protestant doivent être éduqués dans la doctrine romaine. » Telle n'est pourtant pas la pensée de l'Eglise ni sans doute ce qu'a voulu dire M. l'abbé du Mont. Mais avouons que certaines formulations ne se prêtaient que trop aisément à une interprétation de ce genre.

En revanche, M. le professeur Leenhardt proteste à tort contre la notion de bonne foi utilisée par notre auteur et qui est d'ailleurs traditionnelle. Il est faux d'affirmer, comme le fait M. Leenhardt, que selon la doctrine catholique, « si on n'examine pas sérieusement les preuves de la vérité de l'Eglise romaine on n'est pas de bonne foi ; et moins encore si, les ayant examinées, on persiste dans l'erreur protestante. » On regrette qu'un théologien de cette qualité persiste dans une affirmation aussi injuste qu'erronée. La pensée de M. l'abbé du Mont est, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, parfaitement claire. Elle est diamétralement opposée à l'interprétation que M. Leenhardt donne de la doctrine catholique, et tout à fait conforme à la grande pensée de l'Eglise.

Fr. Jean de la Croix KAELIN, O. P.

Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs [1]

Ce n'est pas seulement l'importance culturelle et religieuse du sujet traité, mais celle aussi de la valeur des deux savants qui se sont partagé la tâche, qui nous entraîne à faire de ce précieux ouvrage une présentation étendue. Le R. P. F.-M. Bergounioux, des Frères Mineurs, Directeur du Laboratoire de Géologie de l'Institut catholique de Toulouse, étudie en 44 pages *La Religion des Préhistoriques*. Le R. P. Joseph Goetz, de la Compagnie de Jésus, professeur d'Ethnologie religieuse à l'Université grégorienne de Rome et au Scolasticat S. J., de Chantilly, présente ensuite *Les religions des Primitifs*. Les données de la Préhistoire de l'homme sont souvent éclaircies par celles que nous fournit l'Ethnologie.

I. DONNÉES DE LA PALÉONTOLOGIE

Les plus anciens hommes

Ils datent de quelques centaines de milliers d'années. Du point de vue de la paléontologie, ils sont représentés par le *Sinanthrope*, très voisin anatomiquement du fameux *Pithécanthrope*, p. 13. La caverne de Chou-Kou-Tien nous livre trois vestiges chez eux d'une activité humaine : 1° *le feu*. Le P. Goetz expliquera plus loin, pp. 100 et 109, que la possession et l'usage du feu, qui élève l'homme au-dessus de tous les autres vivants et semble le rapprocher des dieux (d'où le mythe de Prométhée), est la technique la plus essentielle à l'hominisation ; 2° *les outils :* plus de 2000 quartz taillés suivant une technique précise quoique rudimentaire ; 3° *seuls les crânes* humains, séparés du corps, et dont le trou occipital a parfois été élargi, sont recueillis dans la caverne ; or nous savons que, sous cette forme, le culte des crânes a persévéré dans certaines tribus anthropophages. Le P. Bergounioux revient

[1] Collection « Je sais – Je crois », Paris, Fayard, 1959, 124 pages.

à la fin de son étude à la caverne de Chou-Kou-Tien pour évoquer à nouveau ce culte des crânes et cet élargissement du trou occipital pratiqué en vue d'extraire le cerveau et probablement de s'en nourrir. Voici quelle sera sa conclusion :

> « Préhistoire, protohistoire, histoire. Inlassable, sur les chemins du temps, l'Humanité va, d'un pas inégal, trébuchant sur les obstacles, les yeux fixés sur un but qui restera longemps voilé dans les brumes d'un avenir insondable. Qui dira la souffrance de ce premier couple, créé dans son âme à l'image et à la ressemblance de Dieu et qui vient de perdre son Paradis, les yeux remplis de larmes de feu et de sang ? Qui pourra traduire ces premiers efforts de libération des terribles servitudes d'une nature qui, hier encore aimable servante, est devenue un implacable adversaire ? Notre ignorance est vraiment trop grande pour que nous puissions retracer même à grands traits les premiers chapitres de l'aventure. Mais notre certitude demeure : dès que nous pouvons le saisir, dans les premières manifestations de son psychisme, l'homme apparaît comme notre frère de misère, lié par mille servitudes matérielles, mais se posant, comme nous, les mêmes questions qui ne recevront leur réponse totale et définitive qu'au moment où Dieu, visiblement, visitera son peuple et où il se fera humblement l'un de nous...
>
> « Sans doute cette reconstitution (du culte des crânes à Chou-Kou-Tien) est-elle hasardeuse. Mais comment ne pas la tenter, quand après des dizaines de milliers d'années, la même scène se reproduira et que les crânes seront entourés de soins funéraires qui, eux, ne laissent aucun doute sur leur signification profonde. Croyance en l'immortalité de l'âme ? Si l'on veut, mais d'abord certitude que la mort ne termine pas toute l'aventure humaine, qu'un *double* invisible subsiste dans les mêmes lieux, avec les mêmes besoins, les mêmes passions : doux ou cruel, ami ou ennemi, bienfaiteur ou adversaire, et dont il importe de se faire un allié », pp. 40-41.

C'est ici qu'il faudrait risquer une question. Ces plus anciens hommes repérés par la *paléontologie*, sont-ils vraiment les premiers que nous puissions atteindre *par les moyens de la science*, ou se situent-ils déjà spirituellement sur les voies de la magie et de la décadence ? L'ethnologie ne pourrait-elle, par ses propres ressources, nous faire remonter ici plus haut que la paléontologie ? Elle insiste à bon droit sur le rapport des formes de civilisation et des formes de religion : non que la religion des primitifs dépende de la civilisation quant à son essence et à la manière d'un épiphénomène, ce qui serait la doctrine marxiste ; mais bien quant à ses manifestations : « Il est impossible, nous dira le P. Goetz, de comprendre et de reconstituer la pensée religieuse d'un peuple sans une définition préalable du complexe culturel (société de chasseurs, de pâtres, d'agriculteurs, etc.) auquel cette pensée est indissolublement rattachée », p. 52. Or, c'est dans les civilisations de chasseurs, en possession de procédés techniques et douées d'une organisation sociale poussée, que se rencontre le culte magique des crânes, pp. 49 et 87. Les civilisations de la cueillette, au contraire, qui s'en tiennent aux données élémentaires de la nature, sans intervention organisatrice, et qui

dès lors semblent antérieures chronologiquement, nous présentent des formes religieuses plus pures : leur monde spirituel, qui est celui du « théisme », ne paraît pas réductible à celui de la « cosmobiologie » et de ses aberrations, pp. 103 et 113. Nous reviendrons sur ce point ; mais sur le caractère récessif probable du Sinanthrope, il convient de citer ici-même une page suggestive d'un préhistorien paléontologiste, le P. Teilhard de Chardin :

> « Depuis la découverte du Sinanthrope en Chine, et celle des nouveaux spécimens de Pithécanthrope à Java, personne ne doute plus (comme on le faisait encore en 1920 !) que les Pithécanthropiens ne soient des Hominiens. Mais obscurément l'idée paraît encore traîner en Préhistoire qu'au groupe humain tout entier ils forment une sorte de racine principale dont tout le reste serait émergé...
>
> « Or, pour toutes sortes de raisons, ce n'est pas en ligne avec l'axe principal d'hominisation, mais en marge de celui-ci, qu'il convient de les placer, à titre, si l'on veut, de « para-Hominiens ». Et, en effet, comment réfléchir sérieusement à la composition morphologique du groupe, à sa répartition chronologique, et aussi à sa distribution géographique, sans y reconnaître les indices, ou mieux les traits, d'une petite unité zoologique complète, et quasi fermée sur soi ? Cette pluralité de formes voisines, accompagnée de leurs « géants »... Cette homogénéité anatomique, dans l'ensemble... Cette concentration en bordure orientale de l'Asie... Et enfin cette terminaison sur un type subrécent (*Homo Soloensis*), si parfaitement *inadaptif* qu'il est impossible d'y voir autre chose qu'une *extinction*. En vérité, tous ces indices, pris ensemble, ne définissent-ils pas clairement un feuillet autonome et isolé, formant une sorte de court rameau, sub-indépendant et marginal, en revêtement externe de la masse principale des Anthropoïdes hominisés ? » *L'Apparition de l'Homme*, Paris, Seuil, 1956, p. 204.

L'étape néandertalienne

Les derniers néandertaliens datent d'une dizaine de millénaires.

> « Nous savons maintenant que ce type représente comme une caricature d'une race polymorphe s'enracinant profondément dans le passé. Ses traits durcis, sclérosés, manifestent la sénescence non pas seulement d'un individu, mais de tout un groupe qui, à bout de course, va être relayé par ces hommes du Paléolithique supérieur, nos ancêtres directs », p. 16.

Le P. Bergounioux proteste ici contre la distinction courante entre *homo faber* et *homo sapiens* chez qui apparaît l'art :

> « Faire du feu, tailler des outils suivant des techniques précises, variées, successives, c'est faire œuvre d'homme d'Homo sapiens. L'invention qui préside à toutes les découvertes, même aux plus humbles d'apparence, est une qualité qui n'est pas l'apanage des animaux... Que l'homme ait tout d'abord eu à résoudre des problèmes d'ordre pratique, nul ne le nie, mais qu'il leur ait trouvé des réponses immédiates, qu'il ait pu apprécier leurs imperfections et qu'il les ait réparées, n'est pas davantage douteux. Qu'en même temps, il ait senti rôder autour de lui, puis pénétrer en lui douloureusement la sourde inquiétude née de la précarité de sa vie, qu'il se soit étonné devant la mort de ses semblables et qu'il l'ait redoutée pour lui-même, voilà qui parle hautement et indiscutablement en faveur de sa haute intellectualité, de son sens moral... A la vérité, l'homme est *un, faber* et *sapiens*, suivant les circonstances, mangé par les techniques comme de nos jours ou baigné dans une vue mystique du monde... », pp. 16-17.

Le P. Bergounioux considère l'étape néandertalienne comme très importante du point de vue religieux. Il hésitait à reconstituer les rites funéraires du Sinanthrope. Mais chez les néandertaliens, la sépulture en deux temps, qui permet de conserver les crânes, n'est plus douteuse. En outre, nous nous trouvons en présence d'inhumations intégrales, évidemment intentionnelles. « Entre le culte des têtes et les sépultures, il y a sûrement une très grande différence, le premier ayant vraisemblablement apparu avant les secondes », p. 21. On croit en outre avoir découvert des lieux sacrificiels, p. 22.

Rapprochons de ces données une page de Lecomte du Nouy dans l'*Avenir de l'esprit*, Gallimard, 1941, p. 188 :

> « Outre les outils, les traces de foyers, on trouve d'autres preuves de l'humanisation, preuves plus impressionnantes peut-être : les sépultures... Il ne s'agit plus là d'instinct. Il s'agit déjà de l'aurore de la pensée humaine qui se manifeste par une sorte de révolte contre la mort. Et la révolte contre la mort implique l'amour des disparus et l'espoir que leur disparition n'est pas définitive. Progressivement nous voyons ces « idées », les premières peut-être, se développer au fur et à mesure que se développent les sentiments artistiques. Les figures et les têtes des morts sont protégées contre l'écrasement, par des pierres plates arrangées en forme de dolmen. Puis les parures, les armes, la nourriture, les couleurs qui servent à s'orner le corps, accompagnent les sépultures. L'idée du définitif est insupportable. Le mort se réveillera, il aura faim, il aura besoin de se défendre, il aura le désir de se parer. »

L'épanouissement des races

On nous décrit l'apparition puis la signification de l'art préhistorique :

> « Chez nous c'est toujours dans des grottes, très souvent d'un accès difficile, qu'on trouve ces peintures... En même temps apparaissent les énigmatiques séries de mains humaines, plaquées en brun ou en noir sur les murs de beaucoup de grottes... Il faut avoir patiemment observé toutes ces merveilles, avoir été saisi par l'émotion profonde qui serre la gorge à Lascaux ou à Altamira pour en dégager le sens religieux. Il ne peut être question d'attribuer ces peintures ou ces sculptures au simple désir d'orner une habitation... Ces représentations font invinciblement penser à des scènes d'envoûtement magique ; chez les Pygmées, les Moïs, les Australiens actuels, le « double » de l'animal convoité est dessiné : cette effigie reçoit alors les mêmes blessures que celles qui doivent assurer la possession de ce gibier. Cette interprétation paraît la seule logique...
>
> « Il est certain que dans nos grottes eurent lieu des cérémonies d'initiation... Nous sommes là (à Niaux) en présence d'un cérémonial compliqué, d'une liturgie barbare, liés à un culte dont nous ignorons le dieu... Sans doute y avait-il aussi des sacrifices humains... Il n'y a pas jusqu'aux « mains » imprimées sur les parois ou cernées par un trait sombre qui n'aient un sens ; dans les civilisations rudimentaires actuelles, nombreuses sont les mutilations... », pp. 26-28.

La signification des rites de sépulture se précise :

> « Alors que dans les sépultures néandertaliennes, le seul souci paraît avoir été la conservation respectueuse du corps ou d'une de ses parties (crâne, mandibule),

il semble que les perspectives changent à la période suivante. Ce mort commence une existence d'outre-tombe durant laquelle il peut être redoutable pour les vivants. Il est donc nécessaire, non seulement de le nourrir (offrandes rituelles), mais encore de le maintenir sur place (foyer, lampe allumée) en le défendant du froid et de l'empêcher de nuire... », p. 33.

II. DONNÉES DE L'ETHNOLOGIE

Deux univers spirituels

Il est difficile en raison de son exceptionnelle richesse de présenter sans trop l'appauvrir l'étude sur *Les religions des primitifs* du P. Joseph Goetz.

Il commence par caractériser avec soin « ce pluralisme culturel qui est à la base de toute recherche ethnologique sérieuse », p. 49 :

> « On distinguera essentiellement : les Cueilleurs-chasseurs, les Chasseurs spécialisés, les Agriculteurs, les Pasteurs, et certaines subdivisions qui s'imposent surtout pour les Chasseurs et les Agriculteurs », p. 49. « Une culture n'est jamais une somme d'éléments, mais un phénomène d'intégration sélective et assimilatrice d'éléments communs. Cela révèle en chacune d'elles une tendance caractéristique (*pattern of culture*) qui est tellement essentielle à sa personnalité et à son existence qu'elle l'imprime à tout ce qu'elle accepte et possède », p. 117. « Il est impossible de comprendre et de reconstituer la pensée religieuse d'un peuple, sans une définition préalable du complexe culturel (société de chasseurs, de pâtres, d'agriculteurs, etc.) auquel cette pensée est indissolublement rattachée », p. 52.

La science comparée des religions ne peut plus se contenter, comme autrefois, d'énumérer les ressemblances pour conclure à l'identité de toutes les religions. Elle doit tâcher de définir au moins les éléments dont l'histoire montre les vicissitudes innombrables : totémisme, animisme, fétichisme, magie, rites, cultes, etc. ; puis, faute de rencontrer aucune religion typologiquement pure, chercher à repérer les courants qui s'amalgament et se modifient dans les divers syncrétismes ; enfin, discerner si possible les principes suprêmes qui polarisent ces efforts. Ils sont au nombre de deux, que l'auteur appelle à bon droit des « mondes ou univers spirituels » : le *Théisme* des Primitifs et la *Cosmobiologie* des civilisations agraires :

> « Tout tend à opposer *théisme* et *cosmobiologie*, leur conception de l'absolu, de la valeur, de la morale, mais aussi leur histoire. Ces deux courants évoluent en sens inverse et leur développement les *éloigne* l'un de l'autre. Pourtant ils devraient être *complémentaires*, puisque c'est à partir d'expériences intimes à propos de la *vie* que l'homme a connu *Dieu* et compris le sens de son existence dans le monde. Mais avec l'idée de création c'est sur la *transcendance* que se porte l'attention, tandis que la cosmobiologie fixe l'attention sur la structure du phénomène de la vie, son caractère cyclique, dans toutes ses manifestations *immanentes* au monde.

« L'histoire a ainsi posé dans ses formes extrêmes le problème de la vie : *elle a séparé, en les laissant se lier à des différences de culture, les deux aspects fondamentaux de la vie de l'esprit ;* elle a rendu la synthèse impossible, même en ce qui ne dépasse pas la portée de l'expérience humaine », p. 116.

On comprendra l'importance de ces dernières lignes.

Le Théisme des Primitifs

« L'un des problèmes les plus passionnants et les plus passionnés de l'ethnologie religieuse actuelle est celui du Dieu du Ciel. Les peuples qui autrefois passaient pour a-religieux sont précisément au centre de la discussion. Si on les a crus sans religion, c'est parce qu'ils ne connaissent pratiquement pas d'autre divinité que le Dieu du Ciel qui n'a pas de culte *organisé :* mais il est l'objet d'un culte *spontané* souvent intense. Dans certains groupes il est le sujet d'une abondante mythologie de la création, qu'on n'a pas su reconnaître comme telle parce qu'elle utilise d'autres symboles et d'autres anthropomorphismes que ceux auxquels nous sommes habitués », p. 53.

« Voici *l'expérience de base d'où jaillit l'idée de Dieu :* l'homme est usufruitier de la création, mais c'est un autre qui est le Propriétaire. Et il manifeste ce droit dans l'exercice même de la chasse quand dans la conscience quelque chose me dit : assez pour aujourd'hui, pas de gaspillage, tu mériterais un châtiment. On comprend dès lors qu'une bonne partie des groupes théistes n'ait *pas de mythes de création :* la conscience de la bonté tempérée de fermeté est si forte, justement chez eux, que c'est parmi eux que le nom de Père, qui ne signifie pas autre chose, est le plus constant. L'image du Père, *Paterfamilias*, l'emporte sur l'idée de Créateur », p. 70.

Les *mythes de création* ne sont qu'une réflexion secondaire sur cette expérience première. Le Propriétaire de toutes choses n'en peut être que le Fabricateur. On voit surgir dans ces mythes l'idée même de la création *ex nihilo :* Dieu a créé par la seule pensée et la seule volonté : « rien qu'en fumant sa pipe », p. 71. Ou encore ce texte des Wiyot (Californie Nord) :

« Il créa les choses en joignant les mains et en les écartant de nouveau. Il ne se servit ni de sable ni de terre ni de bâtons pour faire les hommes. Il pensa seulement et ils existèrent. Il fait tout en souhaitant que cela soit. Il ne travaille pas avec les mains. Tout ce qu'il pense existe », p. 56.

L'auteur critique ici G. van der Leeuw, qui certes a eu le mérite et le courage de montrer que le psychisme des Primitifs n'est pas aussi pauvre qu'on veut nous le faire croire, mais qui est resté en deçà des faits, plus attaché à l'orthodoxie de la « mentalité primitive » que Lévy-Bruhl lui-même, pp. 73 et 112. Pareillement, Heiler a le mérite de souligner l'importance

de la *prière spontanée* chez les Primitifs, mais a le tort de la réduire à la prière *intéressée*. On cite ici une admirable prière de *pur abandon* des Galla composée après une guerre qui avait été une véritable catastrophe nationale. En voici quelques versets :

« O Dieu de la terre, mon Seigneur, tu es au-dessus de moi, je suis sous toi...

« Moi, lorsque je vois un ou deux hommes, les voyant avec les yeux je les connais. Toi, bien que tu ne voies pas avec des yeux, tu vois en toi-même.

« Un homme méchant a chassé tous les hommes de leur maison, il a dispersé les enfants et la mère comme des poules. L'ennemi méchant a arraché les enfants de la main de la mère et les a tués. Tout cela tu l'as permis. Pourquoi as-tu fait cela ? Tu le sais.

« Tu as fait pousser les céréales, tu les as fait voir à nos yeux ; l'affamé en les voyant était consolé.

« Quand le blé était en fleurs tu as envoyé les sauterelles et les insectes, les sauterelles et les pigeons. Tout cela est venu de ta main, c'est toi qui l'as fait. Pourquoi l'as-tu fait ? Tu le sais.

« Mon Seigneur, épargne les hommes qui te prient. Comme le propriétaire du grain lie celui qui vole le grain, ainsi lie-nous, mon Seigneur. Si tu as lié celui que tu aimes, tu délies celui que tu aimes. Ainsi tu m'aimes, délie-moi qui te supplie de cœur.

« Si je ne crie pas vers Toi de cœur, tu ne m'écoutes pas. Si je crie de cœur, tu le sais, tu m'écoutes... », p. 108.

La cosmobiologie des civilisations agraires

Mircea Eliade appelle *cosmobiologique* « la solidarité qui existe entre le tellurique d'un côté, le végétal, l'animal, l'humain de l'autre, due à la *vie* qui est la même partout. Leur unité est d'ordre biologique. Et lorsque l'un quelconque des modes de cette vie est souillé ou stérilisé par un crime contre la vie, tous ses autres modes sont atteints, en vertu de leur solidarité organique » : cf. par exemple le prologue d'*Oedipe-Roi* (*Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 223). Mais en opposant la *cosmobiologie* au *théisme*, comme un autre principe spirituel, un régime rival d'organisation de la vie religieuse, le P. Goetz donne à ce mot une portée à la fois plus ample et plus précise et consacre son droit de cité en ethnologie religieuse.

Il nous rend d'abord attentifs à un *fait* – ce n'est certes pas une *nécessité* – riche d'enseignement :

« Considéré en lui-même et sans ce qui le corrige dans la plupart des cultures agraires, l'*animisme* (c'est-à-dire la fusion du naturisme et du mânisme), du seul point de vue culturel et psychologique, *est une véritable catastrophe spirituelle, alors que son développement est lié à la découverte la plus décisive pour le progrès de la civilisation* », celle de la vie sédentaire, p. 86.

Et il continue :

« Malgré son pullulement et sa truculence, l'*animisme* n'exprime pas toute la religion agraire, loin de là. On le trouve partout où il y a culture agraire. Mais

> ces cultures gardent aussi en réserve le concept du dieu céleste... *Plus caractéristiques des cultures agraires sont en fait d'autres conceptions qui leur sont propres.* L'homme y manifeste une tout autre attitude spirituelle qui est l'expression parfaite de sa position dans la nature, conséquence de son genre de vie. Si la vie quotidienne y est dominée par l'animisme, qui n'est pas une religion, *les grandes cérémonies périodiques, où s'exprime un sens de l'unité à dimension cosmique, se rapprochent nettement de la religion.* Cet univers spirituel a été désigné par le nom de « *cosmobiologie* », et avec elle nous touchons un courant religieux aussi important pour l'humanité que le fut pour la civilisation la découverte de la culture des plantes : *c'est le pendant et le complément du théisme* », pp. 87-88.

Une fois l'attention éveillée par la vie agraire, tout ce qui détermine l'existence humaine apparaît comme un grand système solidaire dont la structure commune s'exprime en cycles biologiques. Tout l'univers est ainsi vu sous l'angle biologique, y compris les entités invisibles incluses en cet univers. C'est cette vision biologique unitaire de l'univers que désigne le terme cosmobiologie, p. 89. L'homme a saisi vraiment ce qui constituait l'essentiel de sa propre situation dans le monde lorsqu'il en a perçu des parallèles dans la nature : alors sa situation n'est plus un accident isolé, mais la vérification d'un destin universel, p. 91. Cette attitude de totale soumission aux lois de l'être telles qu'il les perçoit peut être appelée religieuse. Elle se distingue de l'attitude théiste par sa conception même de l'absolu, mais aussi par l'intensité psychologique de cette adhésion, p. 93.

> « Les mystères ne sont pas une religion en ce sens qu'ils ne constituent pas un culte. Il n'y a pas d'entité spirituelle honorée par un rite... Ce que le *rite* reproduit ou exprime ce n'est pas la présence d'une entité transcendante personnelle, mais cette situation ou structure que le *mythe* exprime de son côté. Ce qui est célébré c'est l'événement qui lui-même n'était que la première manifestation (*archè*) de cette structure de l'être, de la vie. Toute action actuelle n'est que la manifestation dans le temps et dans l'individu de cette même structure de l'existence qui transcende le temps et l'individu (*type*). C'est de cela que le rite comme le mythe fait prendre conscience, intellectuellement, émotivement, activement. Du même coup la situation actuelle est rattachée à un niveau supérieur au temps et à l'espace : elle participe à un archétype, à l'absolu, c'est-à-dire à la valeur », p. 93.

En elles-mêmes, les célébrations mystériques sont une harmonieuse et efficace insertion de l'homme dans son milieu naturel total. Mais on soupçonne leurs inconvénients dès qu'elles tomberont au sein de civilisations qui ne vivent plus directement l'expérience agraire, et dégénéreront en magie, p. 94.

Les mythes dans lesquels s'exprime la *cosmobiologie* sont naturistes. Le Primitif participe à la force vitale universelle. Il ne confond pas l'homme et l'animal, mais souligne les ressemblances de comportement. Dans la *mentalité théiste*, au contraire, les expériences de base révèlent des relations d'allure personnelle avec un Autre qu'on n'arrive à désigner qu'en faisant état

de relations humaines semblables et différentes à la fois. Le centre de référence par rapport auquel l'homme se situe est un Quelqu'un indépendant de tout objet matériel et du monde visible, situé au-delà, non dans l'espace et le temps. Ainsi l'expérience mythique peut être soit biologique soit éthique. Dans le premier cas le centre, la source de vie, est *immanent* au monde et transcendant seulement à l'individu ; dans le second cas, il est *transcendant* à la fois à l'individu et au monde, pp. 103-104.

L'auteur signale ici une erreur fatale et souvent commise : celle des philosophies qui se scandalisent des mythes et des rites des Primitifs :

> « L'homme s'aperçoit qu'il vaut mieux que ses dieux. Mais on oublie que ces dieux ne sont pas primitifs ; les projeter dans la primitivité c'est une erreur de perspective en contradiction avec l'histoire réelle. Le *polythéisme* est déjà un syncrétisme qui fausse le sens des mythes. Les mythes de la cosmobiologie primitive, et les rites qui les représentent, ne racontent pas l'histoire de dieux. Leurs héros n'existent pas en dehors du mythe et ne sont pas objet de culte. Les mythes ne s'intéressent qu'à l'action qui exprimait seulement la structure de la vie dans l'ensemble du cosmos... Le polythéisme a identifié ses dieux avec les personnages des mythes... Le résultat est désastreux... Les Grecs, en jugeant leurs dieux, ignoraient les vicissitudes historiques dont ils étaient issus. Ils ont condamné leurs ancêtres sans les comprendre. Cependant Aristote dans une de ses meilleures pages (dont certains historiens lui refusent d'ailleurs la paternité) approuve les créateurs des mythes et condamne seulement *ce qui y a été plus tard ajouté*. En leur contexte originel les mythes étaient une vue sur la nature, une leçon sur le sens de notre expérience, non pas des modèles de conduite personnelle. On devait y conformer sa conduite, ce qui est un principe de morale, non les copier dans sa conduite, ce que le Primitif regarderait comme immoral », pp. 115-116.

III. RÉFLÉXIONS

Quelques réflexions d'ordre théologique

1. On pourrait distinguer plusieurs manières d'opposer le théisme et la cosmobiologie. Si on lie le théisme avec les civilisations de la cueillette, et la cosmobiologie avec les civilisations agraires, on obtiendra deux types caractérisés de formations ethnico-religieuses, dont les influences pourront sans doute interférer, mais qui resteront nettement distincts.

Mais si l'on appelle théisme la reconnaissance effective de la transcendance, et cosmobiologie la reconnaissance effective de l'ordre universel, ces deux caractères, l'auteur l'a bien noté (voir plus haut, p. 127), au lieu de s'opposer, deviennent complémentaires et semblent même s'appeler mutuellement (cf. la prière des Galla, citée plus haut, p. 129). L'opposition, le conflit, n'apparaîtra que si la cosmobiologie oublie de référer le monde à son Auteur. Cette aberration s'est produite en fait, elle n'était point fatale.

2. On pourrait reconnaître – nous l'avions essayé voici bien des années dans la *Vie intellectuelle* – des principes spirituels très puissants, capables de grouper et de régir des ensembles de civilisations et de cultures, et de constituer ainsi ce qu'on pourrait appeler des mondes. Selon que ces principes sont salutaires ou néfastes, il y aura des mondes de lumière ou des mondes de ténèbres. On dira par exemple que les ensembles culturels régis par le principe théiste forment un monde de lumière ; et que les ensembles culturels régis par le principe d'une cosmobiologie oublieuse de la transcendance divine, forment un monde de ténèbres. Cela ne veut dire ni que tous les hommes d'un monde de lumière soient sauvés, ni que tous les hommes d'un monde de ténèbres soient damnés. Nous savons que « Dieu notre Sauveur veut que tous les hommes viennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 3-4) ; que le Dieu transcendant, reconnu ou non par les ensembles culturels, engage un dialogue mystérieux avec chaque âme d'homme, si invinciblement égarée qu'elle puisse être par les héritages de l'animisme ou de la magie ou par des pratiques collectives comme celle qu'on croit retrouver à Chou-Kou-Tien, et qu'elle sera jugée décisivement, non point sur le lot d'erreurs que lui aura transmis son milieu social, mais sur la réponse personnelle qu'elle aura faite, dans le secret, à ces avances miséricordieuses du Dieu d'Amour. Les mondes de lumière et les mondes de ténèbres sont comme des réseaux, des filets bienfaisants ou maléfiques jetés sur les peuples, mais chaque personne humaine peut échapper à leur emprise et passer à travers les mailles, pour son dam ou pour sa délivrance. La réalité de ce dialogue intérieur semble plus discernable, il est vrai, dans les civilisations de la cueillette, où la personne est plus indépendante ; elle est moins facilement repérable, ou même entièrement voilée, mais nullement éliminée, dans les civilisations communautaires fortement organisées.

Deux suggestions

1. On peut définir la magie *comme rite*. Il faudra dire alors qu'elle s'oppose à la religion. Il y a entre elles, écrivait le P. Lagrange, une différence fondamentale : la magie prétend *contraindre* les esprits, la religion les *implore ;* la magie a une petite idée des forces surnaturelles, la religion a du divin une grande idée. « Or qui oserait affirmer que l'homme a commencé par avoir une petite idée des forces surnaturelles ?... qu'il a eu recours à la recette magique avant d'épancher son cœur dans la prière ? Il est certain en tout cas que nulle part une grande religion n'a évolué de la magie, tandis que les

exemples ne sont pas rares de superstitions grossières, plus ou moins entachées de magie, qui se sont étendues, plantes parasites, sur les religions les plus spirituelles, comme le christianisme lui-même » (*Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, Gabalda, 1905, p. 14).

Dans le même sens, le P. Goetz écrit ici :

> « La magie prétend créer ou modifier par sa science et sa volonté une situation, en attribuant aux rites une efficacité automatique », p. 93. « Un rite magique, quelle que soit son origine, est celui qui se pratique actuellement sans autre souci que celui de son efficacité supposée. L'automatisme rituel, sans considération de la liberté des personnes, divines ou humaines, indifférent aux proportions entre cause et effet comme à la valeur morale du sujet ou de l'acte, voilà la magie », p. 105. « La magie, de fait, se mêle à tout, mais elle n'est jamais tout », p. 112.

Mais on peut aussi définir la magie *comme mentalité*, disons *comme climat spirituel*. Le P. Goetz, pensons-nous, accepterait sans difficulté cette distinction ; nous aimerions la rencontrer expressément sous sa plume. Il a décrit, en parlant de la cosmobiologie et de ses mythes, l'état d'esprit des primitifs, pp. 94, 97, etc. « Ce qui distingue la mentalité primitive, c'est que même là où il y a une conception du monde, ce n'est pas elle qui importe pour le Primitif mais son être-dans-le-monde. Il ne veut pas concevoir le monde comme totalement posé en dehors de son moi ni son moi en dehors du monde », p. 113. Nous pensons que ces notes, très justes, et tout l'ensemble d'une étude consacrée aux Primitifs, recevraient le plus vif éclairage à tenir compte de l'étude : *Signe et Symbole* (1. *La théorie du signe ;* 2. *Le signe magique et le régime nocturne de l'esprit ;* 3. *Destinée de la pensée magique*) de Jacques Maritain, dans *Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle*, nouvelle édit., Paris, Alsatia, 1956, chapitre II, aux conclusions de laquelle s'était rallié Lévy-Bruhl. L'ouvrage *Pour une Philosophie de l'Histoire*, du même auteur, Paris, Seuil, 1959, p. 106, développe quelques conséquences de la prise de conscience de cette « loi du passage du *régime ou état magique* au *régime ou état logique* dans l'histoire de la culture humaine ».

2. Un second point concerne la conclusion de l'auteur. Il commence par constater un fait significatif :

> « Nulle part, même dans les chamanismes d'Asie centrale, on ne trouve une véritable synthèse entre le monothéisme et la cosmobiologie, ce qui est pourtant le problème central de l'histoire des religions... Toujours, ou le Dieu transcendant est lui-même soumis aux conditions biologiques matérielles de l'existence, ou c'est la vie elle-même qui est divinisée comme éternellement cyclique et créatrice : Dieu et l'univers se confondent en une *unité moniste* qui sacrifie soit la réalité de *Dieu* en dehors du monde soit la réalité du *monde* en dehors de Dieu. Or ce sont là les plus hautes synthèses auxquelles on ait abouti hors du milieu judéo-chrétien », p. 118.

A ces essais, l'auteur, peut-être trop rapidement, oppose le mystère chrétien de l'Incarnation : « Ce n'est pas d'abord dans la doctrine mais immédiatement et totalement dans la vie du Christ que s'harmonisent théisme parfait et cosmobiologie fondée, Dieu et homme indissolublement unis », p. 119. Et ici nous demanderons si le double mystère de la *transcendance* de Dieu et de son *immanence* au monde par la présence d'immensité, normalement présupposées au mystère de l'union hypostatique, ne devait pas être reconnu déjà dès l'Ancien Testament (le Coran qui en dépend nous rappelle que Dieu est plus près de l'homme que sa veine jugulaire) ? Sans doute la doctrine de Jésus a jeté sur ces vérités prérequises une lumière éblouissante : « Deux passereaux ne se vendent-ils pas un as ? Et cependant il n'en tombe pas un à terre sans la volonté de votre Père » (Mt., x, 29). Mais la venue du Verbe dans le monde n'avait-elle pas d'abord pour but principal de nous révéler d'autres vérités, d'autres doctrines, celles des mystères cachés dans le sein de la transcendance de la vie divine, et celle de degrés de son immanence plus inouïs et plus bouleversants encore que le fait de la présence d'immensité ? Un mot aurait suffi pour rappeler que le Christ, par sa vie et sa doctrine (*coepit Jesus facere et docere*), a non seulement accompli, mais encore dépassé inimaginablement, le pressentiment d'un « théisme parfait » et d'une « cosmobiologie fondée ».

CHARLES JOURNET

Quand le Seigneur reviendra-t-il ?

« *Hommes de Galilée, pourquoi restez-vous ainsi à regarder le ciel? Celui qui vous a été enlevé, ce même Jésus, viendra comme cela, de la même manière dont vous l'avez vu partir vers le ciel* » (Act. I, 11).

Dociles à la voix des anges, Apôtres et disciples ont cessé de regarder le ciel. Ils ont quitté le mont des Oliviers pour retourner au Cénacle, se plonger tous ensemble dans la prière, combler le vide du Collège apostolique, attendre la venue de l'Esprit saint qui va bientôt les lancer sur tous les chemins du monde, à la conquête des âmes. Et cependant, à travers vingt siècles de travail, de vicissitudes sans nombre et de luttes souvent terribles, l'Eglise militante garde encore la nostalgie de ces derniers instants passés au mont des Oliviers, avec le Maître qui va partir... L'espérance de son retour rayonne avec plus ou moins d'éclat dans tout le Nouveau Testament et toute la Tradition.

Cette espérance a fortifié les saints dans leurs combats. Sa réalisation présente deux étapes : l'attribution de « la couronne de justice » à chacun de ses élus pris individuellement (cf. Philip., I, 21-24 ; II Tim., IV, 6-8), et le retour solennel du Fils de l'homme venant juger les nations et rendre à chacun selon ses œuvres. Ce retour solennel sera le triomphe du Christ manifesté à tous. Alors Dieu sera *tout en tous* (I Cor., XV, 28). Alors *s'accomplira la parole de l'Ecriture : La mort a été engloutie dans la victoire.* Satisfaction totale et surabondante sera donnée à cette exigence de justice qui tourmente toute âme droite et que la vie présente ne cesse de bafouer cruellement.

*

Dis-nous quand cela aura lieu et quel sera le signe que tout cela va s'accomplir (Marc, XIII, 4). Cette question des Apôtres avant la Passion a préoccupé bien des âmes à toutes les époques de l'histoire de l'Eglise. Les Thessaloniciens à qui écrivait saint Paul croyaient imminent le Jour du Seigneur (II Thess., II, 2). Toutes les grandes catastrophes suscitent l'interrogation : « Ce monde est-il près de sa fin ? » En ces années où le genre humain traverse une crise sans précédent, où le mot d'*angoisse* connaît une fortune significative, la question des premiers disciples peut parfois nous revenir à l'esprit : « Quand le Seigneur reviendra-t-il ? »

Mais avons-nous bien le droit de poser une telle question ?

Il ne vous appartient pas de connaître les temps et moments que le Père a fixés de sa seule autorité (Act., I, 7). Ces paroles de Jésus réprimaient la curiosité des Apôtres concernant la restauration de la royauté en Israël ; mais elles avaient une portée plus large : elles décourageaient à l'avance tout désir de dater dans l'avenir l'avènement du Royaume de Dieu. Au sujet du suprême avènement les expressions du Maître sont encore plus fortes : *Quant à la date de ce jour, ou à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père* (Marc, XIII, 32). Que signifie cette « ignorance » du Fils relativement à la date du jugement dernier ? – Bien entendu, comme Dieu, le Fils, égal et consubstantiel au Père, connaît tout ce que connaît le Père, et il peut lui dire : *Tout ce qui est à moi est à toi et ce qui est à toi est à moi* (Jean, XVII, 10). En tant qu'homme, Jésus, dans la vision béatifique, connaissait toute l'humanité ; bon berger, il connaissait ses brebis (Jean, X, 14) et pouvait les appeler chacune par son nom (*kat'onoma* Jean, X, 3). Son regard s'étendait jusqu'au dernier de ces humains qu'il était venu racheter. Mais il n'avait pas reçu mission de révéler aux hommes la durée de cette ère messianique qu'il inaugurait, ni par conséquent la date de son second Avènement. En tant que Révélateur et Docteur, il ignorait cette date, comme, par exemple, un homme peut ignorer en tant que père de famille ce qu'il connaît en tant que magistrat, et réciproquement. N'oublions pas non plus les outrances familières au langage sémitique, qui souvent omet des explicitations et des distinctions que nous nous croirions obligés de formuler : de ce fait nous pourrions trouver de nombreux exemples dans l'Ecriture en général et les Evangiles en particulier (Sermon sur la Montagne, et aussi Luc, XIV, 26, etc.).

Donc, la date de la *parousie* – ou retour en gloire du Seigneur – est imprévisible. La fin du monde surviendra à l'improviste, comme le déluge (Mat., XXIV, 37-39 ; Luc, XXI, 34-35). Le jour du Seigneur arrivera comme un voleur dans la nuit (Mat., XXIV, 43 ; Thess., V, 2-3). Dans ces conditions, quel intérêt peut offrir l'étude des signes avant-coureurs de la parousie à travers l'histoire ? On l'a dit, ni le rythme, ni l'étendue de l'histoire ne seront – la Révélation l'affirme – jamais connaissables.

Si estimable que soit son auteur, cette dernière phrase n'engage que celui-ci : elle n'est point une déclaration du Magistère, et nous pensons avoir de bonnes raisons pour la juger excessive. Si nous considérons l'ensemble des textes néo-testamentaires qui traitent de la parousie (discours eschatologiques des Synoptiques, Epîtres aux Thessaloniciens, aux Corinthiens, seconde Epître de saint Pierre, Apocalypse), il ne semble pas que le Seigneur impose un agnosticisme aussi absolu au sujet des signes de son Avènement.

*

Tout d'abord, en aucun des trois Evangiles synoptiques, Jésus n'oppose à l'interrogation de ses disciples une fin de non-recevoir. A la question :

Quel sera le signe de ton avènement et de la fin du monde? (Mt., XXIV, 3), il répond par l'énumération de toute une série d'événements qui se dérouleront : apparition de faux prophètes, guerres et séditions, tremblements de terre, pestes et famines, persécutions, prédication de l'Evangile dans le monde entier, ruine de Jérusalem, la Ville sainte foulée aux pieds par les Gentils *jusqu'à ce que soient remplis les temps des Gentils* (Luc, XXI, 24) ; et finalement, le grand dénouement, annoncé par toute sorte de signes et de catastrophes cosmiques.

Deux grandes *fins* sont ici en perspectives : la fin du temple de Jérualem – la dernière des catastrophes pour tout Juif – et la fin du monde – le dénouement ultime de toute l'histoire humaine. Il n'est pas facile de distinguer, dans les textes évangéliques, ce qui se rapporte à l'un et à l'autre de ces dénouements. Entre les deux d'ailleurs existe une analogie profonde : la ruine du Temple apparaît comme une préfiguration de l'ultime catastrophe cosmique.

Sans indiquer de date précise, Jésus a révélé un certain nombre de signes avant-coureurs de la destruction du Temple. Devons-nous penser qu'il n'en ait désigné aucun de l'ultime consommation ? *Lorsque cela commencera d'arriver, redressez-vous et relevez la tête, car votre délivrance est proche... Voyez le figuier et les autres arbres. Dès qu'ils bourgeonnent, vous vous rendez compte, en les regardant, que désormais l'été est proche. De même, vous aussi, lorsque vous verrez cela arriver, rendez-vous compte que le Royaume de Dieu est proche* (Luc, XXI, 28-31). L'Evangéliste, qui écrivait avant le grand désastre de l'an 70, rapporte, aussitôt après les paroles du Seigneur que nous venons de citer, cette affirmation : *En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé* (Luc, XXI, 32).

De fait, la génération contemporaine du Sauveur fut témoin de l'apparition de faux prophètes, de pestes, guerres et famines, de la prédication de l'Evangile dans tout l'empire romain et au-delà, de persécutions cruelles, et finalement de la destruction du temple de Jérusalem par l'armée de Titus. Cette catastrophe était vraiment « jugement de Dieu » selon le style biblique; et par ailleurs, la diffusion mondiale de l'Evangile constituait bien un avènement du Royaume de Dieu.

Toutefois, l'horizon des prophéties évangéliques dépasse bien le cadre des faits qui se déroulèrent entre l'Ascension de Jésus et la destruction du Temple. L'Evangile de saint Luc contient une phrase mystérieuse et singulièrement suggestive : *Jérusalem demeurera foulée aux pieds par les Gentils, jusqu'à ce que soient remplis les temps des Gentils* (Luc, XXI, 24). Cette phrase donne à entendre qu'entre la destruction du Temple et la consommation finale s'écoulera une période indéfinie... Que signifient au juste ces « temps des Gentils » ou « des Nations », des non-Juifs (qui d'ailleurs, dans la perspective de la Nouvelle Alliance, ne sont pas nécessairement « des païens ») ? – Sans tomber dans un excès « concordiste », il est permis, nous semble-t-il, de noter qu'à notre époque où l'Etat d'Israël s'est politiquement restauré, donnant l'exemple d'un extraordinaire effort d'organisation, de technique et de culture, la plus grande partie de la Jérusalem

historique – y compris l'emplacement du Temple – demeure encore au pouvoir des « Gentils ».

*

Guerres, séditions, famines, épidémies, séismes, persécutions..., bien des événements de ces diverses catégories jalonnent toute l'histoire. Notons toutefois le caractère particulièrement troublé du monde méditerranéen au temps de Néron et au cours des années qui suivirent la mort de Néron, surtout en Judée. Mais les saintes Ecritures indiquent trois grands faits, bien déterminés encore que singulièrement mystérieux quant au mode de réalisation et qui précéderont l'ultime dénouement et le grand Avènement.

D'après saint Jean (x, 16 : *un seul troupeau, un seul pasteur*), il semble bien que le grand rêve œcuménique se réalisera un jour, et que tous ceux qui se réclament du Christ se retrouveront dans l'unité de l'Eglise.

Un autre fait extrêmement important, ce sera l'entrée générale d'Israël dans le Royaume messianique, qui est l'Eglise de Jésus-Christ. Plusieurs textes de l'Ecriture font allusion à cet événement, en particulier l'Epître de saint Paul aux Romains (Rom., xi, 25-36). Les paroles de Jésus citées par saint Matthieu : *Eh bien! votre demeure va vous être laissée déserte. Je vous le dis, en effet, désormais vous ne me verrez plus, jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur*, renferment une double prophétie : celle de la désolation de la nation juive, et celle de sa future conversion au vrai Messie, après un espace de temps indéterminé (Mt., xxiii, 38-39).

Le troisième fait sera *l'apostasie* prédite par la seconde Epître aux Thessaloniciens (Thess., ii, 3-10). Après la prédication de l'Evangile dans le monde entier, après l'affermissement de ce royaume de Dieu sur la terre qu'est en quelque manière l'Eglise visible (cf. *l'Apocalypse de saint Jean*, par le P. Féret, commentaire du chap. xx, pp. 297-306), *Satan, relâché de sa prison, s'en ira séduire les nations des quatre coins de la terre...* (Apoc., xx, 7-8). Le *fils de la perdition* se révélera (II Thess., ii). Par ses prodiges, il séduira les foules. Il prétendra remplacer Dieu. Traquée dans ses derniers retranchements, l'Eglise du Christ sera finalement sauvée par l'intervention divine (II Thess., ii ; Apoc., xx, 8-9). Alors se réalisera le second Avènement du Fils de l'homme. Tous les morts ressusciteront. Chacun recevra son juste salaire. Il y aura de nouveaux cieux et une terre nouvelle.

*

Telles sont les perspectives d'avenir que nous ouvre le Nouveau Testament, en particulier l'Apocalypse. Il s'agit bien ici d'une *vision chrétienne de l'histoire*. Grâce à elle, nous savons où nous allons. Nous savons où va l'Eglise, où va l'humanité.

Mais comment concilier ces affirmations avec les déclarations si nettes de Jésus, citées au début de cette étude, et relatives à l'imprévisibilité du Jour suprême ?

Il faut situer ces déclarations dans leur contexte, et ne pas les considérer de manière trop exclusive. Oui, les Apôtres ont ignoré et nous aussi nous ignorons la date et l'heure du second Avènement. Jusqu'à l'instant final, elles demeureront sans doute incertaines. Mais est-il interdit de penser qu'à l'approche du grand dénouement les âmes restées fidèles pourront prévoir – comme Noé avant le déluge, comme Lot avant la destruction de Sodome – le prochain Jugement de Dieu ?... Pour tous les hommes ce Jugement sera une surprise, mais *pas au même degré* pour tous.

Telle est du moins l'opinion de saint Thomas, fondée sur saint Augustin (S. Theol., Suppl., q. 73 (ou 75), art. 1, ad lum). Elle a l'avantage de concilier les paroles du Seigneur sur l'imprévisibilité du jour du Jugement, et l'énumération faite par Jésus des signes avant-coureurs qui inviteront les disciples fidèles à « lever la tête » (Mt., XXIV, 32-33 ; Mc, XIII, 28-29 ; Lc, XXI, 29-31). Il s'agit ici des signes précurseurs du jugement de Dieu sur Jérusalem et de cet avènement du Seigneur qui a consisté dans le triomphe de la prédication évangélique. Mais ces paroles du Seigneur ont une portée beaucoup plus vaste. En présence des grands événements historiques, tout chrétien est invité à « lever la tête », car à travers l'histoire le jugement de Dieu et le règne de Dieu ne cessent de se réaliser. Pour chaque âme aussi, tout événement est un signe de l'approche du Maître...

En ce sens, il est permis de dire : La fin du monde est, en quelque manière, déjà pour aujourd'hui. Et cependant, de même que jadis, à des dates déterminées, ont eu lieu ces grands événements qui ont été la création de l'humanité, la chute originelle, l'Incarnation du Fils de Dieu, le drame rédempteur... de même aussi nous savons bien qu'un jour se réalisera la promesse des anges, au mont des Oliviers : ... *Ce même Jésus viendra...* » (Act., I, 11).

*

Penser à ce jour mystérieux, essayer d'en discerner les approches dans la suite des événements historiques, est-ce une vaine curiosité ? – Bien au contraire, la perspective du retour du Maître et de son triomphe universel et visible, est pour l'âme fidèle un puissant réconfort et un précieux stimulant... *Le voici qui vient, escorté des nuées ; chacun le verra, même ceux qui l'ont transpercé* (Apoc., I, 7) ... *Oh oui, viens, Seigneur Jésus !* (Apoc., XXII, 20). Quel vrai chrétien pourrait lire ces paroles sans un cœur plein d'espérance ?

Notre Eglise d'ici-bas est militante et voyageuse. Eglise militante, peut-elle ne pas songer à la victoire, ne pas prêter attention aux signes qui la font entrevoir ? Eglise voyageuse, peut-elle ne pas aspirer au terme de sa dure pérégrination ?

Il est bon de songer au Jour du Seigneur... Cependant, et d'une manière particulière en un tel sujet, nous n'avons jamais le droit d'oublier les exigences de la prudence surnaturelle.

Par sa nature même, c'est trop évident, ce sujet offre un puissant attrait à l'imagination, et point n'est besoin d'être grand psychologue pour savoir que plus l'imagination se trouve sollicitée, plus le contrôle de la raison doit se faire rigoureusement objectif. Bien entendu, il s'agit ici d'une raison baptisée, éclairée par la foi et par la saine théologie. Au reste, depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours, la longue histoire des rêveries eschatologiques – souvent hérétiques – est là pour nous rappeler, au besoin, à la prudence.

Ici comme en toute matière d'ordre religieux, la toute première condition qui s'impose, est évidemment la soumission au Magistère du Christ lui-même s'exprimant par cette Eglise à laquelle il a promis son assistance jusqu'à la fin des siècles (Mt., XXVIII, 20), et en particulier par la bouche du successeur de cet Apôtre Pierre, constitué par Jésus comme assise permanente de son Eglise (Mt., XVI, 18-19).

Pour bien profiter des richesses de la sainte Ecriture, il sera nécessaire, suivant les recommandations des Encycliques pontificales, spécialement *Divino afflante Spiritu*, de ne point négliger les saines méthodes exégétiques, de tenir compte des circonstances de temps et lieux et de la relativité qu'elles entraînent, de savoir discerner les différents procédés littéraires et doser la valeur d'exactitude objective qu'ils comportent. Il faut, en un mot, nous mettre à l'école des exégètes sûrs et qualifiés...

Ils nous enseigneront qu'en général il ne convient pas de chercher la précision chronologique dans le déroulement des faits prophétisés. Déjà, saint Pierre en avertissait ses lecteurs : *Devant le Seigneur, un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour* (II Ep. de Pierre, III, 8). Le fait que deux événements sont prédits immédiatement l'un après l'autre ne signifie nullement qu'ils se suivront sans intervalle. Peut-être arriveront-ils simultanément. Peut-être se succéderont-ils de manière immédiate ou presque immédiate. Peut-être de longs siècles les sépareront-ils... Parfois le prophète donne des précisions chronologiques : tel fut le cas du Christ prédisant le triple reniement de Pierre. Mais il s'agit là de cas plutôt exceptionnels : en général la prophétie ne comporte pas de telles précisions.

On voit par là ce qu'il faut penser des calculs auxquels on s'est livré pour déterminer la date de l'apparition de l'Antéchrist, ou tel événement apocalyptique. Aussi bien, à différentes reprises l'Eglise a-t-elle mis les fidèles en garde contre de semblables prétentions.

*

Les prophéties de l'Ecriture – en particulier du Nouveau Testament – relatives à l'avenir de l'Eglise et à la fin des temps, n'ont-elles donc rien à nous dire ? Ne pouvons-nous à leur lumière essayer – au moins dans une certaine mesure – d'interpréter l'histoire et tirer de cette interprétation de bienfaisantes leçons ?

Ecoutons encore l'Apôtre Pierre : *Ainsi nous tenons plus ferme la parole prophétique : vous faites bien de la regarder, comme une lampe qui brille dans*

un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à poindre et que l'astre du matin se lève dans vos cœurs (Ep. de Pierre, I, 19). Et Jean, le disciple bien-aimé nous dit : *Heureux le lecteur et les auditeurs de ces paroles prophétiques s'ils en retiennent le contenu, car le Temps est proche!* (Apoc., I, 3).

L'étude des prophéties eschatologiques du Nouveau Testament sera bienfaisante si, renonçant à « connaître les temps et les moments que le Père fixés de sa seule autorité » (Act., I, 7), nous essayons humblement, en toute soumission à l'Eglise et toute confiance dans les promesses divines, de discerner, à travers les grands événements de l'histoire, l'accomplissement de ces mêmes promesses. Malgré la brume de mystère qui enveloppe ces textes, souvent si obscurs pour nous, nous pourrons tout de même comprendre que les triomphes, les luttes et les souffrances de l'Eglise ont été annoncés depuis longtemps, que mystère du salut et mystère d'iniquité vont chacun leur chemin, que le conflit entre « les deux cités » se déroule suivant les phases préfigurées...

*

Si nous envisageons l'histoire générale de l'humanité, nous pouvons constater qu'elle se déroule, en son ensemble, dans les perspectives signalées par Jésus et par les Apôtres. Moins de quarante ans après le départ du Seigneur, l'atroce guerre juive s'est terminée par la complète destruction du Temple. La prédication de l'Evangile s'est étendue jusqu'aux Pôles, jusqu'aux îles les plus lointaines de l'Océanie. A travers les siècles, nous pouvons suivre les étapes du combat entre l'Eglise de Jésus-Christ et les puissances infernales, mais l'unification de la planète par la science et la technique ne cesse d'amplifier et d'intensifier cette lutte. De nos jours, l'impiété a atteint des excès jamais imaginés jusque là. L'athéisme s'est fait militant et prétend éliminer systématiquement toute idée de Dieu. Le tiers de la planète se trouve officiellement soumis à une doctrine selon laquelle « l'homme est pour l'homme l'être suprême ». Et il y a peut-être pire encore. D'après des enquêtes récentes de grandes masses vivent tranquillement dans l'indifférence religieuse, dans la négation de l'au-delà. A l'égard de la question dont on peut certes dire qu'elle est, en définitive, *l'unique nécessaire*, on trouve l'atonie, l'absence la plus complète d'intérêt. Les choses en sont à ce point que les âmes croyantes ne semblent même plus sentir le caractère monstrueux de cette situation !

« L'homme est pour l'homme l'être suprême. » Cette formule semble un écho, à travers les siècles, de ces paroles de la seconde Epître aux Thessaloniciens : *Auparavant doit venir l'apostasie et se révéler l'homme du péché, le fils de la perdition, l'Adversaire, celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou reçoit un culte...* (II Thess., II, 3-4). Au début de son pontificat, en 1903, le saint Pape Pie X faisait allusion à ce texte, se demandant si l'heure de la grande apostasie n'allait pas sonner.

Malgré tout, si nous confrontons la conjoncture actuelle avec l'ensemble des prophéties eschatologiques, il semble bien qu'un certain nombre des

événements qui doivent précéder le retour du Christ ne se sont pas encore produits et, selon les prévisions humaines, ne se produiront pas de sitôt. Nous écrivons cela avec toute la réserve qu'impose par lui-même le sujet, en toute soumission au magistère de l'Eglise, et aussi compte tenu des surprises toujours possibles...

Le message évangélique a, il est vrai, été annoncé jusqu'aux extrémités de la terre ; mais il n'a encore atteint – quantitativement parlant – que de manière très superficielle de grands peuples comme le peuple chinois, le peuple hindou... Nous voyons s'ébaucher un vaste « mouvement œcuménique » qui pourrait bien préparer cette union de tous les chrétiens sous un seul pasteur annoncée, semble-t-il, dans l'Evangile de saint Jean (x, 16) ; mais, à vues humaines, il ne peut s'agir là que d'une préparation extrêmement lointaine. Les Juifs retournent à la terre d'Israël et occupent une partie de Jérusalem ; mais la conversion générale du peuple élu à la foi chrétienne n'apparaît pas encore à l'horizon. L'athéisme militant, le matérialisme pratique des masses caractérisent, hélas ! de lamentable manière notre époque ; et cependant, grâces à Dieu, l'on ne peut encore parler d'apostasie vraiment générale. Jusqu'à présent l'activité satanique ne s'est pas encore manifestée par cette grande offensive de prodiges dont nous parlent les Evangiles, la seconde aux Thessaloniciens, l'Apocalypse – à moins qu'on ne pense pouvoir appliquer ces prophéties aux stupéfiantes réalisations d'une science et d'une technique dévoyées et mises au service d'intentions diaboliques.

*

Une considération générale – mais attentive et réfléchie – de l'histoire de l'Eglise et de la situation mondiale actuelle aide à comprendre de façon très nette – et parfois singulièrement saisissante que dans leur ensemble les événements s'orientent bien *dans le sens* indiqué par les prophéties de Jésus et des Apôtres. L'Eglise n'a pas encore connu les suprêmes triomphes ni les ultimes épreuves qui, les uns et les autres, lui sont réservés ; mais déjà, de manière plus ou moins tangible, ces triomphes et ces épreuves se préparent. Combien de temps exigera cette préparation ? Combien de temps froment et ivraie mûriront-ils côte à côte ? Nous ne savons, et cependant le Maître a bien dit : *Soyez en garde: Je vous ai prévenus de tout* (Marc, XIII, 23).

Leçon de vigilance priante et active ; mais aussi invitation à une affectueuse confiance. Le temps passe. *Maran atha* (I Cor., XVI, 22), *Le Seigneur vient.*

FR. LÉON-JOSEPH MOREAU, O. P.
Rio de Janeiro.

Poèmes

I

Je n'ai rien à t'offrir
Je suis l'eau vagabonde
La plainte le désir
Je suis la plage ronde
Où la mer vient mourir
Je n'ai rien à t'offrir
Que les menus ruisseaux
Que le cours à loisir
Et les tendres réseaux
De mes veines profondes
Je n'ai rien à t'offrir
De plus doux au monde
Y viendras-tu dormir
O rivières ô vaisseaux
Portez l'amour portez celui que j'aime
Par de secrets canaux
Jusqu'à ma chair et mon cœur même

II

Ton nom me suffit
Le livre est mort la page est morte
Dévorés par le feu
Dieu
Ferme la porte
Eteins mes yeux
Tout est dit

III

Chaque jour tu relèves le chant
Que j'avais laissé choir
Tu lui donnes le sang
De ton cœur tu le fais boire
A tes fontaines
Et cette pauvre voix
Qui bouge à peine
Tu la prends toute en toi

IV

Je ne suis pas poète
Dans une chambre j'attendrais
Tous les mots en habits de fête ?
Les jeux sont faits
Au bord de la rivière
J'habite avec les cailloux blonds
Sur l'eau seule j'écris ton nom
Lumière

V

Je suis l'enfant de toujours
Ne me fais pas grandir car j'aurais froid
Là-haut dans les étoiles
Je suis de la terre et du jour
Ma joie est de rêver
A tes pieds
Petite et douce
Cœur de ramier
Que le temps pousse
A roucouler

VI

Dans l'eau de ton visage
Je suis le cresson sauvage
Ne me demande pas de fleurir
Je ne sais comment font
Les roses pour mûrir
Moi toute verte au fond
D'une eau lente à me recouvrir

VII

Tu ne connais pas
La douceur de ton nom
Tu ne sais pas comme il est bon
De le dire d'en bas
Quand on se tient
Dans l'ombre de ton cœur
Quand on n'a rien
Que son âme en pleurs

VIII

La lumière m'a prise au piège
Moi toute nuit
Oiseaux j'ai peur des sortilèges
De minuit
Que le dernier de vous ne s'envole
Avant de me couvrir. Et dans le crépuscule
Que seule brûle
La luciole

IX

Je dormirai petite fille
Nous dormirons
Je serai légère brindille
A tes bras profonds
Je ne demanderai pas en voyage
Où nous allons
Mais si je veux voir ton visage
Diras-tu non ?

ANNE PERRIER

De la virginité

De la Très Sainte Vierge, les Evangiles ne nous livrent que peu de paroles, et ces paroles mêmes sont enveloppées de grand mystère. Pourtant nous connaissons la Très Sainte Vierge ; nous la connaissons mieux que toute autre sainte, à ce qu'il nous semble, justement parce qu'elle se révèle à nous dans sa beauté essentielle et une parfaite simplicité. Vierge des vierges et Mère de Dieu, elle offre à notre admiration un objet inépuisable. En ce jour où nous célébrons la fête de la naissance de Marie, nous dirons quelques mots en louange de la « virginité », selon que celle-ci résume les conditions de la vie contemplative, de la naissance du Verbe en nous, et de toute fécondité spirituelle.

Il y a une *virginité des sens* qu'il importe beaucoup de préserver dans le plaisir comme dans la douleur. Sans doute, notre vie est dépouillée du superflu, et par la Règle même, de si grandes précautions sont prises, que le danger de s'attacher à des jouissances physiques ne semble guère redoutable. Toutefois, il ne faut pas laisser de demeurer vigilants ; la pureté ne se maintient que par un effort chaque jour renouvelé et tout laisser-aller dans ce qui plaît aux sens est fatal au solitaire comme à l'homme du monde.

Plus importante pour nous, parce que les occasions d'y faillir sont plus fréquentes, est *la pureté dans la douleur*. Nous voulons désigner ainsi *la patience* dont Marie nous donne le plus haut exemple, de la grotte de Bethléem jusqu'au pied de la croix. Observer la patience, c'est le plus souvent garder le silence dans la peine : point de ces sorties qui accusent les autres et nous vengent de quelque façon ; point de ces plaintes dont nous espérons le douteux réconfort de l'estime ou de la compassion d'autrui. Mais ce n'est pas tout : pour que notre patience fût parfaite et nous assurât la liberté spirituelle, il faudrait que fussent écartées aussi les plaintes intérieures. Elles nous attachent à nos souffrances et, chose singulière, font redoubler celles-ci. En nous

apitoyant sur nous-mêmes, nous nous complaisons dans notre mal et lui donnons de la force. Notre cœur bavarde avec lui-même et se trahit. S'il était silencieux, les créatures auraient sur lui bien moins de pouvoir. Et dans le calme de ce cœur où les clameurs et les murmures de notre tendresse pour nous-mêmes auraient cessé, l'Esprit pourrait enfin achever de prononcer la Parole divine qui sera notre plénitude éternelle et notre béatitude.

La virginité du vouloir se nomme *obéissance*. Nous avons résolu d'être obéissants au jour de notre profession, et si nous y manquons, c'est généralement par une surprise de notre sensibilité, un défaut de patience à l'égard de quelque peine ou désagrément. Que Marie nous apprenne à nous donner, à obéir comme elle, sans nuls entretiens de discours vindicatifs ou de pensées amères. Rappelons-nous que la douceur, cette vertu qui distingue Marie entre toutes les vierges, ne s'oppose pas seulement à la violence. Elle s'oppose tout aussi bien à l'amertume.

Quelle grâce et quelle beauté pour l'âme que l'absence complète de révolte et de ressentiment ! Le don de soi est loin d'être total, qui laisse subsister je ne sais quelle rancune. L'Ecriture nous dit que « de la sagesse, il n'y a aucune amertume ». Et entre vrais amis, la sagesse communique en effet sa sérénité, sa pure saveur, c'est à cela même qu'on les reconnaît.

Mais ces vertus spirituelles que nous venons de considérer : patience, douceur, obéissance, ne sauraient se maintenir sans une fidélité virginale aussi du jugement et de la pensée. On peut y faillir de plusieurs façons : presque tous le font notamment par la vanité, c'est-à-dire par un souci exagéré du jugement des autres. Qui se préoccupe constamment de la pensée du prochain à son égard, se prive par là même de toute vérité intérieure. Plus souvent encore, pour nous contemplatifs, le recueillement est troublé par des jugements injustes ou indiscrets que nous portons sur le prochain.

C'est peu de quitter le monde si l'esprit ne sait pas retrouver avec Dieu cette chaste solitude que Dieu même requiert pour se manifester ! Nous ne sommes tellement sensibles, d'ailleurs, au jugement des hommes, que parce que nous les jugeons nous-mêmes selon les fausses mesures de l'amour-propre, *au lieu de les bénir*, et de *les laisser dans l'ombre pour nous tourner vers le Soleil Divin !*

Les opinions critiques et plus ou moins passionnées que nous entretenons à l'égard des autres – fût-ce avec les meilleures intentions –

nous distraient de la solitude ; elles encombrent l'intelligence et ne lui permettent pas d'accueillir son Dieu ; car l'esprit a, de quelque façon, la nature du miroir : la limpidité de son essence doit recevoir toute la beauté de la Face du Père, mais c'est à condition qu'il demeure net et calme, et droitement orienté vers l'Objet divin dont le seul infini correspond à sa mystérieuse profondeur.

La Très Sainte Vierge est appelée « Speculum justitiae » : Miroir de Justice, parce que son accueil total de la vérité lui a permis de concevoir le Verbe sans nulle défiance ni réserve, et d'en communiquer l'éclat inépuisable à toutes les âmes contemplatives.

Que Marie daigne nous donner ressemblance de sa virginité, dans l'esprit, la volonté et le cœur, afin que transformés de clarté en clarté, nous puissions participer avec elle, Fille, Epouse et Mère de Dieu, à la vie de la Trinité Sainte.

Nativité de Marie 1943.

****

La portée des noms divins

Le premier problème qui se pose au théologien est celui de la signification des noms par lesquels Dieu, qui est proprement ineffable, ne cesse lui-même dans l'Ecriture de se révéler aux hommes. A vrai dire, c'est un problème que tout chrétien est tenu de résoudre implicitement dès qu'il fait son signe de croix, ou dit son *Pater*, ou chante son *Credo*. D'une manière expresse il a été posé par la théologie avec une grande puissance et une grande maîtrise à deux époques différentes, la première fois par Denys le Pseudo-Aréopagite (vers 500) la seconde fois par Thomas d'Aquin.

La doctrine dionysienne des noms divins

Denys distinguait une *Théologie symbolique* où était exposée la signification véritable des noms empruntés à la vie sensible lorsqu'ils sont transférés en Dieu : car l'Ecriture parle de ses formes, de ses membres, de sa colère, de sa douleur, de son ressentiment, de son ivresse, de son sommeil, de son réveil, etc. [1]. En un mot, l'Ecriture use de poésie. C'est ici qu'on pourrait, si l'on veut, parler de « visées ».

Puis venaient les *Hypotyposes théologiques* [2], elles aussi perdues, et le traité des *Noms divins*. Dans les premières, Denys exposait « les principales affirmations de la théologie ; comment la divine et bonne nature est dite une et trine ; ce qui s'appelle en cette nature la paternité et la filiation ; ce que signifie le nom divin d'Esprit ; les processions divines intérieures à Dieu ; la manière dont Jésus supersubstantiel a pris véritablement la substance de la nature humaine, etc. » [3] : bref, ce qui caractérise les personnes divines (Trinité des personnes). Le traité des *Noms divins* explique pourquoi Dieu se nomme bon, être, vie, sagesse, puissance ; il passe en revue les attributs intelligibles [4] : bref, ce qui est commun aux personnes divines (Unité de nature).

---

[1] DENYS, *Théologie mystique*, chap. 3. P. G., t. III, col. 1033. – Nous ne possédons plus la *Théologie symbolique* de Denys. Mais on peut lire une explication de ces figures dans saint JEAN DAMASCÈNE : le serment de Dieu signifie l'immutabilité de ses conseils ; la colère de Dieu, son hostilité et son opposition au mal ; l'oubli et le sommeil de Dieu, les délais dont il use à l'égard soit de ses ennemis soit de ses amis. Ou encore : les réalités corporelles peuvent s'entendre de Dieu pour autant qu'il s'est incarné en vue de nous sauver. *De fide orthodoxa*, I, 11. P. G., t. XCIV, col. 841 et 844.

[2] « *Informationes theologicae* », c'est-à-dire *Institutions théologiques*.

[3] *T. M.*, chap. 3, P. G., t. III, col. 1033.

[4] *Ibid.*

Introduisons ici tout de suite une précision. La *Théologie symbolique* attribuait à Dieu des perfections relatives, c'est-à-dire des perfections qui, étant inséparables d'une certaine imperfection, ne peuvent lui convenir que d'une façon métaphorique, par exemple dormir ou se réveiller. Le traité des *Noms divins* ne retient, pour les attribuer à Dieu, que des perfections absolues, c'est-à-dire des perfections qui, étant capables d'être réalisées à l'état pur et d'être portées à l'infini, peuvent lui convenir en propre, par exemple la bonté, la beauté, l'amour, l'être, la vie, la justice, la paix, l'unité. Comment Denys va-t-il ici procéder ? Usant d'un cheminement qu'il emprunte aux néoplatoniciens, il commence par affirmer que Dieu est bon ; puis il le nie ; pourtant cette négation a pour fin non point de revenir au point de départ, mais de surenchérir : Dieu n'est pas bon comme toutes choses sont bonnes, il est superbon. Cette dialectique, qui a pour fin de créer dans le cœur de l'homme des ascensions vers la contemplation de l'Absolu, et qui se déploie tout entière dans la perspective d'une doctrine du primat de l'être, n'a rien de commun, on le voit, avec la dialectique hégélienne du devenir, où la thèse doit s'anéantir dans l'antithèse, en vue de libérer le mouvement autocréateur de l'Esprit.

Il faut insister sur le fait que les deux traités des *Hypotyposes* et des *Noms divins* sont pleins de notions conceptuelles : Dieu est Père, Fils, Esprit ; il est un et il est trine ; il y a en lui des processions : voilà pour la Trinité des personnes. Dieu est bon, il est vivant, il est sage : voilà pour l'unité de nature. Ces notions sont affirmées sous un aspect (à savoir quant à leur contenu positif) ; et niés, mais sous un autre aspect (à savoir quant à la manière bornée dont elles signifient ce contenu). Et l'on tente, *par leur moyen, en s'appuyant sur elles, en les utilisant comme un moyen formel de connaître,* de déboucher *par elles* sur la Réalité ineffable de Dieu qui contient ce qu'elles disent et plus encore qu'elles ne peuvent dire. En un mot, toute cette théologie est en même temps – sans que Denys précise davantage, les précisions viendront de saint Thomas –, affirmative et négative. Quand le Damascène écrit le *De fide orthodoxa,* et l'Aquinate la *Somme théologique,* ils ne se meuvent pas, et ils le savent bien, sur le plan de ce que Denys appelle la théologie mystique. Quand Denys lui-même écrit les *Hypotyposes* et les *Noms divins,* il n'écrit pas sa *Théologie mystique.* Quand aujourd'hui M. Vladimir Lossky discourt, dans son *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* [1], sur la Trinité, les Energies divines, la lumière du Thabor – ou contre l'Immaculée Conception –, il ne se meut pas davantage sur le plan de la théologie mystique. Ou alors, ce qu'il appelle théologie mystique n'est pas ce que Denys appelait de ce nom.

La *Théologie mystique,* qui nous est décrite par Denys en cinq brefs chapitres, consiste à laisser de côté le sensible et l'intelligible pour s'unir, dans une nescience au-dessus de toute science, dans une extase absolument libre et irrésistible, à Celui qui est au-dessus de toute essence, et qui a pris

[1] Paris, Aubier, 1944.

les ténèbres pour retraite [1]. Dès les *Noms divins*, Denys opposait à la connaissance reçue par l'enseignement ou découverte par l'étude, une autre connaissance, celle de la foi et de l'union mystique, qui ne peut être enseignée, et qui vient de ce qu'on éprouve, de ce qu'on souffre en quelque sorte avec le cœur de Dieu les choses divines [2].

Faisons l'inventaire de tout cela. Denys distingue nettement deux plans de la connaissance divine, deux théologies : 1° une théologie cataphatique [3], qui s'appuie sur les concepts pour s'élever vers une Réalité divine débordant tous les concepts. Les concepts empruntés aux choses sensibles ne peuvent désigner Dieu que d'une manière métaphorique : voilà la *Théologie symbolique*. Mais d'autres concepts, ceux de bonté, d'être, de vie..., ceux de père, de fils, d'esprit, de procession..., fournissent des noms divins intelligibles : voilà les *Noms divins* et les *Hypotyposes* [4] ; 2° la *Théologie mystique*, ou apophatique, qui écarte tous les concepts, affirmatifs ou négatifs, et qui rejoint Dieu par l'extase et la connaturalité propres à l'amour.

Toutes ces richesses vont se retrouver amplifiées et accrues, dans la doctrine de saint Thomas sur les trois sagesses.

La doctrine de saint Thomas sur les noms divins

La doctrine des trois sagesses est celle des trois plans de connaissance, d'ordre différent, par lesquels il est donné à l'homme d'approcher ici-bas le mystère du Dieu ineffable qui, en même temps, se cache et se révèle, et semble se cacher d'autant plus qu'il se révèle : le plan de la connaissance de *raison*, le plan de la connaissance de *foi* qui se prolonge dans la théologie, le plan de la connaissance *mystique* ou amoureuse.

Déjà sur le plan rationnel de la première sagesse, saint Thomas distinguera les noms qui ne conviennent à Dieu que d'une façon *métaphorique* ou symbolique, et ceux qui lui conviennent *en propre*. Ces derniers désignent des perfections absolues, à savoir des perfections dont la notion même ne recèle aucune imperfection: être, unité, bonté, sagesse, etc. Elles existent dans les créatures d'une manière limitée, mais en Dieu d'une manière illimitée. On les affirme de Dieu (voie affirmative), mais en niant le mode imparfait qui les affecte toujours dans les créatures (voie négative) : Dieu est bon, mais non à la manière bornée des créatures. Sous cette réserve, ces perfections sont plus vraies de Dieu que des créatures, en qui nous les avons d'abord rencontrées. « Je suis Celui qui est, entend sainte Catherine de Sienne; tu es celle qui n'est pas ». Nous sommes plus sûrs de la fidélité ou du pardon de Dieu, que de la fidélité ou du pardon du meilleur de nos amis. Notre intelligence,

---

[1] *T. M.*, chap. 1, § 1, 2 ; P. G., t. III, col. 997 et 1000.
[2] *Noms divins*, chap. 2, § 9 ; P. G., t. III, col. 648.
[3] *T. M.*, chap. 3 ; P. G., t. III, col. 1032.
[4] *Ibid.*, col. 1033. – Saint Jean Damascène distingue pareillement les réalités corporelles, qui ne conviennent à Dieu que par manière de *symboles ;* et les réalités immatérielles, qui le désignent d'une manière *plus propre*. *Fides orth.*, I, 11 et 12 ; P. G., t. XCIV, col. 841, 848.

touchant à ce mystère, est délivrée de l'agnosticisme. Les perfections absolues sont en Dieu véritablement, proprement, disons *formellement*. Cependant aucune d'elle ne dit explicitement tout ce qu'est Dieu. Elles sont débordées par la Réalité divine. Elles la désignent comme supérieure à elles et comme incirconscrite. Dieu est l'Etre, la Bonté, la Sagesse, l'Amour. Il est tout cela formellement, mais ensemble et d'une manière très simple. A la manière un peu dont la couleur blanche est à la fois toutes les autres couleurs. Voilà ce que peut dire de plus haut la philosophie, quand elle se déploie sous un ciel chrétien. Il reste que la connaissance de la seule raison nous laisse en dehors du Royaume de Dieu.

C'est une autre sagesse, une autre connaissance, la connaissance de foi, qui peut seule nous y introduire et préparer nos âmes à la justification : « Sans la *foi*, il est impossible de plaire à Dieu, car il faut que celui qui s'approche de Dieu *croie* qu'il existe et qu'il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent » (Hébr., XI, 6). Voilà les principes de la seconde sagesse, celle dont il est question dans l'Ecriture et dans le Symbole de Nicée, et qui déploie ses conséquences dans les *Hypotyposes* ou les *Noms divins*, la *Foi orthodoxe* ou la *Somme théologique*, bref, dans ce que saint Thomas appelle la « doctrine sacrée ». Faisons à propos de cette sagesse deux remarques.

La première est que la doctrine sacrée, dans l'Ecriture ou le Symbole de Nicée, chez Denys ou le Damascène, use de concepts ; elle est toute d'affirmations et de négations. La seconde remarque est, que même lorsqu'elle utilise les concepts de la théologie naturelle, c'est pour les transporter sur le plan du Royaume de Dieu, où seule la foi peut accéder. Quand elle dit, par exemple, que Dieu est Acte pur, ce n'est point au sens d'Aristote et des métaphysiciens : cela concerne le mystère même de la Trinité, et signifie que les processions divines ne sauraient être successives et qu'elles doivent exister *ab aeterno*. Quand elle dit que Dieu est, qu'il est simple, qu'il est un, il s'agit de ce Dieu même qui est Trinité. Quand elle dit qu'il est vie et amour, c'est pour qualifier, tel qu'il est en soi, le mystère du Dieu incarné pour le salut du monde, inaccessible à la raison et atteint par la foi ; les concepts de vie et d'amour sont alors surélevés, en vertu de ce qu'il faut appeler non plus l'analogie métaphysique, mais la surnalogie de la foi.

Il y a enfin, et saint Thomas cite ici l'Aréopagite [1], une troisième sagesse, celle qui juge des choses divines en les « souffrant », en les « pâtissant », par manière d'inclination, de connaturalité, d'instinct, d'expérience. C'est la sagesse amoureuse qui est un don du Saint-Esprit. Elle écarte les concepts comme moyen formel de connaître ; ils sont sans doute présents, mais ils dorment. Elle n'affirme rien, ni ne nie rien, par voie de discours. Elle entre dans le nuage de l'inconnaissance ; elle se tait, elle se consume, elle adore. Elle est apophatique. Voilà ce que Denys, et après lui sainte Thérèse et saint Jean de la Croix appellent la *théologie mystique*. Elle comporte l'*extase* : non pas un phénomène extatique passager, un accident purement charis-

[1] I, qu. 1, a. 6, ad 3 ; II-II, qu. 45, a. 2 ; *Noms divins*, chap. 2, § 9, édition Marietti, nº 191-192.

matique ; mais cette extase qui, dit saint Thomas, est le fruit normal de l'amour [1].

Conclusion

Ce rappel très bref nous permettra une double conclusion : l'une critique, l'autre spirituelle.

La première concerne l'*Essai* de M. Vladimir Lossky. Est-il exact d'affirmer, avec l'auteur, que saint Thomas d'Aquin, moyennant une « trouvaille philosophique ingénieuse », « réduit les deux voies de Denys à une seule, en faisant de la théologie négative une correction de la théologie affirmative » [2] ? M. Lossky ne confond-il pas ici la *voie négative* dont use la théologie cataphatique, avec la *théologie négative*, mystique, apophatique ? Est-il, en outre, louable de suggérer l'existence d'un abîme entre deux théologies : l'une, abandonnée du Saint-Esprit, et il semble bien que soit visée ici la théologie occidentale, et pour qui « les dogmes seraient des vérités abstraites, des autorités extérieures imposées du dehors à une foi aveugle, des raisons contraires à la raison, reçues par obéissance et adaptées ensuite à notre mode d'entendement » [3] ; et l'autre, et c'est sans nul doute la théologie orientale, qui se refuse « à la formation de concepts sur Dieu », qui « exclut résolument toute théologie abstraite et purement intellectuelle qui voudrait adapter à la pensée humaine les mystères de la sagesse de Dieu » [4] ; et pour qui les dogmes sont « des mystères révélés, des principes d'une connaissance nouvelle s'ouvrant en nous et adaptant notre nature à la contemplation des réalités qui surpassent tout entendement humain » [5] ?

Et voici la seconde conclusion. La folle tentative de verser la mer dans le creux que fait un enfant sur la plage et d'enclore la divinité dans les formes de la pensée et du langage, elle n'est pas, selon la légende, de saint Augustin ; mais bien plutôt de Dieu lui-même. Il ne s'est pas laissé sans témoignage parmi les Gentils ; mais il s'est adressé plus expressément encore à Israël, empruntant pour l'instruire les signes de la pensée humaine, de la parole, de la graphie, lui laissant en mémorial éternel la Loi et les Prophètes. Et finalement, il envoie son Verbe, ineffable comme lui, pour rendre à la Vérité, à l'aide de notions infirmes, un témoignage destiné à tous les peuples et à tous les temps, plus précieux que cette terre et ces cieux qui passeront [6].

CHARLES JOURNET

---

[1] *Utrum extasis sit effectus amoris*, I-II, qu. 28, a. 3.
[2] *Essai...*, p. 24.
[3] *Ibid.*, p. 238.
[4] *Essai...*, p. 36.
[5] *Ibid.*, p. 238.
[6] Sur la connaissance mystique, voir nos deux essais : *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, 1943 ; *Introduction à la théologie*, chapitre Ier, 1947.

Bibliographies

JACQUES MARITAIN, *Le philosophe dans la Cité*, Coll. « Sagesse et Cultures », édit. Alsatia, Paris, 1960, 206 pages.

On a lu dans l'article initial de ce fascicule, la distinction proposée par le R. P. Cottier entre le penseur et le philosophe : « Le philosophe, s'il ne doit pas s'absenter de l'événement, est aussi l'homme d'un certain recul, parce qu'il est celui qui demeure capable de juger de l'événement au nom de certaines valeurs permanentes. Il n'est pas invité, certes, à démissionner des choses du temps mais il doit juger des choses du temps en fonction de ce qui est plus haut que le temps, car par le meilleur d'elle-même la philosophie est sagesse... Le grand maître domine, il est un solitaire et un aristocrate de l'esprit ; il est un méditatif qui sait voir des choses neuves. Son influence sur l'époque est d'autant plus profonde qu'elle connaît des délais ; elle ne peut pas être immédiate : parce qu'il voit plus loin, le maître précède et n'est pas suivi sur le champ... Le penseur évolue dans un climat romantique, car ses jugements ont pour toile de fond l'idée d'une *ligne de l'histoire*. Le philosophe juge des problèmes concrets à la lumière des normes humaines les plus profondes ». Ces lignes nous semblent la meilleure introduction au *Philosophe dans la Cité*.

L'auteur a groupé dans ce livre un certain nombre d'essais qui se distribuent sur bien des années, et que le titre du premier chapitre peut servir à caractériser. Ceux qui redoutent les questions métaphysiques et qui désirent pourtant prendre contact avec l'œuvre de l'auteur trouveront dans ces essais des voies d'accès qui les introduiront jusqu'au cœur de sa pensée. Le philosophe chrétien ne se dérobe pas devant les questions les plus pressantes, les plus angoissantes, les plus délicates aussi, qui lui sont posées : il ose les aborder de face : utilité des philosophes ; différence entre le progrès dans les sciences et le progrès philosophique ; l'impact du christianisme sur le plan de l'action et de la contemplation ; le double mouvement énergétique de l'histoire ; le machiavélisme ; la faute collective et le relèvement des peuples ; la valeur humaine de la science et de la technique ; l'essence spirituelle de l'antisémitisme ; la signification théologale de la dispersion d'Israël ; les contradictions de l'empirisme et la nécessité d'une croyance collective aux valeurs morales ; faut-il être sceptique pour être tolérant ? le sens de l'histoire humaine ; l'unité de foi des chrétiens exclut-elle le pluralisme d'une part, en art et en politique, d'autre part en philosophie, théologie, etc. ? Trois études principales forment comme l'axe de ce petit livre extraordinairement riche et passionnant : le *Discours pour l'ouverture de l'Assemblée de l'Unesco* à Mexico, en 1947 ; la leçon *Tolérance et vérité*, prononcée à l'Université de Princeton, en 1957 ; la conférence sur *Les chemins de la foi*, prononcée pour l'ouverture de la Semaine des intellectuels catholiques, à Paris, en 1949. A la question *Qui est Maritain?* posée naguère à François Mauriac, ceux qui liront ces pages auront une authentique réponse.

Charles Journet

JACQUES MARITAIN, *The responsibility of the artist*, Charles Scribner's Sons, New York, 1960, 120 pages.

Essayons de traduire l'Avant-propos de l'auteur, daté de Princeton, janvier 1960.

« Ce petit livre doit son origine à six leçons que j'ai eu l'honneur de prononcer à l'Université de Princeton, sous les auspices du Congrès des Humanités, en 1951.

« Les nécessités du sujet obligeaient à rappeler un certain nombre de thèmes déjà discutés dans *Art et scolastique* et dans *L'intuition créatrice dans l'Art et la Poésie;* mas-mon étude n'appartient pas à la seule esthié tique ; elle relève aussi et principalement de la philosophie morale.

« Quelles sont, chez le poète, le romancier, l'homme voué aux diverses formes de l'art créateur, les relations entre d'une part, les exigences de la poésie et de la créativité de l'esprit, et, d'autre part, celles des lois morales qui régissent le droit usage de la liberté humaine ? Quelle est la responsabilité morale de l'artiste à l'égard des autres et à l'égard de lui-même ? Tandis qu'il tend à la perfection de son œuvre, lui est-il demandé, et lui est-il possible, de tendre aussi à la perfection de sa propre âme ? Ces problèmes que soulève l'activité même du poète et de l'artiste, et que chacun doit *volens nolens* résoudre pour lui-même, dans un sens ou dans l'autre, ne peuvent pas être abordés sans doute sans référence à l'esthétique, mais ils concernent essentiellement ce qu'on pourrait appeler une éthique de l'art.

« Il n'est pas de questions plus embrouillées que celles qui se réfèrent non pas à l'Art seul, ni à l'Ethique seule, mais à l'Art et à l'Ethique en même temps. Le philosophe qui, au risque de déplaire à tous, aborde de telles questions, doit prendre en considération à la fois la dignité et les exigences de la vie morale, et la dignité et la liberté de l'art et de la poésie. Ai-je réussi à définir la sorte d'équilibre qui, malgré les tensions qu'elle implique, existe entre les deux mondes qu'il me fallait comparer ? Du moins, l'ai-je essayé. »

Le livre, qui sera difficile à bien traduire, comprend quatre chapitres. Le premier, *Art et moralité*, prend son départ avec trois citations d'André Gide : « Pour pouvoir penser librement, dit Renan quelque part, il faut être sûr que ce que l'on écrit ne tirera pas à conséquence ». Et : « C'est après le repas qu'on appelle l'artiste en scène. Sa fonction n'est pas de nourrir, mais de griser ». Encore : « Les questions morales vous intéressent ? – Comment donc ! L'étoffe dont nos livres sont faits ! – Mais qu'est-ce donc, selon vous, que la morale ? – Une dépendance de l'esthétique ». Le second étudie le thème de *L'Art pour l'Art ;* le troisième celui de *L'Art pour le Peuple*. Le quatrième : *Poésie et Perfection de la vie humaine*, finit en reprenant, mais à de nouvelles profondeurs, l'examen du mot de Mauriac : « Il faudrait être un saint... Mais alors on n'écrirait pas de roman ». Et celui de Bloy : « Il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints ». Je ne sais s'il s'en est rendu compte, mais dans ces pages émouvantes, où affleure involontairement l'aveu d'une vie, Maritain rejoint Pascal écrivant : « Ce qui nous gâte pour comparer ce qui s'est passé autrefois dans l'Eglise à ce qui s'y voit maintenant, est qu'ordinairement on regarde saint Athanase, sainte Thérèse et les autres, comme couronnés de gloire et comme des dieux. A présent que le temps a éclairci les choses, cela paraît ainsi. Mais au temps où on le persécutait, ce grand saint était un homme qui s'appelait Athanase ; et sainte Thérèse, une fille. *Elie était un homme comme nous...* »

Charles Journet

RAYMOND VANCOURT, *La phénoménologie et la foi*, Tournai, Desclée et Cie, 1953, 128 pages.

« *Dire aujourd'hui, en peu de mots et pourtant d'une manière intelligible, ce que c'est que la phénoménologie et ce qu'elle veut, est chose désirée de toutes parts, mais à peine possible d'ores et déjà. Il ne peut être question que de faire deviner l'objet et la tâche de la phénoménologie.* Cette remarque de Pfänder, faite en 1921, demeure valable en 1953. Il y a beaucoup de phénoménologues ; à côté de Husserl, il faut ranger Scheler, N. Hartmann, Heidegger, Fink, Sartre, Merleau-Ponty et d'autres encore ; ils sont loin cependant de se faire de leur discipline la même idée, et Husserl qui espérait tant réaliser l'union parmi les philosophes, est un peu responsable de cette situation paradoxale, par l'obscurité d'abord de certains textes, mais aussi par les transformations qu'il semble avoir fait subir à sa propre doctrine. D'un idéalisme transcendantal, il serait passé à une phénoménologie existentialiste. Merleau-Ponty s'est cru autorisé à conclure qu'il se rapprochait ainsi de Heidegger ; mais ce dernier se défendant d'être existentialiste, la question n'en est point clarifiée pour autant », pp. 9-10.

L'auteur, pour tenter de préciser, autant qu'il est possible *les aspects principaux de cette discipline*, passe en revue les thèmes suivants : le phénomène et l'indubitable ; le phénomène et l'immédiat ; l'ambiguïté de la notion de phénomène ; l'intentionnalité et les réductions ; de la phénoménologie à l'existentialisme ; science ou philosophie ? La conclusion de cette première partie est de reconnaître la place légitime qui est celle de la phénoménologie comme science descriptive, mais qu'une telle science, incomplète par nature, implique toujours une philosophie ; or le malheur de la phénoménologie a été d'opter pour l'idéalisme. Il lui a manqué « de s'appuyer sur une ontologie réaliste ; et une telle ontologie, on ne la retrouvera pas si on a oublié de la mettre au point de départ ; mais si on l'affirme dès les principes, alors elle sera pour la phénoménologie une source de lumière », p. 52.

Le second chapitre étudie le *phénomène religieux*, la difficulté pour la phénoménologie de le définir correctement. « La phénoménologie existentialiste, croyons-nous, est à ranger parmi les sciences descriptives. De pareilles disciplines, tout entières tournées vers la constatation, ont besoin de se laisser guider, aimanter par d'autres disciplines : métaphysique, religion, qui leur assureront une intelligibilité supérieure et les garderont des faux pas dans le chemin de la description», p. 89.

Le troisième chapitre essaie de déterminer « ce que signifierait une *phénoménologie de la foi* ». Il faut citer ici une page essentielle :

« Nous avons distingué *vérité* et *appropriation de la vérité ;* cette distinction ne devrait jamais être perdue de vue par les disciplines qui nous occupent. Certes la phénoménologie existentielle nous rend des services en insistant sur le caractère concret de l'existence humaine, en montrant tout ce qu'il entre de charnel, d'historique, de social dans notre comportement, en refusant, pour ainsi dire, de vider l'homme de sa densité ontologique. Elle nous fait comprendre par là même tout ce qu'il peut y avoir de relatif, de contingent dans l'attitude du croyant. Mais si on a raison d'insister là-dessus ; si on a également le devoir de montrer comment la foi exige une décision personnelle, etc., on ne doit pas oublier pour autant l'autre côté du problème : à savoir qu'à travers les variations historiques quelque chose de permanent demeure : le corps de vérités révélées par Dieu et définies par l'Eglise ; ces vérités sont immuables, nécessaires, universelles. Et s'il y a une manifestation progressive de ces vérités dans et par l'Eglise, cette évolution n'est pas une *révolution*, mais un *développement*... En voulant à tout prix se cantonner dans le concret, on risque de faire fausse route ; on l'a fait remarquer récemment à propos de G. Marcel : *Par son culte du concret et son refus de l'abstrait, ce dernier limite sa pensée et même lui ôte toute portée strictement philosophique* (M. Bernard) », pp. 113-114. On voit la qualité de ce petit livre. Ajoutons que R. Vancourt, qui est actuellement professeur aux Facultés catholiques de Lille, est l'autenr de plusieurs ouvrages importants : *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran ; La philosophie et sa structure ;* et d'une traduction des *Principes d'une métaphysique de la connaissance* de Nicolaï Hartmann.

Charles Journet

RAYMOND VANCOURT, *Pensée moderne et Philosophie chrétienne*, coll. « Je sais-Je crois », Paris, Fayard, 1957, 122 pages.

Intéressant volume qui réduit les *caractéristiques de la pensée moderne* à trois thèmes principaux : 1° primat de la connaissance scientifique ; 2° revalorisation du changement et de l'évolution ; 3° anthropocentrisme et immanentisme.

La seconde partie, *Tâches de la philosophie chrétienne* montre que la pensée chrétienne n'est nullement désarmée devant ces problèmes et amorce des voies de solution. Elle propose pour finir les *éléments d'une philosophie de la religion*. Nous pensons que, sur ce tout dernier point, la perspective de l'auteur devrait être élargie. Nous concevons une philosophie de la religion qui serait un des chapitres principaux de la philosophie morale adéquatement prise, comme l'a définie Jacques Maritain, et qui donc tiendrait compte, mais avec d'autres préoccupations que celles de la théologie, des différents régimes historiques sous lesquels a été placée successivement l'humanité : loi de nature, loi mosaïque, loi nouvelle.

Citons ces lignes : « Hegel et Marx prétendent *savoir*, chacun à sa manière, où va l'évolution. Bergson est peut-être moins catégorique et se contente d'indiquer des lignes directrices ; ses disciples toutefois, tel que P. Teilhard de Chardin, n'ont point la même réserve ; ils prédisent avec assurance que nous allons vers une humanité unifiée et de plus en plus *centrée* vers une nouvelle forme de vie sociale », p. 35. Charles Journet

MGR E.-J. DE SMEDT, *Le Christ dans le quartier*, Desclée, 1960.

La réflexion pastorale, les enquêtes sociologiques de ces dernières années ont permis de mieux prendre conscience de la double influence subie principalement par l'homme dans le monde moderne. La première est l'influence du milieu de travail et du groupe social. La seconde celle du quartier, c'est-à-dire du lieu de résidence. Si le milieu de travail et le groupe social sont souvent profondément déchristianisés, voire déshumanisés, il en est de même du quartier. Le quartier constituait autrefois une communauté de voisinage pénétrée d'esprit chrétien, aujourd'hui avec l'esprit chrétien a disparu souvent la communauté de voisinage elle-même.

A cette double déchristianisation veut répondre une double forme d'Action catholique: l'Action catholique spécialisée travaille à rechristianiser les diverses couches sociales et le milieu de travail ; l'Action catholique générale cherche à rechristianiser les divers quartiers qui constituent le territoire paroissial. Après avoir ainsi situé le probème, Monseigneur de Smedt, évêque de Bruges, étudie avec soin ce travail urgent de rechristianisation du quartier. Cette action lui apparaît comme le nécessaire complément du travail accompli par les mouvements spécialisés. Bien que la nécessité de ces derniers soit constamment rappelée, l'insistance mise sur l'apostolat de quartier les fait passer un peu

à l'arrière-plan. Peut-être aurait-on souhaité que la complémentarité de ces deux formes d'apostolat soit encore mieux soulignée.

A ces considérations générales, l'auteur ajoute un exposé fort intéressant d'une expérience faite dans son diocèse : le mouvement « Strada ». Le but de ce mouvement est de recréer une communauté de voisinage, une communauté de quartier toute pénétrée d'esprit chrétien. La description des buts, organisation et méthodes du mouvement sont extrêmement intéressants pour tous ceux que préoccupe la rechristianisation de nos quartiers.

La lecture de ce petit livre apportera aux prêtres chargés de paroisse et aux aumôniers d'Action catholique générale une foule de suggestions pastorales très intéressantes tirées d'une expérience concrète de plusieurs années.

Gabriel Bullet

JEAN PÉPIN, *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris Aubier, 1958, 522 pages.

Une Première partie étudie *l'interprétation allégorique des poèmes homériques chez les Grecs :* naissance de l'exégèse allégorique ; apport des cyniques ; réaction platonicienne, allégorisme stoïcien, etc. Signalons ce qui est dit de l'attitude de Platon, qui condamne l'interprétation allégorique d'Homère comme vaine, mais fait lui-même le plus large usage du mythe ; de la revalorisation de l'allégorie homérique par Aristote ; de l'attitude de Plotin à l'égard des mythes, de celles de l'empereur Julien, etc.

Une seconde partie étudie les rapports *de l'allégorisme grec et de l'allégorisme juif :* « l'inspiration grecque de l'allégorie biblique chez Philon ne peut guère faire de doute », p. 241.

La troisième partie est dans l'esprit de l'auteur la plus importante. Sous le titre : *l'allégorisme grec et l'allégorisme chrétien*, elle se propose d'examiner les réactions des théologiens chrétiens des premiers siècles mis en présence de l'interprétation allégorique par laquelle le paganisme classique espérait sauver ses mythes. Elle s'étend des écrits néotestamentaires jusqu'à Cyrille d'Alexandrie et Augustin, et se présente « comme une contribution à l'histoire de la philosophie religieuse », p. 6.

On voit l'intérêt et le sérieux d'un tel travail. Pour ce qui concerne saint Paul, nous aurions marqué à la suite de saint Thomas une distinction beaucoup plus nette que celle que fait l'auteur entre d'une part le sens *littéral*, qui peut être propre ou métaphorique (et la parabole que l'auteur rapproche de l'allégorie, est-elle autre chose que le développement d'une métaphore ?) ; et d'autre part le sens *typique :* ici ce n'est plus la lettre, mais l'événement historique, la réalité, signifiée par la lettre, qui à son tour signifie une autre réalité. C'est ce sens typique que saint Thomas subdivise en allégorique, morale, anagogique. En conséquence, nous n'acceptons pas une vue comme celle-ci : « Si l'Ancien Testament apparaît ainsi comme une immense allégorie, la raison en est simple : c'est qu'il s'adresse en réalité aux chrétiens, *et non pas aux Juifs*, qui n'étaient pas à même de l'entendre... », p. 248. (C'est nous qui soulignons). Disons, pour nous, que l'Ancien Testament s'adressait *d'abord aux Juifs*, et ce qu'ils en pouvaient comprendre était de nature à les préparer à des révélations ultérieures plus profondes de la grandeur et de la bonté divines.

Le livre est encadré par une introduction qui parle de la *philosophie de la mythologie*, et une conclusion qui parle de la *mythologie de la philosophie*. L'introduction analyse avec intelligence les vues de Schelling : « La mythologie n'est pas *allégorique :* elle est *tautégorique* », p. 59. Elle vaut par elle-même. » Toutefois sa vérité est de l'ordre, non de la représentation, mais de la réalité vécue ; elle est vraie, non à la façon d'une doctrine, mais comme une suite d'événements historiques, qui ont vraiment eu lieu, *même s'ils n'ont existé que dans l'histoire de la conscience* », p. 60. Le soulignement, qui est de nous, nous transporte dans le monde de l'idéalisme de Schelling et de Hegel, où l'esprit et ses aventures sont toute la réalité. D'un tel point de vue on pourra dire que, même si Dieu existe, l'athéisme est vrai en tant qu'attitude vécue ; que, même si Dieu n'existait pas, la foi serait vraie en tant, elle aussi, qu'attitude vécue. Ni la philosophie ni la religion n'ont rien à gagner à de pareils renversements. Le croyant n'a que faire de l'apologétique que Schelling lui offre dans sa *Philosophie de la Révélation* pour combattre le docétisme, et que l'auteur résume ainsi : « N'en déplaise aux docètes, le Christ a une réalité historique, et l'Incarnation se présente comme une évidence palpable, sans rien d'allusif ; le pain et le vin ne sont pas des symboles, ils sont en vérité la chair et le sang de Jésus ; les anges sont des puissances effectives et non des figures, de même que Madeleine est le repentir, non son image », p. 60. Tout le langage chrétien

redevient vrai, mais après avoir été soigneusement empaillé.

La conclusion sur la *Mythologie de la philosophie* énumère les bienfaits qu'un retour aux mythes procure à la philosophie : le mythe peut traduire la richesse de la philosophie et sélectioner ceux à qui la vérité doit être livrée. On retrouverait ici les réflexions de saint Thomas sur l'utilité des métaphores en théologie. Charles Journet

RENÉ LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Paris, Lethielleux, 1959, 170 pages.

La première édition date de 1953. L'édition actuelle, la 2e française, fait suite à deux éditions intermédiaires, l'une anglaise, l'autre talienne. « Elle comporte bien des corrections de détail, la refonte d'une trentaine de passages, la mise à jour de la bibliographie, l'adjonction de trois notes-annexes sur *Marie dans l'Ancien Testament, L'origine du titre de Théotokos, L'origine des fêtes mariales* ».

La 1re partie présente le *Développement de la doctrine mariale :* 1° Marie dans l'Ecriture – 2° De l'Evangile de Jean au concile d'Ephèse – 3° Du concile d'Ephèse à la réforme grégorienne – 4° De la réforme grégorienne au concile de Trente – 5e et 6° Du concile de Trente à nos jours.

La seconde partie est un *Développement de la destinée de Marie :* 1° Avant l'Annonciation – 2° L'Incarnation – 3° Le sacrifice rédempteur – 4° De la mort du Christ à la Dormition – 5° L'Assomption – 6° La Parousie.

C'est la partie exégétique qui nous paraît la mieux réussie. Voici la pensée de l'auteur sur quelques points que nous détachons au hasard :

Sur Isaïe, VII, 14 : « L'oracle... présente des ouvertures messianiques difficiles à éluder : coloration eschatologique du contexte immédiat, proportions transcendantes de 'Emmanuel dans le contexte ultérieur (IX, 1-6 ; XI, 1-9). Même si l'oracle vise dans l'immédiat la naissance d'Ezéchias, ce qui reste probable, il vise en dernier ressort le Messie et sa mère. Deux siècles avant le Christ, les Septante mettent en relief cette visée eschatologique. Ils lèvent l'ambiguïté du texte. La jeune fille (*alma*) devient formellement vierge (*bethula*). L'énigmatique présent prophétique (participe hébreu) devient un futur : *Voici que la jeune fille conçoit* se précise : *Voici que la vierge concevra*. Cette double valorisation de la portée du texte révèle-t-elle seulement un stade de la pensée juive ? De plus en plus, on pense qu'il faut dire davantage. Selon la conviction de plusieurs Pères, il semble que cette traduction des Septante et les développements qu'elle a promus ont été réalisés sous le bénéfice de l'inspiration » p. 18 ; cf., p. 140.

On nous dit, p. 141, que les reines-mères avaient une position importante dans les cours orientales et spécialement en Israël. Des textes comme Isaïe, VII, 14, ou Michée, V, 1-4 « entrevoient donc Marie essentiellement comme la Reine-mère du Roi eschatologique ». On ajoute : « Les civilisations orientales divinisaient leurs rois. Ce fut une tentation pour les rois d'Israël de revendiquer une telle prérogative. Le Yahwisme interdisait cette voie ; mais l'Esprit saint la laissa ouverte sur un point ». On pose ensuite la question assurément délicate de savoir si des suggestions comme celle des déesses-mères ont « pu jouer comme ferment de la réflexion, et servi de point de départ pour accéder à la révélation de la naissance virginale qui devait avoir lieu par la Vertu du Très-Haut ».

A la question : Marie a-t-elle perçu la divinité du Christ lors de l'Annonciation ? la réponse est donnée par « un double fait » : 1° le message de l'ange avait pour objet ultime la divinité du Christ ; 2° il a été reçu par Marie en connaissance de cause, p. 27.

Pour Cana l'auteur hésiterait à adopter la « solution (trop) ingénieuse qui propose la traduction interrogative : *Mon heure n'est-elle donc pas encore venue?* », p. 29.

« Où situer l'assimilation classique de Marie à la Sagesse ? Ni prophétie, ni typologie, semble-t-il. La Sagesse, c'est en vérité, une hypostase de Dieu, le Verbe, seconde personne de la Trinité. L'application à Marie ne me semble donc être qu'une prestigieuse accommodation... on voulut semble-t-il évoquer les origines dans la pensée de Dieu de celle dont on célébrait la naissance », p. 142. Précisons quant à nous : 1° que la maternité divine est incluse dans le *décret* même qui décide l'incarnation de la Sagesse éternelle ; 2° que de part l'Incarnation, la Vierge devient le premier des *reposoirs* de la Sagesse.

Les points les plus délicats de la théologie mariale sont abordés par l'auteur qui joint le souci doctrinal à une vaste érudition scripturaire et patologique. Il a pu utiliser ici les résultats de son grand et bel ouvrage : *Structure et théologie de Luc* I-II, paru en 1957. Il est au courant des dernières découvertes, par

exemple du *Protévangile de Jacques* datant du IIIe siècle, paru à Genève, en 1958, dans les *Papyrus Bodmer*, et où sont reconnaissables, sous une forme mythique et légendaire, les notions authentiques de la *sainteté* de la Vierge, de sa perpétuelle *virginité*, voire de son immaculé conception pour autant qu'on la liait alors au fait d'une génération miraculeuse, p. 143.

Dirons-nous que, personnellement, nous aimons moins la théologie des pp. 104 et suivantes ? En revanche, nous sommes heureux de voir placer la Vierge dans la région des « grandeurs de sainteté », non dans celle des « grandeurs de hiérarchie », p. 131 ; ce qui résout négativement la question d'un sacerdoce de la Vierge au sens propre. Nous sommes heureux aussi que la médiation de la Vierge soit expliquée, – plus profondément encore que par une simple médiation *auprès* du Christ, ce qui exprime cependant une vérité qui doit être conservée –, par une médiation *en* et *par* le Christ, à laquelle sont appelés tous les fidèles, mais qui trouve en Marie son application suprême et exceptionnelle, p. 118. Mais faut-il vraiment penser que les médiévaux ont vu dans l'eucharistie une *reproduction* de sacrifice rédempteur ? p. 66. Aux arguments de ceux qui estiment que la Vierge n'est pas morte, et que l'auteur laisse sans réponse, pp. 122-123, il nous semble que la réponse profonde a été donnée depuis longtemps par ce que saint François de Sales dit de la Vierge *morte d'amour*. C'est un point où l'Eglise, comme « collectivité », ne pouvait pas imiter le Christ, mais où la Vierge, comme « personne », le pouvait.

Il y aurait beaucoup de sages observations à retenir, par exemple celle de la p. 45 : « Les vrais serviteurs de l'Eglise furent moins ceux qui attribuaient à la Vierge de nouveaux titres de gloire, ajoutèrent, comme on dit parfois, de nouveaux fleurons à sa couronne, que ceux qui les situèrent dans leur vraie lumière. Ce ne furent pas les esprits bornés, mais les grands esprits, qui surent prendre du recul, accueillir tous les aspects de la vérité, et concilier chaque privilège marial nouveau avec la contrepartie sans laquelle il eût versé du côté de l'hérésie ». L'exposé du développement de la doctrine mariale à travers les siècles s'en tient à une évocation extérieure des principaux problèmes.

A tant de louanges que mérite ce beau traité, d'une inépuisable richesse, muni de tables de références extrêmement précises et précieuses, et qui est le fruit d'un infatigable travail, s'il fallait joindre quelques légères réserves, ce serait, on l'aura vu à propos d'aspects relevant de la théologie ; citons encore la vue de la page 134, où il semble que la visibilité de l'Eglise soit rattachée à la seule hiérarchie, et non à l'Eglise tout entière, issue de cette hiérarchie. Nous croyons, pour nous, que la sainteté de l'*Eglise elle-même* est visible, et non seulement celle de ses *causes ministérielles*, qui sont les pouvoirs juriditionnels et sacramentels. Il en va pareillement de son unité catholique et de sa stabilité invaincue. Mais nous voilà déjà passés à un autre traité ; ou plutôt, selon nous, au traité de l'ecclésiologie, dont la mariologie nous apparaît comme une appartenance majeure.

(A la page 24, ligne 9, le lecteur supprimera de lui-même la négation).

Charles Journet

NOVA ET VETERA

Direction : Charles Journet, Grand Séminaire, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.

Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, Genève.

Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire :	Fr.	12.—
Abonnement de soutien :	»	15.—
Le numéro :	»	3.—

Compte de chèques postaux : I 10 232 (Revue *Nova et Vetera*).

Dépositaire pour la France : Librairie Saint-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e^. Chèques postaux : Paris 243.60.

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N^o^ 1 de l'année en cours.