NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET • *Le Sacrifice de la Messe* 241

GEORGES COTTIER, O. P. • *Idéologie et littérature* 252

E. JEAN DE LA CROIX KAELIN, O. P. • *Jacques Monod ou l'innovation au hasard* 273

NOTES

CHARLES JOURNET • *«Résurrection de Jésus et Message pascal»*, Le livre de Xavier Léon-Dufour, S. J. 304

BIBLIOGRAPHIES – Daniel Olivier, *Le Procès de Luther* – Ernst R. Korn, *L'origine du véritable drame luthérien* – M.-J. Le Guillou, o. p., *La cause de Luther et celle de ses adversaires* – Joseph Lortz, *La Réforme de Luther* – EN CONCLUSION SUR LA TRAGÉDIE DE LUTHER.

R.-L. Bruckberger, o. p., *Le monde renversé* – J.-P. Royer, *L'Eglise et le Royaume de France au XIV^e siècle* – Yves Simon. *Work, Society and Culture.* – H. M. Manteau-Banamy o.p., *La Vierge Marie et le Saint-Esprit* – Arthur Rich, *La fonction politique du culte.*

XLVI^e ANNÉE – N° 4 – AOUT-DÉCEMBRE 1971

Le sacrifice de la Messe [1]

«Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, répandu pour une multitude, en rémission des péchés.»

Matthieu, 26, 28

1. Une union au sacrifice rédempteur comme celle des apôtres à la Cène, est-elle aujourd'hui possible?

C'est pour la rendre possible que Jésus, la nuit où il fut livré, ayant pris du pain et dit: «Ceci est mon corps pour vous», ajouta: «*Faites ceci en mémoire de moi*»; et qu'ayant pris ensuite le calice et dit: «Ce calice est la nouvelle Alliance en mon sang», il ajouta: «*Faites ceci, chaque fois que vous en boirez, en mémoire de moi*» (1 Cor., 11, 23–25).

2. Que se passe-t-il donc à la Messe, quand le prêtre, ayant pris du pain et du vin, redit les paroles mêmes de Jésus?

Par un double miracle simultané de la toute-puissance divine, l'Eucharistie est constituée comme *sacrifice* du Christ et comme *sacrement* du Christ. Le premier miracle concerne le temps, le second miracle concerne l'espace. Le premier miracle est celui par lequel, pendant le moment du temps où se prononcent les paroles de la double consécration du pain et du vin, nous sommes rendus présents invisiblement au sacrifice sanglant de la Croix, offert une fois pour toutes à Jérusalem pour le salut du monde: voilà l'*aspect sacrificiel* de l'eucharistie. Le second miracle est celui par lequel le corps glorieux du Christ est rendu présent sur chacun de nos autels, en tel lieu de notre espace: voilà l'*aspect sacramentel* de l'eucharistie. Ces deux miracles sont si étroitement conjoints qu'on pourrait les désigner comme les deux faces distinctes d'un seul miracle. [2]

[1] Je reprends ici quelques passages du livre: *La Messe, présence du sacrifice de la Croix*, Paris 1958, mais en m'aidant de la profonde étude de Jacques MARITAIN: *Quelques réflexions sur le sacrifice de la Messe*, Nova et Vetera, 1968, nº 1. Le texte présent pourrait former une partie, qui serait la deuxième, de l'article intitulé *Transsubstantiation*, Nova et Vetera, 1971, nº 163, et s'insérer à la page 163. Le titre général de l'article serait alors: *L'Eucharistie, sacrifice et sacrement du Christ.*

[2] Cf. Jacques MARITAIN, *Loc. cit.*, pp. 13–14.

3. Essayons de préciser l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie.

Si le Christ à la Cène veut se donner en communion aux apôtres sous les signes séparés du pain et du vin, c'est pour les unir à son sacrifice, alors en voie d'accomplissement, qui va séparer son corps et son sang. La double consécration est dès lors pour les apôtres un signe sacrificiel dont ils comprennent que la portée n'est point idéale et spéculative, mais réelle et existentielle.

Il en va pareillement à la Messe. L'ordre du Seigneur est absolu: «*Faites ceci en mémoire de moi.*» Les paroles que prononce aujourd'hui le prêtre sont ressaisies par la toute-puissance du Christ qui règne au-dessus du temps dans l'éternité. Elles sont le signe et l'instrument dont il use pour nous rendre invisiblement présents au sacrifice commencé à la Cène et consommé sur la Croix. Elles font coïncider un moment de notre aujourd'hui spirituel avec l'aujourd'hui du moment spirituel de la rédemption du monde. Dans l'espace de temps où sont prononcées les paroles de la double consécration, ce qui nous est désigné, c'est ce à quoi nous sommes réellement rendus présents, à savoir la séparation du corps livré pour nous et du sang versé pour nous. Ces paroles dès lors sont un signe sacrificiel à portée existentielle. «A la fonction propre du signe s'ajoute, par la toute-puissance divine, le pouvoir de faire atteindre le signifié réellement et existentiellement. Le signe sacrificiel de la double consécration est un signe à portée existentielle dont le Christ glorieux se sert afin de réactualiser pour nous, par un miracle de sa toute puissance, le sacrifice que, lorsqu'il était passible ici-bas, il a accompli sous Ponce Pilate, et qui, à chaque Messe, est de nouveau *là,* en tant que présent à un certain moment de notre temps» [1].

4. C'est donc l'unique *sacrifice* de la Croix, qui nous est donné à chaque fois que sont prononcées au cours du temps les paroles de la consécration. Il n'est ni multiplié, ni répété, ni renouvelé: «Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus, la mort ne le domine plus» (Rom., 6, 9). Ce qui est multiplié, répété, renouvelé au cours du temps, c'est le *rite* sacrificiel sous lequel le sacrifice unique nous est à chaque fois rendu présent.

Si l'on pense au double miracle qui s'accomplit en chaque Messe, on dira: de même que les paroles de la consécration, en tant que *signe sacrificiel,* multiplient non pas le sacrifice jadis offert sur la Croix, mais ses présences

[1] *Loc. cit.*, p. 17.

à tels aujourd'hui de notre temps, ainsi ces mêmes paroles, en tant que *signe sacramentel,* multiplient non pas le Christ glorieux qui est maintenant au ciel mais ses présences corporelles en tels lieux de notre espace.

5. *Peut-on parler de plusieurs «offrandes» du sacrifice rédempteur?*

Le mot offrande a deux sens. Il peut désigner le *rite* sacrificiel qui nous rend présent le Sacrifice unique: et alors chaque Messe célébrée au cours du temps par fidélité au: «Faites ceci...» demandé par le Christ est une nouvelle offrance de son Sacrifice. Et il peut signifier l'*acte* sacrificiel du Christ s'offrant «avec un grand cri et des larmes» et devenant pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel (Hébr., 5, 7–10): et alors toutes les Messes nous réfèrent à l'unique Offrande rédemptrice. L'*offrande-enveloppante* se renouvelle, l'*Offrande-enveloppée* est inchangée.

Peut-on parler de la Messe comme d'un sacrifice «non sanglant»? [1]

Le danger serait de laisser croire à deux sacrifices distincts: l'un sanglant à la Croix, l'autre non sanglant à la Messe: erreur qu'il faut sans aucun doute regarder comme catastrophique.

C'est l'unique Sacrifice rédempteur, qui fut sanglant, qui à chaque Messe nous est apporté sous le rite non sanglant de la double consécration du pain et du vin.

Mystère ineffable. Tout le drame de la Passion sanglante et de la rédemption du monde est là, devant nous, sous le voile de la douceur, de la paix et de la solennité d'une liturgie eucharistique de la consécration.

N'est-ce pas ce mystère que Matthias Grünewald veut évoquer dans le grand retable de Colmar, quand, tout près des pieds tuméfiés et sanglants de l'immense Crucifié, il dispose le calice de la Messe et la blancheur éclatante du petit Agneau immaculé?

6. A chaque Messe les deux mille ans du temps horaire qui nous séparent du Calvaire sont abolis. C'est pendant un moment, un bref moment spirituel, le contact immédiat avec l'événement de la rédemption du monde [2].

[1] L'expression a été trop longtemps et trop souvent employée par les théologies de l'âge baroque pour que j'aie pu l'éviter dans *La Messe, présence du sacrifice de la Croix,* mais toujours en dénonçant l'équivoque qu'elle recouvrait.

[2] La coïncidence entre le moment de la consécration et le moment de la rédemption du monde est un miracle qui s'opère par-delà les limites de notre temps horaire. On sait que, selon saint Thomas, c'est la résurrection même du Christ qui, malgré la distance des temps et des lieux, sera la cause efficiente de notre résurrection future, «grâce à la vertu divine, dont le propre est de vivifier les morts, et qui atteint dans leur présen-

Nous nous trouvons comme la Vierge et saint Jean au pied de la Croix: d'une part dans la ligne de la médiation ascendante du Sauveur, pour entrer selon la mesure toujours trop faible de notre foi et de notre amour dans l'immense *supplication* qu'il fait monter vers le Ciel afin que tous les hommes soient sauvés: «Quand je serai élevé de terre je tirerai tous les hommes à moi: il signifiait par là de quelle mort il allait mourir» (Jean, 12, 32–33); d'autre part dans la ligne de la médiation descendante du Sauveur, pour disposer nos cœurs à accueillir l'infinie *réponse* de bénédiicton, qui par la plaie ouverte de son côté descend du Ciel sur la suite des générations humaines «jusqu'à ce qu'il revienne» (1 Cor. 11, 26).

7. Les témoignages des Pères en Orient et en Occident sont nets. N'en retenons que deux.

Celui de saint Jean Chrysostome (344-407): «*Quand tu vois le Seigneur immolé et étendu, et le prêtre incliné sur le sacrifice et en prière, et tout le peuple rougi par ce sang si précieux,* penses-tu être encore parmi les hommes sur la terre? N'es-tu pas plutôt transféré dans les cieux, ayant déposé toute pensée charnelle, pour contempler ce qui se fait, avec l'âme nue et l'esprit purifié? O miracle, ô divine philanthropie!» [1].

«Révérez donc, révérez cette table, à laquelle nous participons tous, *et, placé sur elle en sacrifice, le Christ immolé pour nous*» [2].

Celui de saint Ambroise (+ 397): «*Si chaque fois que son sang est répandu, il est répandu pour la rémission des péchés, je dois toujours le recevoir pour que toujours il me remette mes péchés*» [3].

Ce qui se passe à la Messe quand le prêtre reprend les paroles de la première Cène, l'Eglise l'a condensé dans une brève oraison secrète qui a tra-

tialité tous les lieux et tous les temps, *et talis contactus virtutis sufficit ad rationem hujus efficientiae*», III, qu. 56, a. 1.

Mais déjà dans l'ordre culturel «les événements spirituels sont des événements *méta-historiques:* en tant qu'occurences ils prennent place dans l'histoire, mais leur contenu prend place dans une région supérieure à l'histoire, – c'est pourquoi il est normal que l'histoire n'en fasse pas mention. Le mot événement lui-même est alors ambigu: *ce qui se passe* en pareil cas arrive pour un instant dans l'existence temporelle, mais arrive pour toujours dans l'existence des âmes et de la pensée», Jacques MARITAIN, *Approches de Dieu*, p. 87. Cf. Mircea ELIADE, *Images et symboles*, pp. 40–41: «Ce qui distingue l'historien des religions d'un historien tout court, c'est qu'il fraie avec des faits qui, bien qu'historiques, révèlent un comportement qui dépasse de beaucoup les comportements historiques de l'être humain... Plus une conscience est éveillée, plus elle dépasse sa propre historicité».

[1] *De sacerdotio*, lire III, nº 4; P. G., t. XLVIII, col. 642.

[2] *De Epist. ad Rom.*, hom. VIII, nº 8; P. G., t. LXII, col. 131.

[3] *De sacramentes*, livre IV, chap. 5, nºs 27–28.

versé les siècles, à laquelle saint Thomas se réfère pour établir que le Christ est immolé dans ce sacrement [1]: «Chaque fois que la commémoration de cette Offrande victimale est célébrée, l'œuvre de notre rédemption s'accomplit: *Quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis «exercetur* [2]».

8. Quand, en 1520, dans son *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Eglise*. Luther rejette radicalement le caractère sacrificiel de la Messe, il a pleine conscience d'innover. La messe luthérienne, qui commence par éliminer le sacrifice et qui tentera de remplacer la transsubstantiation par une impossible union du corps du Christ au pain, sera vidée de toute substance. Sur le premier point, la pensée de Luther tient en deux thèses: a) Tout d'abord, le Christ, à la messe comme à la Cène, promet la rémission des péchés à ceux qui croiront, en signe de quoi il nous donne son corps et son sang dans le pain et dans le vin, comme Dieu jadis avait donné l'arc-en-ciel à Noé en signe de sa clémence. b) Ensuite et surtout, il n'y a trace de sacrifice et d'offrande ni à la Cène où cependant sont prononcées les paroles: «*Ceci est mon corps livré pour vous, ceci est mon sang versé pour vous, en vue de la rémission des péchés*», ni à la messe où ces paroles sont reprises par le prêtre.

a) «Combien sont-ils aujourd'hui, écrit Luther, ceux qui savent que la messe est une *promesse* de Christ?» [3]. Elle est promesse comme les promesses faites à Adam, à Noé, à Abraham, à Moïse; mais plus parfaite que ces dernières, car elle promet non les biens temporels, mais la rémission des péchés pour ceux qui croiront à la promesse [4]. A cette promesse plus excellente que toutes les autres, Christ «ajoute un *signe* commémoratif d'une si considérable déclaration, à savoir son propre corps et son propre sang, dans le pain et dans le vin; ce qu'il montre en disant: 'Faites ceci en mémoire de moi'» [5]. La mort du Christ fera de ce qui était sa «promesse» ce qui sera son «testament» [6].

La messe étant promesse de la rémission des péchés, «personne ne reçoit la messe, sinon celui qui croit pour son compte, et il la reçoit dans la mesure

[1] III, qu. 83, a. 1.
[2] Secrète du IX[e] dimanche après Pentecôte; dans le nouvel *Ordo Missae*, au II[e] dimanche *Per annum*.
[3] Martin LUTHER, *Œuvres*, t. II, p. 186; édit. Labor et Fides, Genève, 1966.
[4] *Ibid.*, p. 185.
[5] *Ibid.*, p. 189.
[6] *Ibid.*, p. 184.

de sa foi. Elle ne peut pas être donnée à Dieu et on ne peut pas la donner aux hommes. Mais Dieu seul, par le ministère du prêtre, la donne aux hommes et ils ne la reçoivent que par la foi, sans aucune œuvre et sans aucun mérite» [1].

b) «Mais il y a encore un *second scandale qui doit être écarté:* il est beaucoup plus considérable et beaucoup plus retentissant. On croit partout, en effet, que la messe est un *sacrifice* offert à Dieu. Les paroles du Canon lui-même semblent exprimer cette opinion... Christ est désigné, en conséquence, comme la victime de l'autel. A cela viennent s'ajouter des déclarations des Pères, autant d'exemples que l'on voudra, et une pratique imposante constamment suivie dans le monde entier. Tous ces usages se sont acharnés à faire leur place: c'est pourquoi, avec la plus grande persévérance, il convient de leur opposer les paroles et l'exemple de Christ. Car, à moins de maintenir que la messe est une promesse de Christ ou un testament, selon le sens obvie des termes, *nous perdons la totalité de l'Evangile et toute notre consolation*» [2].

Pas ombre de sacrifice à la Cène: «En effet, au cours du dernier repas, alors qu'il instituait ce *sacrement* (= signe) et qu'il donnait le *testament,* Christ ne l'a pas offert à Dieu son Père; il n'a pas non plus accompli une bonne œuvre au profit des autres, mais, assis à table, il proposa à chacun en particulier le même *testament,* et il présenta le *signe*... Ainsi, comme la distribution d'un héritage ou l'accueil fait à la promesse sont à l'opposé d'un sacrifice que l'on accomplit, de même la messe est à l'opposé d'un sacrifice, car nous recevons la première, alors que nous offrons le second» [3].

9. Quelle sera, le 17 septembre 1562, dans sa XXII[e] session, la réponse du Concile de Trente?

«Bien qu'il dût s'offrir une seule fois, lui-même, sur l'autel de la Croix par la mort», le Christ, pendant la dernière Cène «offrit à Dieu son Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin», en vue de laisser à l'Eglise son Epouse «un sacrifice visible, propre à *représenter* le sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une fois pour toutes sur la Croix et à en *perpétuer* la mémoire jusqu'à la fin des siècles, ainsi qu'à en *appliquer* la vertu salutaire à la rémission des péchés que nous commettons chaque jour» [4].

[1] *Ibid.*, p. 195.
[2] *Ibid.*, p. 195.
[3] *Ibid.*, p. 196.
[4] Chap. 1. Denz-Schön, n° 1740.

«Et parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la Messe, ce *même Christ* est contenu et immolé d'une manière *non sanglante,* qui s'est offert lui-même une seule fois sur l'autel de la Croix d'une manière *sanglante,* le saint Concile enseigne que ce sacrifice est vraiment propitiatoire, et que, par lui, il se fait que, si nous approchons de Dieu avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et révérence, nous obtenons miséricorde et trouvons grâce pour une aide opportune (Hébr., 4, 16). Car, apaisé par cette oblation, le Seigneur, moyennant la grâce et le don de la pénitence, remet des crimes et des péchés, si grands soient-ils» [1].

A la Croix et à la Messe, «c'est en effet une seule et même Victime, le même Jésus offrant maintenant par le *ministère* des prêtres, qui s'offrit alors *lui-même* sur la Croix, la seule différence étant dans le mode d'offrir, *sola offerendi ratione diversa*» [2].

«De cette oblation *sanglante,* disions-nous, nous recevons en abondance les fruits par l'oblation *non sanglante;* tant s'en faut que celle-ci déroge en aucune façon à celle-là» [2].

Telle est la doctrine que le concile de Trente, s'élevant d'un coup d'aile au-dessus du tumulte des opinions théologiques de l'époque et désenveloppant la révélation évangélique initiale, oppose à l'innovation fatale de la Réforme et propose solennellement à la foi catholique. Elle suffit à nourrir le regard de la contemplation amoureuse qui n'en touchera d'ailleurs jamais le fond; elle débouche, en effet, sur le mystère même du sacrifice rédempteur: sur le mystère d'une part de son «unicité» et de sa «perfection intrinsèque infinie»; sur le mystère d'autre part de sa nécessaire «réactualisation» à chacun des moments du temps. Car la Messe, selon le Concile, n'est pas un «autre» sacrifice que celui de la Croix. Elle s'identifie à ce sacrifice quant au «contenu», à savoir le Christ, prêtre et victime; elle ne se distingue de lui que par son «mode d'offrir non sanglant» c'est-à-dire par le rite institué par le Seigneur à la Cène en vue de le représenter, d'en perpétuer la mémoire et d'en appliquer la vertu salutaire.

Quand le Concile enseigne qu'à la Messe la vertu du sacrifice rédempteur nous est «appliquée», cela doit s'entendre au sens fort et signifie que, par la vertu du drame rédempteur alors actualisé au milieu de nous, nous lui sommes incorporés, comme le furent jadis la Vierge et saint Jean.

Et quand le Concile parle d'«offrande ou immolation sanglante» et d'«of-

[1] Chap. 2, nº 1743.
[2] *Ibid.*

frande ou immolation non sanglante», c'est le *rite* de l'offrande qui est non sanglant, mais la *réalité* de l'Offrande est toujours sanglante; c'est l'*offrande-enveloppante* qui est non sanglante, mais l'*Offrande-enveloppée* est toujours sanglante.

L'Offrande-enveloppée, c'est l'acte du Christ ne cessant au cours des âges d'assumer l'Eglise dans son unique sacrifice sanglant: ou – c'est la même chose – l'acte de l'Eglise en tant qu'assumée à chaque moment de sa durée dans le sacrifice sanglant de son Epoux.

10. Les Pères de l'Eglise, dès saint Justin et saint Irénée, et après eux le concile de Trente ont vu un pressentiment du sacrifice de la Messe dans le passage où le prophète Malachie, 1, 10–11, oppose aux sacrifices offerts au temple de Jérusalem un sacrifice parfait offert par tous les peuples: «Je n'ai point en vous mon bon plaisir, dit Yahvé des armées; un présent ne me plaît pas venant de vos mains. Car du lever du soleil à son coucher, mon Nom est grand parmi les Gentils; et en tous lieux un sacrifice d'encens est offert en mon Nom et une offrande pure; car mon Nom est grand parmi les Gentils».

11. Le sacrifice qui s'accomplit à la Messe est un acte de culte qui transcende toutes les liturgies, et un acte d'amour qui transcende tous les amours des anges et des hommes. C'est sous ce double aspect du culte et de l'amour que l'Eglise, qui est le Corps, est invitée à participer au Sacrifice du Christ, qui est la Tête.

Dans *la ligne cultuelle ou de la validité,* Jésus utilise le ministère des *prêtres* pour se rendre présent sous les apparences du pain et du vin. Et il donne aux *fidèles,* par le caractère ou pouvoir cultuel du Baptême, de pouvoir s'unir aux prêtres, non certes pour consacrer le pain et le vin, mais, après la consécration, pour offrir à Dieu son Père, son corps et son sang présents sur l'autel.

Un mot de la *concélébration.* Imaginons plusieurs personnes s'unissant pour baptiser simultanément un petit enfant. Il y aurait plusieurs baptisants mais une seule action baptismale, *plures baptizantes, una baptizatio.* En concélébration, on aura pareillement plusieurs consacrants, *plures ex aequo consecrantes,* mais une seule action consécratoire, *una consecratio:* c'est-à-dire un seul *rite* non sanglant, une seule offrande-enveloppante non sanglante, et bien sûr une seule présence du *sacrifice* sanglant de la Croix, une seule Offrande-enveloppée, dont la valeur est infinie et de ce fait inépuisable, et où chaque célébrant puise selon son amour.

Dans *la ligne du grand amour de charité théologale* ce qui importe uniquement à la Messe est l'intensité de notre ferveur. Les derniers en dignités peuvent être les premiers à entrer par la charité dans le mystère de la rédemption du monde. Il n'y a ici ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme. Comment nous retenir de citer Tauler? «Il n'y a que des hommes qui puissent consacrer ou bénir le corps sacré de Jésus; et personne d'autre... Mais, d'une manière spirituelle..., une femme peut offrir ce sacrifice aussi bien qu'un homme, et cela quand elle le veut, la nuit ou le jour. Elle doit alors pénétrer dans le Saint des Saints et laisser dehors tout le vulgaire. Elle doit entrer seule, c'est-à-dire entrer en soi-même, avec un esprit recueilli, et là, ayant laissé au-dehors toutes les choses sensibles, elle doit offrir au Père du ciel le tout aimable Sacrifice, son Fils bien-aimé, avec toutes ses œuvres, ses paroles, avec toutes ses souffrances et sa sainte vie, pour tout ce qu'elle désire et à toutes ses intentions; elle doit avec une grande dévotion englober dans cette prière tous les hommes, les pauvres pécheurs, les justes et les prisonniers du Purgatoire» [1].

En quelque lieu, fût-ce le plus ignoré où une Messe est célébrée, les Anges et les élus s'unissent à la plus solennelle des prières qui monte de la terre vers le Ciel.

12. Le sacrifice resterait inachevé sans la communion que le célébrant fait en nom et personne de l'Eglise entière. C'est «le même signe rituel, qui, en tant que comportant dualité ou division dans l'action consécratoire, est *signe sacrificiel,* et, en tant que transsubstantiant le pain et le vin, est un *signe sacramentel.* Le miracle de la réactualisation de l'immolation du Christ passible (*vera sacrificatio*), et du changement du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ glorieux pour que ce Corps soit mangé et ce Sang bu par le prêtre (communion), constituent tellement un seul et même mystère que si la communion du prêtre venait à manquer la Messe ne serait pas réellement célébrée: car le sacrifice n'est *consommé* (au sens de porté à son terme final) que lorsque la victime immolée est elle-même *consommée* (sa chair mangée et son sang bu)» [2]. Sans doute, dès le Canon de la messe, le sacrifice – c'est le même que celui du Calvaire, – est déjà pleinement

[1] *Sermons*, édit. de la Vie Spirituelle, 1930, t. II, p. 239.

[2] «L'Eucharistie n'est pas seulement sacrement mais encore sacrifice. On ne peut offrir un sacrifice sans y participer, le sacrifice extérieur étant le signe du sacrifice intérieur par lequel on s'offre soi-même...», S. Thomas, III, qu. 82, a. 4.
J. MARITAIN, *Loc. cit.*, p. 14.

accompli *par l'Homme-Dieu,* et pleinement accompli *quant à son acceptation par le Père.* Mais *en ce qui regarde l'Eglise et le rite sacré* qu'elle accomplit tandis qu'elle chemine sur la terre, le sacrifice ne sera porté à son terme final que par la communion du prêtre: au moment où ce dernier communie, il n'agit plus en tant que ministre du Christ, comme il l'a fait lors de la consécration, mais en tant que ministre de l'Eglise, au nom de l'Eglise tout entière et comme tenant sa place devant Dieu [1].

C'est le Christ ressuscité et glorieux qui se rend présent à la Messe. Mais il interpose entre lui et nous sa Croix, sa douce croix sanglante. C'est par sa Croix qu'il veut, aujourd'hui comme jadis, descendre à nous, et par sa Croix qu'il veut que nous allions à Lui. La Croix demeure tandis que se déroulent les âges. Notre désir, saint Paul l'avoue, serait de revêtir la gloire céleste par-dessus notre corps sans avoir à goûter la mort (2 Cor., 5, 4). Mais l'ici-bas reste le lieu du *Noli me tangere,* où nous ne touchons le Christ en gloire qu'à travers les stigmates de sa Crucifixion.

Septembre–octobre

CHARLES JOURNET

NOTE SUR UN ACCORD ENTRE THEOLOGIENS ANGLICANS ET CATHOLIQUES TOUCHANT LA DOCTRINE EUCHARISTIQUE

1. Dans l'*Agreed statement on eucharictic doctrine,* approuvé à l'unanimité pour être soumis aux autorités respectives des deux Confessions, par la Commission internationale Anglicane et Catholique romaine, au terme de sa troisième réunion tenue à Windsor, le 7 septembre 1971, l'*aspect sacrificiel* de l'eucharistie semble reconnu: «La notion de *mémorial,* comme on la comprenait dans la célébration pascale au temps du Christ – i.e. comme rendant effective dans le présent un événement du passé – a ouvert la voie à une plus claire intelligence du rapport entre le sacrifice du Christ et l'eucharistie», nº 5.

2. Mais tout n'est pas clair en ce qui concerne l'*aspect sacramentel,* nº 6. Sans doute le mystère de la présence réelle du corps et du sang du Christ

[1] *Ibid.*

à la Cène s'insère dans la trame de l'événement pascal tout entier. Mais, contrairement à la note apposée à ce nº 6, le mot *transsubstantiation,* dans la définition tridentine, signifie non seulement le *fait* de la présence réelle, mais encore le *comment,* sans lequel le fait lui-même serait impossible. Selon le Concile, en effet, affirmer la permanence de la substance du pain et de celle du vin après la consécration, c'est exclure la présence substantielle du corps et du sang du Christ, cf. Denz-Schön., nº 1652. Le dilemme suprême subsiste: présence corporelle immédiate du *Christ* parmi nous: voilà l'eucharistie catholique – présence corporelle immédiate du *pain,* médiatisant le Christ qui n'est qu'au Ciel: voilà l'eucharistie protestante. Le *Statement* parle, au nº 3, d'une «sacramental presence given through bread and wine»: comment l'entendre?

Malgré les lumières apportées de part et d'autre, nous ne croyons donc pas que l'on soit «parvenu à un accord substantiel sur la doctrine de l'eucharistie», nº 12. La question de la transsubstantiation ne se laisse pas éluder.

3. Restera la question de la *validité du ministère* eucharistique. On touche ici à la notion d'*apostolicité.* Elle peut se définir: la propriété qui convient à l'Eglise du fait que celle-ci résulte d'une vertu divine, reçue par le Christ et par le corps apostolique, *où sont conservés d'une manière ininterrompue*: *a)* les pouvoirs hiérarchiques d'Ordre, transmis par voie de «consécration», et *b)* les pouvoirs hiérarchiques de *Juridiction* (enseigner et gouverner), transmis par voie de «désignation autorisée». Si la transmission du pouvoir d'Ordre a été interrompue, elle ne saurait être rétablie par la voie juridictionnelle, mais par la seule voie de nouvelles ordinations.

29 octobre

C. J.

Idéologie et Littérature

I

1. Introduction

Nous nous proposons ici de traiter de questions de littérature d'un point de vue philosophique. Dès lors, en effet, que la critique littéraire entend se constituer en discipline rigoureuse, soustraite aux aléas d'un arbitraire subjectif, elle soulève des questions d'ordre épistémologique. Nous n'aborderons pas tout le champ de ce problème, mais nous nous limiterons à une approche particulière, suggérée par le titre: idéologie et littérature.

Si nous nous en tenons à la littérature, à l'exclusion des autres arts, c'est qu'elle présente des caractères spécifiques: le fait qu'elle participe directement à la fonction de signification du langage lui donne une place privilégiée par rapport à notre problème [1]. Le bien-fondé de la critique littéraire pour la compréhension des œuvres littéraires est également présupposé à notre propos [2].

C'est par le thème de l'idéologie que nous entrerons dans notre sujet. Du terme lui-même dont on use et abuse abondamment, il faut noter qu'il recouvre une pluralité de significations qui sont loin de s'accorder entre elles. Précisons donc le sens dans lequel nous l'entendons dans le cadre de cette étude.

L'idéologie désigne un ensemble de conceptions, de jugements de valeur, de normes de comportement, c'est-à-dire une «vision du monde» (*Weltanschauung*), mais en tant que celle-ci est partagée par un groupe social. En conséquence, conceptions et valeurs sont admises, non pas au terme d'un examen critique et d'une réflexion, mais comme spontanément: les individus, imprégnés par une idéologie, peuvent ne pas en avoir conscience ou pleine conscience. L'idéologie est donc un fait social. En d'autres termes, elle comporte tout ce qu'une époque de l'histoire, une société ou un groupe social admettent comme «allant de soi», sans le discuter ou le remettre en cause. Par extension, on peut parler d'idéologie pour définir le résultat de l'endoctrinement d'un groupe social qui subit la manipulation des détenteurs des moyens de communication [3].

[1] Cf. Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?* Idées 58, NRF, Paris, 1970, p. 375.

[2] Cf. Serge DOUBROVSKY, *Pourquoi la nouvelle critique, critique et objectivité*, Mercure de France, Paris, 1968, p. xx–262.

[3] Cette définition est plus large que celle que j'ai donnée, du point de vue de la philosophie politique, dans *La Mort des idéologies et l'espérance*, Le Cerf, Paris, 1970, pp. 19–20.

Un tel concept, qui a une parenté avec celui de mentalité ou celui de moeurs (*Sitten*) est censé nous aider dans la compréhension de certains aspects des sociétés et de leurs cultures. Il correspond à ces faits que représentent l'ensemble des idées et des valeurs qui sont véhiculées par la société et que l'individu reçoit, «absorbe», sans même toujours s'en aviser. Encore convient-il, ce qui est plus difficile, de préciser à chaque coup le contenu et le mode d'impact d'une idéologie. Il comporte des implications, et il entraîne des conséquences, qu'il n'est pas toujours aisé de repérer et de mesurer.

2. *Signification de l'idéologie chez Karl Marx*

Le succès de la thématique de l'idéologie est dû, en grande partie, à Karl Marx.

On sait que pour lui la vie «réelle» des hommes se joue au niveau de la production et de la consommation, c'est-à-dire de l'économique. L'ensemble des autres activités, y compris les activités culturelles, de «représentation», sont des dérivations de cette activité première. Et comme, dans le processus de production, les hommes sont divisés en classes antagonistes, liées par un rapport de domination et de servitude, dont les intérêts sont radicalement opposés, l'idéologie ou les représentations de la classe dominante sont les représentations dominantes d'une époque. Marx entend par là que dans et derrière les représentations agissent des intérêts dominateurs. Une double lecture s'impose en conséquence, devant permettre de décrypter le sens caché, qui est le sens fondamental, derrière le sens patent, qui est un sens trompeur. Lire, c'est déjouer, démasquer un sens dont on remarquera qu'il est déjà donné d'avance par le «matérialisme historique», théorie du devenir historique.

Nous pouvons citer ici deux textes de Marx, en renversant l'ordre chronologique. Le premier est extrait de la *Préface*, datée de janvier 1859, à la «*Contribution à la critique de l'économie politique*». C'est le plus connu des deux. Les formules sont frappées, claires apparemment, catégoriques. Le second, qui remonte à 1857, est tiré du projet d'*introduction* du même ouvrage; il est beaucoup plus nuancé, il soulève des questions. Marx ne l'a pas publié pour des raisons dont il s'explique au début de la *Préface* [1]. D'ailleurs la rédaction n'est pas achevée: il a jeté sur le papier une série de réflexions.

Voici la première citation:

> «Le résultat général auquel j'arrivais et qui, une fois acquis, servit de fil conducteur à mes études, peut brièvement se formuler ainsi: Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives

[1] «Je supprime une introduction générale que j'avais ébauchée parce que, réflexion faite, il me paraît qu'anticiper sur des résultats qu'il faut d'abord démontrer ne peut être que fâcheux et le lecteur qui voudra bien me suivre devra se décider à s'élever du singulier au général.» L'argument vaut pour l'introduction dans son ensemble.

matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur quoi s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. A un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel – qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse – des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout. Pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi; il faut, au contraire, expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production» [1].

Voici maintenant la seconde citation:

«1. Pour l'art, on sait que certaines époques de floraison artistique ne sont nullement en rapport avec le développement général de la société, ni par conséquent avec celui de sa base matérielle, qui est pour ainsi dire l'ossature de son organisation. Par exemple les Grecs comparés aux modernes, ou encore Shakespeare. Pour certaines formes de l'art, l'épopée par exemple, il est même reconnu qu'elles ne peuvent jamais être produites dans la forme classique où elles font époque, dès que la production artistique apparaît en tant que telle; que donc, dans le domaine de l'art lui-même, certaines de ses créations importantes ne sont possibles qu'à un stade inférieur du développement artistique. Si cela est vrai du rapport des différents genres artistiques à l'intérieur de l'art lui-même, il est déjà moins surprenant que cela soit également vrai du rapport du domaine artistique tout entier au développement général de la société. La difficulté ne réside que dans la manière générale de saisir ces contradictions. Dès qu'elles sont spécifiées, elles sont par là même expliquées.

Prenons, par exemple, le rapport de l'art grec d'abord puis de l'art de Shakespeare avec notre temps. On sait que la mythologie grecque n'a pas été seulement l'arsenal de l'art grec, mais la terre même qui l'a nourri. La façon de voir la nature et les rapports sociaux qui inspire l'imagination grecque et constitue de ce fait le fondement de la (mythologie) grecque est-elle compatible avec les *Selfactors* [machines à filer automatiques], les chemins de fer, les locomotives et le télégraphe électrique? Qu'est-ce que Vulcain auprès du Crédit immobilier? Toute mythologie maîtrise, domine les forces de la nature dans le domaine de l'imagination et par l'imagination et leur donne forme: elle disparaît donc quand ces forces sont dominées réellement. Que devient Fama à côté de Printinghouse square? L'art grec suppose la mythologie grecque, c'est-à-dire n'importe quelle élaboration artistique inconsciente de la nature (ce mot sous-entendant

[1] Trad. dans Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Etudes philosophiques,* Editions sociales, Paris, 1951, pp. 72–73.

ici tout ce qui est objectif, donc y compris la société). Jamais la mythologie égyptienne n'aurait pu fournir un terrain favorable à l'éclosion de l'art grec. Mais il faut en tout cas *une* mythologie. Donc en aucun cas une société arrivée à un stade de développement excluant tout rapport mythologique avec la nature, tout rapport générateur de mythes, exigeant donc de l'artiste une imagination indépendante de la mythologie.

D'autre part, Achille est-il compatible avec la poudre et le plomb? Ou, somme toute, l'*Iliade* avec la presse ou encore mieux la machine à imprimer? Est-ce que le chant, le poème épique, la Muse ne disparaissent pas nécessairement devant la barre du typographe, est-ce que ne s'évanouissent pas les conditions nécessaires de la poésie épique?

Mais la difficulté n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée sont liés à certaines formes du développement social. La difficulté réside dans le fait qu'ils nous procurent encore une jouissance esthétique et qu'ils ont encore pour nous, à certains égards, la valeur de normes et de modèles inaccessibles.

Un homme ne peut redevenir un enfant, sous peine de tomber dans la puérilité. Mais ne prend-il pas plaisir à la naïveté de l'enfant et, ayant accédé à un niveau supérieur, ne doit-il pas aspirer lui-même à reproduire sa vérité? Dans la nature enfantine, chaque époque ne voit-elle pas revivre son propre caractère dans sa vérité naturelle? Pourquoi l'enfance historique de l'humanité, là où elle atteint son plus bel épanouissement, pourquoi ce stade de développement révolu à jamais n'exercerait-il pas un charme éternel? Il est des enfants mal élevés et des enfants qui prennent des airs de grandes personnes. Nombre de peuples de l'antiquité appartiennent à cette catégorie. Les Grecs étaient des enfants normaux. Le charme qu'exerce sur nous leur art n'est pas en contradiction avec le caractère primitif de la société où il a grandi. Il en est bien plutôt le produit et il est au contraire indissolublement lié au fait que les conditions sociales insuffisamment mûres où cet art est né, et où seulement il pouvait naître, ne pourront jamais revenir [1].»

La question est donc la suivante: si nous supposons la correspondance entre l'infrastructure économique et cette superstucture idéologique que sont l'art et la littérature et même si nous admettons, sinon des exceptions, du moins une grande élasticité dans l'application de cette «loi» de correspondance, un problème demeure. D'où vient l'actualité esthétique d'une oeuvre du passé? N'y a-t-il pas une contradiction entre la valeur permanente de l'oeuvre et l'affirmation, posée en principe comme ayant force explicative, de son radical conditionnement historique? La solution suggérée, recours à une nostalgie de l'enfance, est non seulement paradoxale par rapport à la logique de la pensée de Marx, elle est surtout insatisfaisante. Mais elle a le mérite de montrer que les difficultés de sa propre théorie n'ont pas échappé à Marx.

En effet, le matérialisme historique comme philosophie (qu'il se défend d'être, mais qu'il est) entend donner une explication exhaustive du processus de production culturelle et par là du caractère idéologique des œuvres d'art et des œuvres littéraires.

Or cette explication présuppose l'ensemble de la doctrine marxiste, au plan philosophique et au plan économique, doctrine sur plus d'un point majeur

[1] Trad. Maurice Husson, Gilbert Badia, en appendice de la «*Contribution*»..., Ed. Sociales, Paris.

contestable et démentie. D'autre part, dans la mesure même où elle se veut une explication, elle tend à opérer une *réduction*, qui ne reconnaît plus la spécificité de l'œuvre d'art. A la limite, l'œuvre n'intéresse que par son contenu social: n'exprime-t-elle pas, à son insu et en profondeur, l'idéologie bourgeoise? S'il s'agit de littérature socialiste, le danger est de ne voir en elle qu'un moyen de propagande politique. L'interminable, le fastidieux débat sur le «réalisme socialiste» était inévitable et il portait sur un point central de la théorie.

3. L'essai de sociologie de la connaissance de Karl Mannheim

Conscients du fait que Marx avait perçu un aspect réel de la vie culturelle mais que d'autre part l'interprétation qu'il proposait du phénomène conduisait à des impasses, certains penseurs ont déplacé le concept d'idéologie du terrain philosophique où se situait Marx, vers un terrain sociologique, redevable d'une recherche scientifique [1]. Tel est le cas de Karl Mannheim.

Avec lui le concept devient opérationnel, pour autant qu'on décide de faire abstraction de son sens ultime. Par exemple, quand on relève une dépendance de l'idéologie par rapport à un type donné d'économie, on se garde d'entendre cette dépendance dans le sens d'une explication causale exhaustive définissant l'essence du rapport. Il peut s'agir d'une interaction, d'une interdépendance, d'une influence, etc., que l'on constate et décrit. En conséquence la nouvelle approche définit le champ de la *sociologie de la connaissance* dont la tâche est d'étudier l'ensemble des rapports entre d'un côté le savoir et, de l'autre, la culture et la société. On décrira le plus fidèlement possible, on classera selon des types, etc.

Le programme semble clair. Il ne manque pas de soulever une série de questions épistémologiques. Ainsi Mannheim pose-t-il un certain nombre de propositions qui sont autant de postulats devant permettre l'interprétation sociologique. Nous en retiendrons quelques-uns.

a) La compréhension de la pensée ne repose pas uniquement sur ce qui est dit, exprimé: les idées sont fonction de la position de ceux qui les professent. Pour marquer la correspondance entre la situation et la forme de la connaissance, on parlera de détermination situationnelle. Tout point de vue étant particulier, les catégories de la pensée varient. La pensée est toujours *en perspective*. On cherchera donc à fixer les rapports qui existent entre les structures mentales et les situations vitales.

b) Chaque époque comporte une structure totale de l'esprit. L'analyse sociologique est donc totale. Elle porte sur les structures de la pensée et de la conscience à une époque donnée. L'analyste y soumet son propre point

[1] En écrivant ces lignes je n'ignore pas que Marx pensait que le «matérialisme historique» remplaçait la philosophie et avait valeur de science. Mais par sa structure épistémologique le «matérialisme historique» appartient au domaine philosophique et n'est pas assimilable à la science au sens moderne du terme.

de vue (il est, lui aussi, dans l'histoire, il n'est pas extérieur à son objet). Il y a interaction de tous les éléments.

Cette notion de totalité est centrale. Héritée de Hegel, elle se retrouve chez des théroriciens marxistes comme Georges Lukacs et Lucien Goldmann.

c) Mannheim précise que la situation est une *situation de classe.* Il y a unité d'horizon d'un groupe social: «un fond théorique systématique» est à la base des jugements séparés des individus. Ainsi la conscience, qui est une unité dynamique en devenir, varie, en totalité et selon toutes ses parties, en fonction des époques et des classes sociales.

Autrement dit, le critère ultime de la réalité est politique: il est constitué par les intérêts de classe, qui commandent les moyens d'adaptation aux conditions de la lutte pour la domination, car les groupes luttent pour la puissance. Dans cette perspective, les productions mentales sont des moyens. Cependant, Mannheim se sépare ici de Marx qui l'inspire: il n'y a pas de classe privilégiée en droit; le critère politique doit être appliqué au marxisme lui-même.

d) La pensée est toujours liée à l'action, qui est essentiellement praxis politique. Elle n'est jamais «désintéressée». C'est dans la pratique que la réalité se dévoile, de sorte qu'une idéologie peut être jugée d'après son accord avec cette réalité. Nous avons là, dans la ligne du marxisme, une conception pratique de la vérité.

C'est pourquoi, aux yeux de Mannheim, la sociologie constitue la science privilégiée, celle qui permet d'atteindre la vérité. L'unanimité des chercheurs devrait garantir qu'une analyse est exacte.

e) Enfin, puisque l'histoire est la matrice à l'intérieur de laquelle se forme l'homme, il n'y a pas de situation absolue. Il y a là une opposition entre Mannheim et un marxiste comme Lukacs qui, au principe, absolutise le point de vue du prolétariat. Mannheim lui-même n'est pas strictement fidèle à ce postulat: une classe est malgré tout privilégiée, celle de l'*intelligenzia.*

Ces brèves références à la pensée de Mannheim nous permettent d'entrevoir la fécondité mais aussi de saisir les difficultés de la sociologie de la connaissance et du concept d'idéologie qu'elle utilise.

Le mérite de Mannheim me paraît résider surtout dans sa tentative de constituer une discipline scientifique, la sociologie de la connaissance, dont l'objet est cet aspect de la vie culturelle que représente l'impact des facteurs sociaux sur la pensée. La socialisation de la pensée et des oeuvres de la pensée a des répercussions sur cette pensée elle-même. C'est là un fait.

Quant aux difficultés, elles sont loin d'être mineures. Mannheim pose un certain nombre de postulats *épistémologiques* (qui doivent permettre cette *science* qu'est la sociologie de la connaissance) qu'en intention il distingue d'assertions philosophiques, mais qui en fait impliquent déjà une position philosophique: ainsi de l'historicisme, avec le déni à la pensée d'une capacité d'absolu, de la définition pratique de la vérité, de la place privilégiée accordée

à la sociologie, etc. La volonté d'ouverture, en opposition à la rigidité de la pensée marxiste, n'aboutit pas totalement. Il est probable d'ailleurs qu'une référence à une conception de l'homme (et à une philosophie) est inhérente à la structure même des sciences humaines [1].

Une autre difficulté provient de ce que, partant d'un désir louable d'éviter de leur donner un poids dogmatique, Mannheim laisse les concepts dans une grande imprécision: ainsi les notions de classe, de condition, de relation, etc.

Enfin, on a remarqué que Mannheim vérifie la validité de ses critères d'interprétation sur un objet limité, comme taillé sur mesure: les doctrines politiques du monde capitaliste. Les critères seraient-ils encore vérifiés avec d'autres types de société?

Devant de semblables difficultés, d'autres sociologues ont cherché de donner à la sociologie de la connaissance des bases différentes. Mais leurs tentatives posent des problèmes analogues. C'est pourquoi l'exemple de Mannheim suffit à notre propos: il représente une tentative, à la fois justifiée et discutable, de passer d'un concept philosophique à un concept sociologique de l'idéologie.

La sociologie de la connaissance constitue le cadre, plus vaste, à l'intérieur duquel s'inscrit notre objet qui est plus limité, la sociologie de la littérature, qui est elle-même un secteur de la sociologie de l'art. Quelle est donc la spécificité d'une sociologie de la littérature?

II

4. Le danger de réductionnisme

Pour comprendre une œuvre littéraire, la référence à la société à laquelle elle se rattache est nécessaire et fournit le critère, sinon unique, du moins principal d'explication: telle est la conviction qui sous-tend la plupart du temps le projet d'une sociologie de la littérature.

Il en va ici comme d'une critique qui s'appuyerait essentiellement sur la psychanalyse: sa tentation et son danger propres sont le réductionnisme. En d'autres termes, on risque (et ce risque n'est pas imaginaire) de ne voir dans l'œuvre littéraire qu'un document psychologique ou social et, du coup, de mettre entre parenthèses, ou même de nier, la spécificité proprement littéraire de l'œuvre [2].

Si l'œuvre est envisagée par priorité en tant qu'elle est un document, en quoi constitue-t-elle un document privilégié? Ou, inversément, ne peut-on pas lui substituer avantageusement d'autres documents plus clairs, comme

[1] J'ai touché à cette question dans un article *La philosophie et les «sciences humaines»*, publié dans *Seminarium*, Rome, nº 2, 1970, pp. 406–419.

[2] *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* de Freud fournit un bel exemple de réductionnisme. Le tableau analysé sert de point de départ pour la reconstitution conjecturale de l'enfance du peintre. Rien qui aide à la compréhension de l'œuvre d'art elle-même. Encore Freud a-t-il l'honnêteté de dire que «l'essence de la fonction artistique» reste «psychanalytiquement» «inaccessible».

des enquêtes ou des statistiques? Le problème est celui de la densité propre, de l'autonomie de l'œuvre et, par là, de la spécificité du domaine esthétique.

Lukacs se débat avec ce problème. C'est le cas également de son disciple, Lucien Goldmann dont la «sociologie structuraliste génétique», au lieu de porter son attention sur le «contenu», s'intéresse aux «structures mentales». Car, comme cet auteur le remarque, on risque de choisir des œuvres où la «transposition» est la moindre, qui donnent une reproduction quasi immédiate de la vie quotidienne, et qui sont en général les œuvres les plus médiocres [1].

Il y a là une aporie majeure de toute sociologie de la littérature d'inspiration marxiste, que ni Lukacs ni Goldmann n'ont pleinement résolue [2]. Qu'il y ait là un problème central, l'affirmation d'Engels en fait foi:

> «L'évolution politique, juridique, philosophique, religieuse, littéraire, artistique, etc., repose sur l'évolution économique. Mais elles réagissent toutes l'une sur l'autre et aussi sur la base économique. La situation économique n'est pas la *cause,* elle n'est pas *seule active* et tout le reste un effet passif, mais il y a effet réciproque sur la base de la nécessité économique qui finit toujours *en dernière instance* par l'emporter». (Lettre à Heinz Starkenburg, 25 janvier 1894.)

Le moins qu'on puisse dire est que cette explication ne pèche pas par un excès de clarté: qu'un processus soit direct ou sinueux ne modifie pas sa nature; si le lien entre les facteurs est distendu, on n'explique rien, s'il se resserre, ou retombe dans la causalité pour expliquer trop et mal; quant au recours à la «dialectique» il est ici l'indice d'une pensée confuse. Mais je n'entends pas discuter du marxisme pour lui-même. Si j'ai choisi ce texte d'Engels c'est qu'il me paraît révélateur des difficultés que rencontre inévitablement une sociologie de la littérature, dont les fondements épistémologiques sont mal assurés. Elle est contradictoirement sollicitée, en effet, par le pôle du réductionnisme (l'œuvre, reflet de l'idéologie d'une société) et par le pôle de la reconnaissance de la spécificité du domaine littéraire, qui, en tant que tel, échappe à la réduction (mais alors, pour la compréhension de cette spécificité, la sociologie de la littérature semble inutile). Est-ce l'impasse?

Je ne le pense pas. Mais la condition d'une sociologie de la littérature est la reconnaissance de cette spécificité. Cette reconnaissance a plusieurs implications. La première est que la sociologie de la littérature ne saurait prétendre tenir, parmi les disciplines dont use la critique littéraire, un rang privilégié. Sa première profession doit être de modestie. Elle n'éclaire qu'un aspect de l'oeuvre. Son apport a donc besoin d'être complété par l'apport d'autres disciplines. Qu'en est-il de l'essentiel, c'est-à-dire de la spécificité de l'objet?

[1] Cf. Lucien GOLDMANN, *Marxisme et sciences humaines,* Idées 228, NRF, 1970, p. 57 et *passim.*

[2] Roger Garaudy a écrit de son côté que «la conception de l'esthétique est la pierre de touche de l'interprétation du marxisme». Ce qui est reconnaître l'existence de ce problème crucial.

a) Une œuvre littéraire est une œuvre d'art et il y a œuvre d'art authentique dans la mesure où, procédant de la création poétique, elle est porteuse d'un sens poétique, lequel est ouverture à la Beauté. En dernier ressort, c'est cette valeur de beauté, non réductible à l'utile ou au «fonctionnel», qui justifie et fonde l'autonomie de l'œuvre d'art [1]. Nous retrouverons ce point plus loin.

b) L'œuvre littéraire se distingue des autres œuvres d'art, en ce que l'écrivain construit son œuvres sur ce matériau qu'est la langue. La langue dans et avec laquelle il travaille est un système de signes vivant, c'est-à-dire actuellement signifiant dans une société donnée. Le langage exprime les idées et les émotions et il les communique. C'est dire que l'oeuvre littéraire a toujours cette double référence au monde signifié (idées, images, émotions) et au public des lecteurs, c'est-à-dire à une réalité sociale. Quelle que soit la part de l'imaginaire et de l'émotion, il y a toujours dans la littérature, de par la nature du langage, transmission d'idées. D'autre part, l'acte littéraire est toujours un acte social. Ce n'est pas seulement la condition sociale de l'écrivain qui est en cause, mais aussi, comme Sartre l'a bien vu, la qualité de ses destinataires.

c) Il convient de préciser. La tentation d'une sociologie de la connaissance (la chose est patente chez Mannheim comme chez les marxistes) est de définir les idées en fonction de la société, je veux dire d'avoir des conceptions du monde une vue strictement et restrictivement fonctionnelle: les idées seraient au service des prétendus besoins ou intérêts sociaux et s'expliqueraient exhaustivement par là. Cette thèse ne va pas de soi. Mais on relèvera qu'en vertu de son dynamisme propre l'idée, qui entraîne avec elle le langage dont elle use instrumentalement, a une portée universellement communicable: elle appelle par là un écho social. En d'autres termes, ce que prouve cette universalité, ce n'est pas l'immanence sociale de la pensée, mais plutôt que la société est ouverte à des valeurs transsociales.

d) Le lien consubstantiel de la littérature et du langage d'une part, la relation de l'œuvre à la beauté, de l'autre, suggèrent de quel type de perfection du langage doit se préoccuper l'écrivain. Il ne s'agit pas d'abord de la perfection de la fonction de signifier, telle qu'elle est visée par le philosophe ou encore par le scientifique dans le langage technique d'une science particulière: l'idéal dans ce dernier cas est de pouvoir transcrire ce langage dans le symbolisme univoque des mathématiques. L'écrivain vise une perfection spécifique qui est une épiphanie de la créativité poétique de l'artiste qui œuvre dans cette matière qu'est le langage.

e) L'écriture étant diversifiée, ce qui précède a encore une portée générale. Le rapport de la créativité poétique et du langage avec la fonction signifiante

[1] Voir sur 'le sujet Jacques MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie,* Desclée de Brouwer, Paris, 1965, pp. XII–421.

n'est pas identique dans tous les genres littéraires. On ne saurait soumettre à une même approche le poème lyrique, le drame, le roman, l'essai ou le pamphlet. Chacun de ces types d'écrit requiert une méthode de compréhension appropriée. La sociologie de la littérature ici encore devra prendre garde à l'écueil du réductionnisme. Elle sera différenciée dans sa structure interne. Son apport sera plus ou moins important selon le genre envisagé.

5. Les formes littéraires

Georges Lukacs, s'inspirant de Hegel, a ébauché une théorie de l'évolution des formes littéraires. Son point de référence est l'idée (l'idéal?) d'une civilisation grecque où l'homme vivait dans la «totalité». Cette totalité, qui assurait l'unité de la forme et du contenu, a été brisée. C'est la dialectique historique issue de cette rupture qui devrait permettre d'expliquer l'évolution des formes.

Ainsi parce que le «drame» tire sa substance de son propre fond, qu' «exister» pour lui, «c'est être cosmos», «s'emparer de l'essence, posséder la totalité», le drame a pu survivre au naufrage de l'univers grec, ce qui n'empêche d'ailleurs pas qu'il y ait des différences entre le drame grec dont le héros «représente la forme naturelle de l'existence dans la sphère de l'essence», et le drame bourgeois moderne. Chez Shakespeare encore, ce qui est déterminant, c'est le conflit des passions, tandis qu'un conflit d'idéologies caractérise le drame récent. En règle générale, les catégories littéraires sont donc historiques [1].

Par contre, la perte de la totalité grecque a une répercussion profonde sur le genre épique: l'épopée est remplacée par le roman.

> «Entre l'épopée et le roman, – les deux grandes objectivations de la grande littérature épique, – la différence ne tient pas aux dispositions intérieures de l'écrivain, mais aux données historico-philosophiques qui s'imposent à sa création. Le roman est l'épopée d'un temps où la totalité extensive de la vie n'est plus donnée de manière immédiate, d'un temps pour lequel l'immanence du sens de la vie est devenue problème qui, néanmoins, n'a pas cessé de viser la totalité» [2].

Les multiples rapports entre l'âme, qui garde la nostalgie de la communauté perdue, et le monde expliquent les diverses formes du roman, de Cervantès aux grands romanciers des XIX^e^ et XX^e^ siècles comme Balzac et Thomas Mann. Lukacs note encore que:

> «le roman est la forme de l'aventure, celle qui convient à la valeur propre de l'intériorité; le contenu en est l'histoire de cette âme qui va dans le monde

[1] Cf. Henri ARVON, *Lukacs, Philosophes de tous les temps,* 41, Seghers éd., Paris, 1968, pp. 37 et suiv. Parmi les œuvres de Georges Lukacs traduites en français, citons: *Goethe et son temps,* Nagel; *Signification présente du réalisme critique,* N.R.F.; *Théorie du roman,* Gonthier; *Le roman historique,* Payot; *Thomas Mann,* Maspéro; *Balzac et le réalisme français,* Maspéro; *Soljenitsyne* N.R.F.

[2] Cité *ibid.*, p. 39.

pour apprendre à se connaître, cherche des aventures pour s'éprouver en elles et, par cette preuve, donne sa mesure et découvre son essence» [1].

En vue de la compréhension du roman et de ses personnages, Lukacs approfondit l'idée, empruntée à Engels, de type littéraire:

«La catégorie centrale et le critère de la conception réaliste de la littérature, à savoir le type, par rapport au caractère et à la situation est une synthèse particulière qui lie organiquement le général et l'individuel. Le type ne devient pas tel parce qu'il est moyen pas plus que pour son caractère uniquement individuel quelque prononcé qu'il soit, mais du fait que tous les moments d'une période historique qui, du point de vue humain et social, sont essentiels et déterminants, concourent en lui et s'y croisent, du fait que la création du type montre ces moments dans leur degré d'évolution le plus élevé et dans l'extrême déploiement de ses possibilités virtuelles, dans l'extrême représentation d'extrêmes qui concrétise en même temps le sommet et les limites de la totalité de l'homme et de l'époque» [2].

Ces quelques notations suggèrent des remarques. D'abord le recours à des catégories comme totalité, essence et phénomène, type, etc., montre que la sociologie de la littérature s'alimente ici à une interprétation philosophique de l'histoire: chez Lukacs ou chez Goldmann, elle décrit le devenir des «visions du monde», dont l'œuvre littéraire est un témoin privilégié, et entend déterminer le pourquoi de ce devenir.

Or l'explication de ce pourquoi met en évidence la difficulté propre d'une telle entreprise. Décrire, comme Hegel l'avait déjà fait, une succession historique de formes, ne pose pas de problèmes théoriques spéciaux; il n'en va plus de même quand il s'agit d'assigner les causes de cette succession. On retrouve à nouveau l'écueil possible du réductionnisme. Pour l'éviter, Lukacs distingue nettement entre reflet scientifique de la réalité, qui est «désanthropomorphisant» et reflet artistique, «anthropomorphisant». Il va jusqu'à écrire que c'est l'art qui est «la forme adéquate à l'expression de la conscience de soi de l'humanité», que sa vérité est la «vérité de la conscience de soi de l'espèce humaine» [3]. Du coup, l'art partage le privilège de la science, s'il n'est pas au-dessus d'elle: or la science s'oppose à l'idéologie, elle est conscience vraie opposée à une conscience fausse. Mais, d'un autre côté, il y a parallélisme, «homologie structurelle» (Goldmann), entre la structure sociale et la structure de l'œuvre: cette affirmation tend à neutraliser la première. En d'autres termes, la création artistique est comprise comme «création d'un monde dont la structure est analogue à la structure essentielle de la réalité sociale, au sein de laquelle l'oeuvre a été écrite» [4]. Mais quelle est la portée du terme «analogue»? Et qu'est-ce qui constitue la «structure essentielle» d'une réalité sociale donnée? Enfin, cette «homologie» n'est-elle pas

[1] *Ibid.*
[2] Cité, *ibid.*, p. 46.
[3] Cf. *ibid.*, p. 95.
[4] Lucien GOLDMANN, *Pour une sociologie du roman,* Bibliothèque des Idées, Gallimard, Paris, 1964, p. 209.

un postulat présupposé par le critique quand il aborde son travail herméneutique plutôt qu'un résultat vérifié au terme de son analyse?

A propos de l'engagement politique de l'écrivain, il y eut divergence de vues entre Lukacs et Bertolt Brecht. De la part de Lukacs, cela impliquait une critique de l'œuvre de Brecht qui pour sa part revendiquait pour son théâtre le qualificatif d'épique, par opposition au théâtre ancien, qui était dramatique. Quelle que soit la réponse à apporter à cette question, la divergence est par elle-même significative. Quelle est la validité des concepts (ici: épique, dramatique) dont usent la critique et la sociologie de la littérature? Sans doute ne faut-il pas exiger de tels concepts une rigueur telle que celle qui a cours dans les disciplines scientifiques. Ils sont opérationnels et, préciserai-je, dans le cadre d'une œuvre critique particulière. Le désaccord entre Lukacs et Brecht n'est pas une preuve de la non-validité de leurs démarches respectives. Le critique se donne, pour une œuvre qui est d'essence singulière, les instruments dont il a besoin.

Cette dernière remarque nous amène à traiter d'un nouveau problème, qui se pose d'ailleurs davantage au sujet de Goldmann que de Lukacs, guidé par un grand sens esthétique.

6. Le statut épistémologique de la sociologie de la littérature.

Comme le relève Serge Doubrovsky, une des prétentions majeures de Goldmann, est de donner à la sociologie de la littérature un statut scientifique [1].

> «Il est évident, écrit Goldmann, que si pour connaître la structure réelle de la vie humaine et historique, il faut la découper en structures significatives, il y a devant le chercheur d'innombrables possibilités de faire dans la somme des données empiriques des découpages erronés qui risquent de faire apparaître la réalité comme dépourvue de signification, ayant une structure purement causale ou légale, analogue à celle qui constitue l'univers des sciences physico-chimiques» [2].

On est donc averti, à juste titre, que la structure signifiante n'est pas identique dans les «sciences humaines» et dans les sciences de la nature. De plus Goldmann est conscient que le problème est celui du choix des découpages. Ce choix doit être tel qu'il intègre la plus grande quantité de texte à expliquer, l'idéal visé, sans doute jamais atteint, étant la totalité. Il est clair qu'un découpage qui est contraint en vertu de ses *a priori* de rejeter une partie du texte est inadéquat [3]. A mon avis, un tel critère quantitatif ne peut avoir qu'une portée d'indice et d'approximation. Il est un

[1] *Op. cit.*, p. 127.

[2] Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché,* Bibliothèque des Idées, Gallimard, Paris, 1955, p. 106.

[3] C'est ce que fait Goldmann lui-même qui décide de «laisser de côté», dans l'analyse de l'œuvre de Racine, *Alexandre* et *La Thébaïde.* Il est clair, en effet, que le même critère appliqué à la totalité d'un texte vaut de la totalité d'une œuvre, dès lors que c'est celle-ci qu'on entend expliquer.

critère négatif: des postulats qui obligent à rejeter une partie du texte sont faux. Il ne constitue pas un critère au sens strictement scientifique. En effet, toutes les parties d'une œuvre ne sont pas d'égales valeur et importance: le discernement ne peut être opéré que par un jugement de valeur. Autrement dit, quels sont les critères qui commandent le choix des découpages? On est renvoyé aux conceptions philosophiques du sociologue. Les critères sont donc extrinsèques à la sociologie de la littérature.

Mais l'œuvre s'insère dans une «vision du monde», qui renvoie elle-même à un contexte politique, social et économique. Telle est l'hypothèse que les faits devraient vérifier. Mais dès lors qu'il y a découpage, s'agit-il encore de la vérification d'une hypothèse? N'est-on pas enfermé dans un cercle: la théorie générale du critique commande un découpage qui ne peut que constituer un objet qui lui est conforme. Si l'on retrouve «l'hypothèse» dans le «donné» analysé, c'est qu'elle intervient dans la constitution de ce «donné» [1].

M. Goldmann écrit dans son livre sur Pascal et Racine, *Le Dieu caché:*

> Il serait inutile d'insister longuement sur le lien entre la situation économique et sociale des officiers au XVII[e] siècle attachés et opposés en même temps à une forme particulière d'Etat, la monarchie absolue, qui ne pouvait les satisfaire en aucune manière, quels qu'aient été les réformes et les changements éventuels, – si on se limite bien entendu aux changements pratiquement possibles – et l'idéologie janséniste et tragique de la vanité *essentielle* du monde et du salut dans la retraite et la solitude» [2].

M. Doubrovsky commente à juste titre:

> «Il est paradoxal que Lucien Goldmann juge «inutile d'insister» sur la nature du lien qui lui sert à insérer les structures idéologiques dans les structures sociologiques, insertion qui, rappelons-le, constitue pour lui le *nœud même de l'explication.*»

Quelles sont en effet les modalités et le *sens* de cette «transposition» de la réalité sociale qu'est censée être l'œuvre littéraire? Le point reste obscur, et malgré une profession de «dialectique», on s'en tient à un «postulat d'analogie», peu précis, fondant des rapports d'émanation [3]. Ajoutons que c'est par le truchement de l'idéologie (ici l'idéologie janséniste) qu'a lieu une telle transposition. Cette position du problème repose elle-même sur un postulat. Dire que la «vision du monde» janséniste est une idéologie, c'est nier toute spécificité au plan de la théologie et de la spiritualité, que Goldmann connaît d'ailleurs mal: comment d'ailleurs les bien connaître si l'on part du préjugé que théologie et spiritualité n'ont pas de contenus se tenant par eux-mêmes? L'analyse poussée me semble également faire défaut en ce qui concerne la réalité transposée: sur la structure économique et sociale, on en reste,

[1] Voir des remarques très proches dans Serge Doubrovsky, *op. cit.*, p. 137. Pour l'examen d'ensemble des positions de Goldmann, cf. pp. 126–169.

[2] Lucien Goldmann, *op. cit.*, p. 133.

[3] Cf. Serge Doubrovsky, *op. cit.*, pp. 151 et suiv.

malgré un effort d'information historique de nature surtout politique, à des traits trop généraux pour être probants [1].

Une leçon se dégage, me semble-t-il, de ces difficultés. Si on aboutit à des contradictions, n'est-ce-pas parce qu'on a voulu soumettre l'œuvre littéraire à un examen «scientifique», c'est-à-dire redevable de critères rigoureux ayant fait leur preuve dans d'autres domaines? Ce qui menace de resurgir chez le marxiste Goldmann, c'est la critique de Taine et du positivisme, avec son inévitable réductionnisme. A la limite, comprendre l'œuvre, c'est la dissoudre.

Cependant il faut nous demander d'où vient l'exigence de scientificité. Un de ses motifs est la loulable intention de soustraire la critique à l'arbitraire de chaque critique. La revendication, qui a un aspect légitime, suggère toutefois quelques remarques.

L'œuvre littéraire en tant que création esthétique est l'objet d'une approche spécifique. Le critique doit puiser en lui-même le sens poétique (qui d'ailleurs se cultive et s'affine) qui lui permettra d'entrer dans la compréhension de l'œuvre. Pour son approche délicate et complexe il est légitime et nécessaire qu'il use instrumentalement d'une pluralité de disciplines annexes: linguistique, grammaire, histoire, psychologie, etc., dont chacune possède ses propres méthodes et ses exigences, non univoques, de rigueur, mais dont aucune ne saurait prétendre à elle seule fournir une explication qui épuise le sens de l'œuvre. Il y a un jugement propre du critique, qui doit, après avoir maîtrisé l'apport de ces disciplines, faire converger l'ensemble vers la compréhension de l'œuvre.

C'est se faire de la raison et de la vérité une idée singulièrement appauvrie que de les enfermer dans les limites de l'usage qu'en font les sciences positives [2]. Là où il y a création poétique, l'intelligence est à l'œuvre, capable d'une appréhension originale de la vérité: parler de vérité poétique n'est pas parler métaphoriquement. C'est d'ailleurs ce qu'a pressenti Lukacs, cité plus haut. Le dilemme: science ou arbitraire est un faux dilemme, qui ne peut qu'égarer.

[1] M. Serge DOUBROVSKY note dans le même sens qu'«il est curieux que le schéma des contradictions de la noblesse de robe, dont Lucien Goldmann se sert pour expliquer le théâtre de Racine, serve aussi à Bernard Dort pour expliquer le théâtre de Corneille, ce qui est, on l'avouera, surprenant», *op. cit.* p. 151. On est également surpris d'apprendre que les romans de Robbe-Grillet constituent des «homologues exacts des mécanismes d'autorégulation du marché et de la passivité croissante, caractéristiques de la phase actuelle des sociétés industrielles occidentales», cf. *ibid.*, p. 133.

Autre difficulté encore: selon Goldmann, ce sont les œuvres littéraires et philosophiques qui sont révélatrices d'une «vision du monde». Qu'est-ce qui différencie les unes des autres? Cf. *ibid.*, p. 139. Notons que Dilthey, qui partait de la notion de *Weltanschauung,* s'était efforcé de bien distinguer les domaines.

[2] Notons que Goldmann, marxiste, est aussi disciple de Jean Piaget qui, bien qu'il s'en défende, n'échappe pas à une conception positiviste de la raison, du savoir et de la vérité. Voir de cet auteur *Sagesse et illusions de la philosophie,* P.U.F., Paris, 1965, pp. 287.

7. *La question du sujet*

Une sociologie de la littérature qui fait appel à la problématique de l'idéologie rencontre nécessairement la question du sujet: qui crée quand l'artiste crée? L'artiste est-il seul? Cette question en entraînera une autre: celle des niveaux de conscience.

Goldmann écrit que «les véritables sujets de la création culturelle sont les groupes sociaux et non pas les individus isolés» [1]. L'affirmation, lourde de conséquences, est en consonance avec les présupposés philosophiques de l'auteur. Mais si le problème de l'articulation de l'activité de l'artiste et de la société se pose dès qu'il y a sociologie de la littérature, cette solution, posée comme un postulat, ne s'impose nullement. Nous vérifions une nouvelle fois ce que nous avons constaté: une sociologie de la culture n'est concevable que sur l'horizon d'une conception globale de l'homme. Mais d'autre part, en tant que sociologie, elle doit ou bien mettre entre parenthèses, par une sorte d'*époché* méthodologique, tout jugement définitif sur l'essence de l'homme et de la société, ou bien, parce que cette *époché* n'est pas toujours possible, s'efforcer de préciser à chaque coup à quel niveau, sociologique ou philosophique, se situe une affirmation.

Il est clair que, si le principe énoncé par Goldmann était vrai, il s'ensuivrait que tout contenu littéraire serait un contenu social. En réalité, nous retrouvons ici la pétition de principe relevée à propos du découpage: on ne verrait dans l'œuvre que ce qu'on aurait auparavant décrété devoir y trouver.

A vrai dire, la société est présente de multiples façons dans l'activité créatrice de l'écrivain et dans son œuvre. Elle est présente sous forme des lecteurs auxquels on s'adresse; elle l'est selon la place que la société reconnaît à l'écrivain; elle peut l'être encore objectivement, quand l'écrivain traite de sujets sociaux; elle l'est enfin en ce sens qu'un écrivain appartient toujours à une société dont il partage l'héritage culturel, la mentalité, les valeurs, les préjugés. C'est ce dernier point de vue que l'on envisage quand on parle d'idéologie. Ajoutons que l'attitude critique à l'égard de la société implique elle aussi un lien avec elle. C'est à dessein que j'ai employé le terme de présence, car présence ne signifie pas encore cause déterminante. Pas d'oeuvre sans contexte social: c'est là un truisme. Mais traduire ce truisme par: l'œuvre est une émanation de ce contexte, c'est poser un *a priori* injustifié et invérifiable; c'est en réalité faire profession d'anthropologie philosophique (marxiste) et du coup quitter le terrain de la sociologie. Il en va ici comme de la spécificité de l'œuvre: celle-ci renvoie, en dernier ressort, à une personnalité créatrice, qu'il serait léger de confondre avec «l'individu» des théoriciens de l'économie libérale des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, dénoncé par Marx. En parlant d'«individus isolés» Goldmann encourage la confusion.

[1] *Pour une sociologie du roman,* p. 11. Voir aussi dans *Marxisme et sciences humaines,* l'étude *Le sujet de la création culturelle,* pp. 94–120.

8. Les niveaux de sens

Que la source de l'œuvre soit dans la subjectivité personnelle de l'artiste, laquelle est vitalement engagée dans des relations sociales, ceci n'explique pas tout. Une sociologie de la littérature, comme de son côté le fait l'application de la psychanalyse à la critique, part de la conviction qu'un texte a plusieurs épaisseurs de sens et qu'en conséquence, au delà du sens patent, il en est d'autres qui ont besoin d'être décryptés. Cette position est à première vue paradoxale. L'écrivain qui construit son œuvre avec le langage ne vise-t-il pas à une perfection de l'expression, à une clarté, qui équivaut à un degré supérieur de conscience? N'y a-t-il pas un lien essentiel entre perfection, clarté et conscience?

A cela nous répondrons que l'écrivain s'engage entièrement dans l'acte d'écrire, avec toutes les ressources de sa personnalité. Et comme le langage, dans sa fonction signifiante elle-même, a plusieurs faces, chacune de celles-ci sera présente, à des degrés variables, dans l'oeuvre: signification logique, mais aussi charge émotive, force des images. Sous ces derniers aspects, l'enracinement peut être directement personnel. La clarté n'exclue pas des niveaux de sens. Il faut par ailleurs récuser un rationalisme étroit qui réduirait l'intelligence à la conscience claire. L'esprit lui-même a son supraconscient spirituel; il est capable de connaissances et d'expériences non conceptuelles: c'est le cas notamment avec la création poétique. D'un autre côté, dans la psyché elle-même retentit l'écho du biologique. Et l'homme, animal social, qui reçoit la culture par voie d'éducation, porte dans sa vie spirituelle elle-même la présence de la société, car la culture est un phénomène social d'intercommunication. Ainsi toutes les zones de l'être humain sont comme reflétées dans le langage, tel qu'il est façonné par le travail créateur de l'écrivain. Il n'est donc pas hors de propos d'interroger un texte à partir de divers points de vue et à divers niveaux. Une interprétation adéquate intégrerait l'ensemble de ces lectures partielles. Mais c'est à ce point précis que surgit la difficulté. Il y a une hiérarchie des sens. Mais laquelle? Une lecture psychanalytique visera comme au sens principal à celui qui renvoie à ce langage des désirs que constituent les phantasmes de l'inconscient. D'une manière analogue, une lecture sociologique verra le sens principal dans celui qui renvoie à l'idéologie de la société à laquelle appartient l'écrivain et s'efforcera, au delà, de ramener cette idéologie elle-même aux «structures» économiques et sociales. Avec la psychanalyse, on accorde le primat à l'inconscient. Il en va de même avec la problématique sociologique de l'idéologie: celle-ci est conscience fausse et illusoire, elle n'est donc pas pleinement conscience claire et, de plus, elle est «reflet» d'une réalité sociale: la conscience est dérivée de ce qui est plus fondamental. Ces deux exemples suffisent. Ils illustrent la tentation de disciplines particulières, qui est d'émettre des prétentions explicatives totalitaires et exclusives donnant la clef de «l'essentiel».

Dans la mesure où elles cèdent à cette tentation, elles véhiculent un jugement de valeur sur la hiérarchie des sens, qui déborde leur propre champ

épistémologique. La tâche du critique est ici de relativiser l'apport des diverses disciplines, en rappelant leur caractère «régional» et en conséquence la portée limitée de leurs résultats. Ce qui suppose qu'il s'appuie sur une conception globale de l'homme. On n'y échappe pas: nous retrouvons une fois de plus l'horizon philosophique, car ce n'est que dans le cadre d'une telle conception globale que les divers sens pourront être hiérarchisés.

III

9. Idéologie et classe sociale

Le problème qu'il nous faut maintenant aborder concerne plus directement une sociologie de la littérature rattachée d'une manière ou d'une autre au marxisme, je veux dire une sociologie pour laquelle l'idéologie, dont on cherche la marque dans les oeuvres, n'est pas une idéologie de la société globale, mais une idéologie de classe. Du coup une différence qualitative est posée en fonction de l'appartenance de classe de l'écrivain. Un marxisme strict ajoute que l'appartenance à la classe prolétarienne n'est pas constituée par le fait brut de la naissance, du milieu et des conditions de vie, mais par le fait que cette appartenance est consciente, et ceci selon la conscience juste, qui est la conscience socialiste: celle-ci n'est plus idéologique, mais «scientifique». L'idéologie et la science sont fonction de la «réalité» des classes, qui sont elles-mêmes qualitativement différentes. D'où, selon la logique des prémisses, divers regards possibles.

Ainsi seul le critique marxiste peut déchiffrer authentiquement le sens d'une œuvre bourgeoise. En effet, nous venons de le dire, seul le marxisme est censé donner le point de vue scientifique, vrai, tandis que la vision bourgeoise des choses est idéologique. L'écrivain bourgeois n'est donc pas capable d'en avoir une conscience pleinement claire et transparente, puisque l'illusion fait partie de l'idéologie, dont le rôle est de justifier les intérêts, historiquement injustifiables, de la classe dominante. La conscience idéologique, à son niveau immédiat, implique la fausseté et l'illusion, que seule une lecture scientifique peut déjouer, en en expliquant la cause économico-sociale. La critique marxiste sera en conséquence portée à voir d'abord dans les grandes œuvres bourgeoises les limites, les points d'ombre, comme autant d'obstacles que la situation sociale «objective» du grand écrivain mettait sur le chemin de la pleine conscience de soi (qui est de nature sociale).

Tout autre, en théorie, est la situation de l'écrivain socialiste qui appartient à la classe montante, qui va «dans le sens de l'histoire», ce nouveau critère de la vérité. Appartenant au mouvement qui prend les rênes de l'histoire, il est par là habilité à en avoir une conscience claire, juste, non idéologique [1]. Cette conscience est indissociable d'une praxis. C'est pourquoi l'écrivain se

[1] Veut-on malgré tout parler d'idéologie, ce sera dans un sens différent: elle désignera alors la conception du monde vraie.

présente comme un combattant révolutionnaire avant la victoire du Parti prolétarien, ou un pionnier qui participe à l'édification du socialisme, après la victoire. Autrement dit, l'activité littéraire est par essence une activité politique.

Dans *l'organisation et la littérature du parti* (1905), Lénine écrit:

> «Débarrassons-nous des littérateurs sans parti! Débarrassons-nous des surhommes littéraires! La cause de la littérature doit devenir une partie de la cause générale du prolétariat, un petit rouage du mécanisme social-démocrate uni et grand qui est mis en mouvement par l'avant-garde consciente entière de toute la classe ouvrière. L'activité littéraire doit devenir un élément constitutif du travail de parti social-démocrate organisé, réglé et réuni» [1].

D'autres textes de Lénine auront beau atténuer le caractère tranchant et sommaire de ces affirmations, celles-ci ne seront pas oubliées. Les canons du «jdanovisme» et du «réalisme socialiste» peuvent à bon droit s'en réclamer. Par ailleurs, on sait que l'idée d'une fonction politique de l'œuvre d'art inspire le théâtre de Piscator et de Bertolt Brecht [2].

La théorie, schématiquement rappelée, pose un problème de fond, qu'illustre bien la déclaration de Lénine: la littérature n'est-elle pas assimilée à la propagande, absorbée par elle? Sous une nouvelle forme, nous retrouvons le réductionnisme. Cette fois-ci l'œuvre est ramenée à son efficacité politique présumée: celle-ci risque d'en fixer les critères; du coup elle perd sa spécificité. Le péril a été bien perçu par Georges Lukacs qui ne cesse de se défendre contre lui.

> «On commet une erreur fatale, écrit-il dans l'essai *Contre le réalisme mal compris,* en estimant que le processus de la transposition d'une conscience juste en un juste reflet artistique réaliste de la réalité est en principe plus direct et plus simple que celle d'une conscience fausse... le fait seul de s'être approprié le marxisme... ne compte pour ainsi dire en soi pour rien parce que... étant donné l'importance exclusive de la justesse du reflet artistique, une théorie incomplète en soi, voire fausse peut, elle aussi, servir de point de départ fertile» [3].

Le réalisme bien compris permet ainsi de reconnaître l'attitude des grands écrivains:

> «Lorsque chez de grands réalistes, le développement artistique intérieur des situations et des personnages imaginés par eux entrent en contradiction avec leurs chers préjugés, voire avec leurs contradictions intimes, ils n'hésiteront pas un instant à s'écarter des préjugés et des convictions et ils décriront ce qu'ils voient réellement. Cette cruauté à l'égard de leur propre image du monde immédiate et subjective est la morale d'écrivain la plus profonde des grands réalistes à l'opposé de ces petits écrivains qui réussissent presque toujours à mettre leur vision du monde en accord avec la réalité» [4].

[1] Cité dans Henri ARVON, *L'esthétique marxiste.* coll. SUP, PUF. Paris, 1970, p. 17. On se reportera à ce petit volume bien documenté.

[2] Cf. sur ce sujet, *ibid.,* ch. V, pp. 69–78.

[3] Cité par Henri ARVON, *Lukacs, op. cit.,* p. 97.

[4] Dans *Balzac et le réalisme français,* cité *ibid.,* pp. 97–98.

Ces déclarations trahissent surtout un embarras. En effet, Lukacs ne maintient la spécificité de l'œuvre littéraire qu'en congédiant des principes dont il a bien perçu à quelles impasses conduit leur stricte application. Il se rabat, en définitive, sur l'affirmation, fort vague, que «l'objectivité» des grands écrivains naît «organiquement» de la «lutte des forces historiques dans la réalité objective de la société humaine» [1].

A vrai dire la problématique rigide du marxisme sur l'idéologie de classe est un carcan pour la sociologie de la littérature. Celle-ci doit donc partir d'autres hypothèses de travail, permettant de mettre en lumière des correspondances entre des champs de la vie sociale et culturelle, dont la spécificité soit respectée.

10. L'engagement de l'écrivain

Cependant à travers cette problématique, une question fondamentale est posée: quel est l'engagement de l'écrivain? Disons d'abord que la reconnaissance de la spécificité de l'œuvre littéraire entraîne celle de la spécificité de l'art d'écrire. Quel est le lien de ce dernier avec l'engagement politique? On sait que J.-P. Sartre, tourmenté par son origine bourgeoise et impressionné par la critique des marxistes, n'a cessé d'être préoccupé par cette question.

Engagement et responsabilité de l'écrivain: dans le cadre de cette étude, on ne peut qu'effleurer ce vaste sujet, dans la mesure où il touche à la sociologie de la littérature [2].

En attirant l'attention sur le lien qui existe entre des oeuvres littéraires et l'idéologie d'une époque, la sociologie de la littérature a mis en évidence la dimension sociale de toute œuvre. Nous avons déjà assez souligné le danger inhérent à cette démarche: ne voir dans l'œuvre qu'un produit social, un reflet idéologique. Disons donc que ce que l'œuvre d'art apporte à la société, c'est *elle-même*.

On risque des malentendus en posant le problème en termes d'utilité: l'art n'a pas une utilité immédiatement réductible à l'utilité économique ou politique. Elle a sa propre justification. En ce sens elle est gratuite. Mais le gratuit est une dimension nécessaire de la vie. La gratuité, qui est ici un aspect du beau, est vitalement requise par l'homme. La question est anthropologique et éthique. L'accès à la beauté correspond à un besoin fondamental de l'homme, même si ce besoin est refoulé ou obnubilé. Car déjà au plan de la société peut s'appliquer la parole évangélique: «L'homme ne vit pas seulement de pain».

C'est donc une tâche de la société politique que de ménager l'accès des citoyens à la culture. L'ouverture à la culture fait partie des objectifs politiques, si on donne au terme de politique tout son sens. Ainsi s'ébauche une première réponse. Ce qui est exigé de l'artiste comme tel, c'est d'être pleinement artiste. En cela même, il sert le corps social. Or pour s'acquitter

[1] Cf. *ibid.*, p. 57.
[2] Cf. sur ce sujet, Jacques MARITAIN, *La responsabilité de l'artiste.*

de cette fonction, il a besoin de la liberté. En tant qu'artiste, les lois immédiates auxquelles il doit obéir sont celles de son art. A ce niveau il est responsable. Là se situe son premier et fondamental engagement comme artiste.

Bien que l'artiste engage sa personnalité tout entière dans la création, il convient de distinguer l'homme et l'artiste. A titre de citoyen, rien ne l'empêche d'assumer un engagement politique, plus ou moins direct. Mais il y a perversion quand il sacrifie à cet engagement une autonomie qui est requise par la nature de l'art.

A travers le concept d'idéologie, la sociologie de la connaissance s'efforce de dégager l'ensemble des idées et jugements de valeurs que nous recevons inconsciemment et passivement du milieu social. Les exigences de la pureté de l'œuvre invitent l'artiste à un contrôle critique de l'influence de l'idéologie sur sa propre création.

Car le premier service de l'écrivain est la fidélité aux exigences de la création. Cette exigence ne le condamne pas à être neutre. Si sa personnalité tout entière est engagée dans cette création, quand l'œuvre, comme c'est le cas du roman, a un contenu social, ses jugements, ses prises de position en formeront comme naturellement la texture, sans qu'il ait à violenter sa démarche créatrice, par je ne sais quelle obligation de thèse à défendre ou à illustrer. Disons que l'homme, avec sa responsabilité politique et humaniste, s'engage ici au niveau même de l'œuvre littéraire respectée dans sa spécificité.

L'écrivain est donc à la fois indépendant et responsable, sa responsabilité humaine venant comme féconder sa responsabilité proprement esthétique. Ce qu'il rejette c'est «l'instrumentalisation» politique de son œuvre. Mais il ne tombe pas pour autant dans l'esthétisme. Entendons par là une attitude qui consiste à isoler artificiellement la joie esthétique, en lui subordonnant les autres activités humaines, pour en faire le but unique ou suprême de la vie. Par définition, une telle attitude ne peut être que l'apanage d'une minorité privilégiée. L'esthète ne se reconnaît pas de responsabilité sociale [1].

11. Conclusions

Pourquoi finalement la liberté et la responsabilité de l'écrivain, sinon parce que l'accomplissement et la connaissance de l'homme qu'apporte la culture et spécialement la culture littéraire, sont des biens essentiels que la société politique elle-même doit reconnaître parmi les fins qu'il lui revient de servir? il s'agit de respecter la quête de ces fins par des moyens adéquats, qui sont eux-mêmes d'ordre culturel et littéraire. L'Etat et la société doivent reconnaître ces fins, non les décréter. Cette exigence s'étend naturellement

[1] Son activité parasitaire peut d'ailleurs faire l'affaire d'une société, qui, ne saisissant pas la nécessité du beau et de la pensée et flairant les menaces d'une activité indépendante, en fait une activité de luxe: quelques individus voués à l'idolâtrie de l'art convainquent ainsi la société de sa futilité. Ici le gratuit est synonyme d'inutile.

à l'ordre des moyens. A la racine de cette manière de voir, il y a la conviction de la valeur de l'humanisme. C'est parce que les œuvres des grands écrivains nous introduisent dans une connaissance privilégiée de l'homme qu'elles méritent qu'on se consacre à leur compréhension. Et pour revenir au concept d'idéologie comme concept de la sociologie de la connaissance, disons qu'il trouve dans cette finalité sa justification et sa limite. La connaissance du lien entre la société où elle est née et l'œuvre contribue à la connaissance de cette dernière. Dans la mesure où ce qui importe essentiellement c'est la valeur spécifique de l'œuvre, le concept et son application doivent être tels qu'ils ne réduisent pas l'œuvre au social, qu'ils ne l'éliminent pas en en faisant un document sociologique ou un instrument de propagande.

Ajoutons que ce qui est dit plus haut de l'écrivain et de sa responsabilité peut s'appliquer proportionnellement à la critique et à l'enseignement de la littérature.

GEORGES M.-M. COTTIER O. P.

Post-Scriptum: A propos de l'humanisme

J'ai lâché le mot qu'il ne fallait pas lâcher: l'*humanisme* a mauvaise cote aujourd'hui. Sa neutralité est révélatrice de la démission de l'intellectuel bourgeois. Cette critique qui vient des milieux qu'on appelle «gauchistes» ne m'impressionne nullement. Ce qu'il y a de permanent dans l'homme fonde sa liberté responsable. Sans cela, l'homme n'est plus que le jouet des forces historiques. Peut-être est-ce cela que l'on vise? A ce propos, j'apprends que dans un Collège de Suisse Romande un professeur de philosophie a choisi pour texte de base *Le Petit Livre Rouge* de MAO TSE-TOUNG. J'ai cherché en vain de la pensée dans ce recueil de recettes et de mots d'ordre pour la mobilisation des masses analphabètes. Et pourquoi pas *Mein Kampf*? Les mêmes gens «en pointe» nous assurent en même temps sans sourciller que Platon «ne dit plus rien» aux jeunes. D'abord, ce n'est pas vrai. Ensuite, un des rôles du pédagogue est d'ouvrir à l'écoute. On assiste à une poussée d'anticulture, qui paradoxalement est l'œuvre de gens qui se croient «d'avant-garde» et de «gauche», mais qui en réalité est une forme de préfascisme.

Jacques Monod ou l'invocation au hasard

Le livre de Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité* [1], a déjà suscité une telle abondance de commentaires qu'on hésite à intervenir encore dans le débat. Mais plusieurs de nos lecteurs n'ont peut-être pas eu le temps, ou le courage (car c'est un livre difficile en sa partie scientifique), de lire l'ouvrage de bout en bout ni d'ailleurs les articles qui lui ont été consacrés. Nous essaierons ici de faire ressortir à leur intention l'enjeu de l'entreprise de Monod.

Le hasard et la nécessité soulève un très grand nombre de questions, aussi bien au point de vue scientifique qu'au point de vue philosophique. En ce qui nous concerne, nous nous limiterons à une seule perspective: la conclusion de Monod, qui relève de l'ordre métaphysique puisqu'elle touche à la question du sens ultime de l'homme, découle-t-elle des données scientifiques de la biologie moderne aussi nettement que l'auteur le laisse entendre? La nécessaire médiation de la philosophie de la nature est-elle correctement mise en œuvre?

Monod, en effet, se propose bien de s'aventurer dans le domaine de la réflexion philosophique puisqu'il intitule son ouvrage, en sous-titre: «essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne». Mais on peut parfois se demander si cette philosophie ne s'identifie pas pour lui avec la science elle-même, par le fait qu'elle n'a pas su se dégager dans son type de réflexion spécifique. Elle subit certainement l'attraction de la démarche scientifique mais d'autre part n'échappe pas, et c'est sa grandeur, à l'attraction des questions métaphysiques. C'est que le prix Nobel de Médecine de 1967 est entré dans un débat fort ancien. Ce n'est pas pour rien qu'il cite en exergue à son livre le mot de Démocrite: «Tout ce qui existe dans l'univers est le fruit du hasard et de la nécessité». Mais si le hasard démocritéen était bien plus du hasard que celui de Monod, comme on le verra, ce dernier apporte des arguments nouveaux, tirés des processus biologiques en action dans le vivant, et une passion contenue, propre à ce qui touche un être au point le plus vital. Car il s'agit au fond du problème de Dieu et c'est probablement cela qui explique, plus que le snobisme, l'extraordinaire diffusion d'un livre qui a très probablement été beaucoup plus acheté que lu en sa totalité.

[1] Ed. du Seuil, Paris, 1970.

I. LA THÈSE DE J. MONOD

1. Quelques données biologiques [1]

De la bactérie à l'homme, une seule machinerie chimique

C'est au milieu du XIX[e] siècle que la biologie a saisi l'importance de l'élément cellulaire dans l'organisme. Le vivant apparaît comme constitué par des milliards et des milliards d'entités microscopiques, les cellules, dans lesquelles l'analyse permet de déceler les caractéristiques qui le distinguent du non-vivant. Quelques types de cellules [2] suffisent à construire cette réalité extraordinairement complexe qu'est un organisme supérieur. Mais si spécialisées qu'elles soient, si diversifiés que soient les organes qu'elles constituent, elles révèlent au niveau moléculaire une remarquable simplicité en ce qui concerne leur «matériau» de fabrication.

> On sait aujourd'hui que, de la Bactérie à l'Homme, la machinerie chimique est essentiellement la même, dans ses structures comme par son fonctionnement.
>
> 1. Dans sa structure: tous les êtres vivants, sans exception, sont constitués des mêmes deux classes principales de macromolécules: protéines et acides nucléiques. De plus ces macromolécules sont formées, chez tous les êtres vivants, par l'assemblage des mêmes radicaux, en nombre fini: vingt aminoacides pour les protéines, quatre types de nucléotides pour les acides nucléiques.
>
> 2. Par son fonctionnement: les mêmes réactions, ou plutôt séquences de réactions, sont utilisées chez tous les organismes pour les opérations chimiques essentielles: mobilisation et mise en réserve du potentiel chimique, biosynthèse des constituants cellulaires (118) [3].

Ce condensé mérite d'être quelque peu développé pour les non-initiés. D'un certain point de vue, nous pouvons imaginer l'organisme vivant comme une usine très complexe qui, au lieu d'être destinée à fabriquer des objets pour la vente, aurait pour but essentiel sa propre construction, son maintien dans l'existence et sa reproduction [4]. Elle a besoin pour cela d'une énergie

[1] Voir le remarquable petit livre de Joël de ROSNAY, *Les origines de la vie, de l'atome à la cellule*, éd. du Seuil, collection Microcosme, «Le Rayon de la Science», Paris, 1966.

[2] Essentiellement: nerveuse, musculaire, épithéliale, sanguine, cellules du squelette et des tissus conjonctifs. Une cellule a un diamètre d'environ 10 microns. Le *micron* représente le millième d'un millimètre; le *millimicron*, le millième du micron; l'*angström* est dix fois plus petit que le millimicron.

[3] Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages des ouvrages cités. Dans les citations, tous les soulignements sont des auteurs eux-mêmes.

[4] «Si l'on veut procéder par analogie, c'est de toute évidence le modèle d'une usine chimique en miniature qui décrit au mieux la cellule bactérienne. Usine et bactérie ne fonctionnent que grâce à l'énergie reçue du dehors. Toutes deux transforment, par une série d'opérations, des matières premières prélevées dans le milieu en produits fabriqués. Toutes deux rejettent les déchets alentour. Mais l'idée même d'usine implique une orientation des efforts, une direction du travail, une volonté de production; bref un but à atteindre autour de quoi s'agence l'architecture et se coordonnent les activités. Quel peut être alors le but de la bactérie? Que cherche-t-elle à produire qui justifie son exis-

considérable afin de résister à la dégradation irréversible qu'exerce le temps [1]. Les aliments apportent cette énergie «fraîche» indispensable, mais la source énergétique universelle pour les vivants de notre planète est le soleil qui émet un flux de petits «paquets» d'énergie appelés *photons*. Cette énergie lumineuse est transformée en énergie chimique grâce à la photosynthèse qui la met en réserve dans le glucose tout en libérant de l'oxygène gazeux. Les cellules de l'animal extraient l'énergie contenue dans le glucose.

Pour assurer sa propre construction, son entretien et sa reproduction, l'usine cellulaire possède dans son noyau les plans de montage des différents éléments dont elle a besoin.

D'où les deux grandes classes de macromolécules dont nous parlait Monod, protéines et acides nucléiques.

Les protéines-chimistes

Certaines protéines représentent les matériaux de construction de l'usine (protéines de structure), d'autres, les protéines-enzymes, sont les «chimistes» qui accélèrent les réactions du métabolisme [2] (catalyse), qui fabriquent les métabolites (molécules essentielles à la vie cellulaire), y compris les enzymes eux-mêmes, et assurent la régulation du tout avec une perfection qu'aucune machine cybernétique n'a pu atteindre.

L'analyse expérimentale a réussi à découvrir par quelles propriétés les enzymes «reconnaissent» leur «substrat», c'est-à-dire les molécules sur lesquelles ils exercent leur action spécifique, et comment, grâce à des inhibiteurs ou des activateurs, certains d'entre eux, les enzymes dits «allostériques», modifient leur configuration spatiale et dès lors changent de propriétés chimiques.

Or les protéines sont constituées par une ou plusieurs chaînes d'aminoacides. Une protéine moyenne contient de 300 à 500 acides aminés [3]. Comme ceux-ci ne sont qu'au nombre d'une vingtaine, la différenciation des protéines, selon leur structure et leur fonction, est due, d'une part, à l'ordre

tence, détermine son organisation et sous-tend son travail? A cette question, il n'y a apparemment qu'une réponse et une seule. Ce que cherche à produire sans relâche une bactérie, ce sont deux bactéries. Voilà, semble-t-il, son seul dessein, sa seule ambition». François JACOB, *La logique du vivant*, NRF, Paris, 1970, pp. 290–291. Notez au passage la description si nettement finaliste de l'activité du vivant.

[1] Cette dégradation se mesure par ce qu'on appelle *entropie*. Selon le deuxième principe de la thermodynamique, ou principe de Carnot, «un système isolé – c'est-à-dire n'échangeant ni matière ni énergie avec l'environnement – et éloigné de l'état d'équilibre, évolue de telle sorte que son entropie augmente. J. DE ROSNAY, *op. cit.* p. 46, nº 1. Un exemple illustrera grossièrement cette loi: mettez des boules noires et des boules blanches dans deux vases communiquants de façon que toutes les noires se trouvent dans l'un, toutes les blanches dans l'autre; si l'on agite les vases, on verra les boules se mélanger peu à peu jusqu'à ce qu'un certain équilibre statistique soit atteint. On a obtenu alors le désordre, ou l'entropie maximum.

[2] «Le *métabolisme* est l'ensemble des réactions chimiques qui se déroulent dans la cellule». J. de ROSNAY, *op. cit.*, p. 62, nº 1.

[3] Cf. J. D. WATSON, *Biologie moléculaire du gène*, Ediscience, Paris, 1968, p. 182.

dans lequel se rangent les amino-acides, d'autre part, à la configuration très déterminée prise dans l'espace tridimensionnel par cette séquence «repliée». Une simple bactérie comme le colibacille de l'intestin appelé *Escherichia coli* comporte environ 2500 protéines différentes (l'homme, un million). De même qu'avec les 26 lettres de notre alphabet on peut construire un nombre incalculable de phrases différentes, ainsi avec les 20 acides aminés, innombrables sont les protéines qui peuvent être montées.

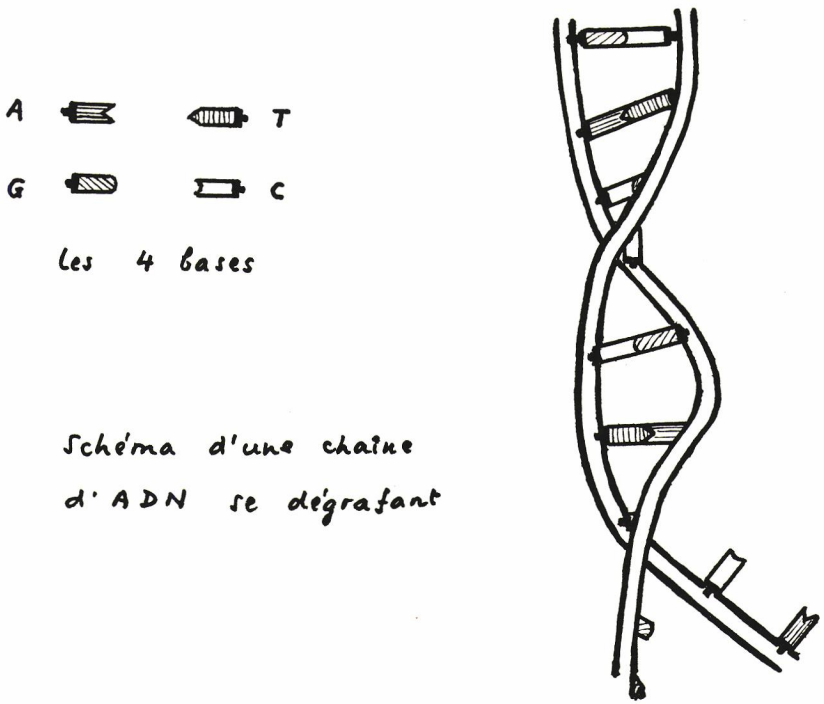
Pour «monter» une molécule importante plusieurs enzymes entrent en jeu. De même que pour sortir une automobile sans qu'il y ait dans l'usine ni retard ni engorgement, il faut que non seulement la vitesse de travail de chaque ouvrier à la chaîne soit synchronisée à celle des autres ouvriers, mais qu'elle soit aussi synchronisée avec les autres chaînes, ainsi les enzymes doivent-ils accélérer, synchroniser et réguler les milliers de réactions qui s'effectuent simultanément dans la cellule. Chaque groupe d'enzymes fonctionne un peu comme un micro-ordinateur biologique.

Le programme inscrit dans le noyau

Or l'immense quantité d'informations nécessaires à la fabrication de tout vivant se trouve inscrit à l'échelle moléculaire dans le noyau de chaque cellule vivante, et plus précisément dans l'ADN (acide désoxyribonucléique), double fibre vissée en hélice, à l'instar d'une échelle dont chaque barreau serait formé de deux des quatre bases: adénine, thymine, guanine, cytosine (A T G C), A étant toujours apparié à T, et G à C; la structure représentée par les montants est constituée par des sucres et des phosphates. Un *nucléotide,* une pièce de montage de l'échelle, se compose d'une base, d'un sucre (désoxyribose: un sucre, le ribose, auquel manque un atome d'oxygène) et d'un phosphate. La séquence de ces paires de bases (AT TA GC CG) est elle aussi comme un alphabet de quatre lettres. Si l'on songe que pour une bactérie, le double filament, ou la double hélice d'ADN qui, dépliée, atteindrait un millimètre de longueur, contient environ 5 millions de paires de nucléotides (pour l'homme, elle est longue de deux mètres et contient plusieurs milliards de signes [1]), on conçoit qu'un alphabet aussi réduit puisse «coder» les innombrables instructions qui, à partir de la cellule initiale et unique, commanderont la multiplication et la différenciation des milliards de cellules spécialisées, chacune d'elles portant en son noyau l'exacte réplique du code contenu dans la première cellule.

On sait maintenant pourquoi chaque cellule d'un organisme donné porte exactement le même code. C'est qu'au moment de la multiplication cellulaire, la double hélice se sépare comme le ferait une fermeture éclair; chaque base n'étant appariée qu'à une seule des trois autres, deux chaînes parfaitement identiques se reconstituent par l'assemblage des nucléotides isolés «appelés» par les nucléotides encore rangés selon la séquence spécifique.

[1] Cf. F. Jacob, *op. cit.*, p. 332.



La biologie connaît donc le secret de la permanence ou de l'invariance des espèces. Il réside dans la remarquable fidélité avec laquelle le code génétique est transmis et avec laquelle celui-ci commande toute l'activité cellulaire et organique. C'est ici que Monod introduit la notion de *téléonomie,* propriété des êtres vivants, grâce à laquelle ils sont

> des *objets doués d'un projet* qu'à la fois ils représentent dans leurs structures et accomplissent par leurs performances (22).
> Nous choisissons arbitrairement de définir le projet téléonomique comme consistant dans la transmission, d'une génération à l'autre, du contenu d'invariance caractéristique de l'espèce (27) [1].

[1] J. Monod parle avec quelque ironie de la «loi naturelle». Notons au passage que sa notion de téléonomie devrait l'introduire à celle de «loi naturelle». De même que tout être vivant a un «projet» à accomplir, projet dicté par sa structure, laquelle détermine en quelque sorte sa «nature», ainsi l'être humain a-t-il en tant qu'être raisonnable un projet à accomplir dans lequel s'exprimera l'exigence inscrite dans son être-homme. Une transposition considérable s'impose, sans doute, quand la notion de «loi naturelle» est appliquée à l'homme. Mais c'est le même thème ici et là.

La fidélité de la traduction de la séquence d'ADN en séquences d'acides aminés est telle qu'

> aucun apport supplémentaire d'information (autre que génétique) n'est nécessaire, ni même semble-t-il possible, le mécanisme tel qu'on le connaît n'y laissant aucune place...
> Il faut ajouter enfin, et ce point est d'une très grande importance, que le *mécanisme de la traduction est irréversible*. Il n'est ni observé, ni d'ailleurs concevable, que de l'«information» soit jamais transférée dans le sens inverse, c'est-à-dire de protéine à ADN. Cette notion repose sur un ensemble d'observations si complètes et si sûres, aujourd'hui, et ses conséquences en théorie de l'évolution sont si importantes, qu'on doit la considérer comme l'un des principes fondamentaux de la biologie moderne. Il s'ensuit en effet qu'il n'y a pas de mécanisme *possible* par quoi la structure et les performances d'une protéine pourraient être modifiées et ces modifications transmises, fût-ce partiellement, à la descendance, si ce n'est comme une conséquence d'une altération des instructions représentées par un segment de séquence de l'ADN. Tandis qu'inversement il n'existe aucun mécanisme concevable par quoi une instruction ou information quelconque pourrait être transférée à l'ADN (124–125) [2].

Dans cette perspective, les conséquences pour l'évolution sont en effet importantes. L'universalité du code – on le retrouve dans tous les êtres vivants, de la bactérie à l'homme – pousse beaucoup de biologistes à entrevoir l'apparition de la vie comme un événement unique, même si le mystère

[2] Monod ne pourrait aujourd'hui être aussi affirmatif. On a la preuve maintenant que l'information ne va pas toujours de l'ADN à l'ARN et à la protéine (l'ARN est un acide ribonucléique qui porte comme un «messager» l'information aux ribosomes chargés de l'assemblage des protéines, ribosomes auxquels les «ARN de transfert» apportent les acides aminés requis), mais aussi de l'ARN à l'ADN. Un ami biologiste a bien voulu résumer à notre intention un article de Barbara J. CULLITON, paru dans *Science*, vol. 172, pp. 926–928, 1971: «C'est en mai 1970 que H. M. TEMIN a montré qu'un ARN peut faire un ADN. C'est le virus du sarcome de Rous, dont le génome est uniquement du type ARN qui peut faire une copie ADN de son propre génome. Cet ADN sert ensuite à refaire de nouveaux virus, qui peuvent infecter des cellules-hôtes en s'intégrant dans un de leurs chromosomes. Dès septembre 1970, confirmation de la découverte originale par Spiegelman et ses collègues à Columbia, et Green et ses collègues à St. Louis, Missouri. Or, jusqu'alors la majorité des biologistes moléculaires croyaient au dogme avancé par Watson et Crick, à savoir que l'information génétique est unidirectionnelle (ADN ⟶ ARN ⟶ Protéines). En fait, en 1970, Crick a modifié son dogme initial en disant que tous les types de transfert d'information sont possibles, *sauf ceux qui seraient initiés par les protéines*. Il y aurait des transferts généraux (ADN ⟶ ADN; ADN ⟶ ARN; ARN ⟶ Protéines), et des transferts spéciaux (ARN ⟶ ARN; ARN ⟶ ADN; ADN ⟶ Protéines). Les transferts spéciaux pourraient intervenir notamment dans les cancers, puisque l'enzyme nécessaire pour la «transcription inverse» (ARN – dépendant ADN polymérase) se trouve surtout dans des cellules cancéreuses, y compris dans des cellules leucémiques chez l'homme. Toute une recherche se fait en ce moment pour essayer de trouver des substances qui inhiberaient sélectivement cet enzyme et qui, si on en trouvait, auraient des chances de servir dans le traitement de certains cancers au moins».

Ces expériences nouvelles iraient dans le sens des vues de Waddington qui conçoit le germen «comme un système actif de «réponses» et de réorganisations, faisant face au milieu sans le subir sans plus, mais utilisant ses informations au lieu de l'ignorer ou de lui imposer son programme». Jean PIAGET, *Biologie et connaissance*, NRF, Paris, 1967, p. 144; cf. également pp. 133–138.

de la constitution de la première séquence d'ADN reste entier, ce que Monod reconnaît. L'évolution n'a pu donc être le résultat que d'une altération du code. Les recherches modernes ont permis d'identifier sous quelles formes: remplacement d'une paire de bases par une autre, adjonction ou suppression d'une paire, d'un segment ou même d'un gène entier. Or ces altérations, nous dit-on, sont absolument fortuites, imprévisibles.

> *L'évolution n'est nullement une propriété des êtres vivants* puisqu'elle a sa racine dans les *imperfections mêmes* du mécanisme conservateur qui, lui, constitue bien leur unique privilège (130).

2. *Conséquences majeures tirées par Jacques Monod*

Quelques passages significatifs nous résumeront les conclusions que Monod tire de ces données et par quelles démarches il les justifie.

Le hasard seul, à la source de toute nouveauté

> Nous disons que ces altérations sont accidentelles, qu'elles ont lieu au hasard. Et puisqu'elles constituent *la seule* source possible de modifications du texte génétique, *seul* dépositaire, à son tour, des structures héréditaires de l'organisme, il s'ensuit nécessairement que le hasard *seul* est à la source de toute nouveauté, de toute création dans la biosphère. Le hasard pur, le seul hasard, liberté absolue mais aveugle, à la racine même du prodigieux édifice de l'évolution: cette notion centrale de la biologie moderne n'est plus aujourd'hui une hypothèse, parmi d'autres possibles ou au moins concevables. Elle est *la seule* concevable, comme seule compatible avec les faits d'observation et d'expérience. Et rien ne permet de supposer (ou d'espérer) que nos conceptions sur ce point devront ou même pourront être revisées (127).

L'homme seul dans l'immensité indifférente de l'univers

> Le destin s'écrit à mesure qu'il s'accomplit, pas avant. Le nôtre ne l'était pas avant qu'émerge l'espèce humaine, seule dans la biosphère à utiliser un système logique de communication symbolique. Autre événement unique qui devrait, par cela même, nous prévenir contre tout anthropocentrisme. S'il fut unique, comme peut-être le fut l'apparition de la vie elle-même, c'est qu'avant de paraître, ses chances étaient quasi nulles. L'Univers n'était pas gros de la vie, ni la biosphère de l'homme. Notre numéro est sorti au jeu de Monte-Carlo. Quoi d'étonnant à ce que, tel celui qui vient d'y gagner un milliard, nous éprouvions l'étrangeté de notre condition (161)?
>
> S'il accepte ce message dans son entière signification, il faut bien que l'Homme enfin se réveille de son rêve millénaire pour découvrir sa totale solitude, son étrangeté radicale. Il sait maintenant que, comme un Tzigane, il est en marge de l'univers où il doit vivre. Univers sourd à sa musique, indifférent à ses espoirs comme à ses souffrances ou à ses crimes (188).
>
> L'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. A lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres (195).

C'est au nom de ce qu'il appelle le postulat d'objectivité que Monod, à partir de la constatation que les mutations du code génétique sont dues

à des altérations purement fortuites, tire cette leçon austère. La connaissance objective, – «fruit de la logique et de l'expérimentation», source unique de vérité, disait-il dans sa Leçon inaugurale au Collège de France (cf. *Le Monde* du 30.11.67) – est la seule digne de l'homme, la seule compatible avec la société moderne qu'elle a créée. Elle nous affirme qu'aucun «projet» n'est à l'œuvre dans la Nature. Elle dicte aux hommes leur tâche essentielle: «la reconquête du néant qu'ils ont découvert» (Leçon inaugurale).

Il n'y a donc pas de finalité au sens d'une fin poursuivie dans l'univers et son histoire. Il y a bien ce que Monod appelle la *téléonomie* dans le système vivant puisque celui-ci se révèle tout entier comme un «projet» de se construire, de s'entretenir et de se reproduire. Mais cette téléonomie n'est qu'une mini-finalité qui repose sur la fixité du code, lequel est dû au hasard.

En d'autres mots, que Monod ne dit pas: il est inutile de postuler une Intelligence et un Amour préexistants qui poursuivraient un but à travers l'évolution de l'univers et qui finalement conféreraient un sens à l'existence humaine.

Conclusion évidemment métaphysique, non en cela que la métaphysique donne la vraie réponse à la question du sens ultime, mais en cela qu'elle seule pose rigoureusement et au vrai niveau cette question.

II. REFLEXION CRITIQUE

Jacques Monod est un homme qui aime la rigueur. Essayons donc d'être rigoureux et d'examiner si l'enchaînement de sa pensée s'impose avec autant de force qu'il paraît. Ce qui est en jeu essentiellement, ce sont les notions de finalité, de causalité, de hasard. Ces notions ne recouvrent pas exactement le même contenu selon qu'elles sont utilisées en science, en philosophie de la nature ou en métaphysique. Il faut donc y regarder de plus près. Pour ce faire, tentons de nous situer successivement dans ces trois perspectives.

1. La science peut-elle faire abstraction de toute considération finaliste?

L'histoire comme perspective nécessaire

Il n'est pas aberrant de reconnaître que le premier regard du scientifique est un regard de type *mécaniste*. Avant d'être un système d'explication pseudophilosophique, le mécanisme est une méthode. Il consiste à analyser les phénomènes tels qu'ils se présentent à l'observateur et de façon à pouvoir toujours être confrontés avec l'observation immédiate. Il porte exclusivement sur la réalité expérimentale, sa structure, son rôle fonctionnel, les processus en cause, étudiés à la lumière des lois physico-chimiques. La

rigueur de la méthode, alliée, il faut bien le reconnaître, à l'intuition du chercheur, a permis l'extraordinaire saut qu'ont accompli les sciences, disons depuis Galilée pour indiquer un point de repère approximatif.

A ce niveau, la biologie moléculaire peut affirmer que tout s'explique sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à un principe extérieur à la réalité qu'observent le physicien et le chimiste et à ce qui tombe sous leur observation. Les découvertes les plus récentes en ce domaine nous prouvent que les processus utilisés à l'échelle microscopique par le système vivant ne se distinguent en rien de ceux qu'on analyse dans les systèmes ou les éléments non organiques. Tout phénomène étudié à ce niveau est en effet passible d'une explication physico-chimique. Dans cette perspective, on met bien en jeu, sinon la notion, du moins le fait de la causalité efficiente: sur la fibre de l'ADN, la présence de la base A entraînera «nécessairement» une liaison avec la base T, causalité efficiente saisie au plan du phénomène. Mais le mécanisme ne pourra pas poser le problème en termes de cause finale: y a-t-il là une fin poursuivie?

Cependant le scientifique ne peut en rester au seul point de vue mécaniste. Encore moins peut-il faire de celui-ci le critère définitif et ultime dans sa recherche du réel.

Nous ne voulons pas opposer entre eux deux savants qui ont reçu ensemble le prix Nobel et qui, sur le fond de la question, ne sont pas loin d'être d'accord, nous semble-t-il. Mais François Jacob ne poursuit pas directement un propos philosophique dans son très remarquable ouvrage *La logique du vivant*. Ce qu'il nous dit de la biologie est donc particulièrement instructif, pour le biologiste et pour le philosophe. Ecoutons-le:

> On ne peut plus faire de biologie sans se référer constamment au «projet» des organismes, au «sens» que donne leur existence même à leurs structures et à leurs fonctions (321).

Le biologiste en effet saisit avec l'être vivant une réalité qui non seulement est extrêmement complexe, mais qui est individualisée et qui a une histoire.

> Quel que soit le niveau étudié, qu'il s'agisse de molécules, de cellules, d'organismes ou de populations, l'histoire est posée comme perspective nécessaire et la succession comme principe d'explication. Chaque système vivant relève alors de deux plans d'analyse, de deux coupes, l'une horizontale, l'autre verticale, qui ne peuvent être dissociées que pour la commodité de l'exposé. D'un côté, il s'agit de distinguer les principes qui régissent l'intégration des organismes, leur construction, leur fonctionnement; de l'autre, ceux qui ont dirigé leurs transformations et leur succession (321).

L'individualité atomique ou moléculaire des corps non organiques n'est qu'une ébauche de l'individualité du vivant. Elle n'a pas d'histoire [1]. Elle est ou elle n'est pas. Dans l'être vivant, l'histoire est inséparable de l'exis-

[1] Sinon dans un sens analogique: on parle alors de la naissance et de la mort des étoiles.

tence. Les lois physico-chimiques continuent de s'exercer. Mais des lois biologiques apparaissent, responsables de l'histoire du vivant comme individu et comme espèce. Lois qui n'échappent pas vraiment à l'ordre physique ou chimique, mais qui trouvent un champ d'application si nouveau qu'il n'est pas impropre de parler de lois nouvelles.

> La discontinuité n'exige pas seulement des moyens d'observation différents. Elle modifie aussi la nature des phénomènes, voire des lois qui les sous-tendent. Bien souvent, l'équipement en concepts et en techniques qui s'applique à un niveau ne fonctionne ni au-dessus, ni au-dessous (328).

Le scientifique, sans sortir de sa sphère propre, saisit donc individualité, histoire, finalité (au moins à l'intérieur d'un système vivant, disons d'un *être* vivant puisqu'on affirme nettement son individualité). Il va même jusqu'à reconnaître l'existence d'un sens à l'évolution. Jacob écrit en effet:

> Tout le monde s'accorde à voir une direction dans l'évolution (329).

Il y aura divergence quand il s'agira de choisir la notion permettant de qualifier cette direction: sera-ce celle de progrès? Mais progrès par rapport à quoi? A l'adaptation? Mais en un certain sens l'insecte est mieux adapté à son milieu que l'homme qui, au moins psychologiquement, n'a jamais fini de s'adapter. Nous nous rallierions volontiers à François Jacob quand il voit l'évolution allant dans le sens d'une plus grande autonomie du vivant, impliquant une plus grande richesse des échanges avec le milieu, une plus grande souplesse dans l'accomplissement du programme génétique, une plus grande «ouverture».

Une contradiction épistémologique

Monod n'aurait probablement aucune difficulté à signer ces lignes de son collègue. Elles relèvent en effet de l'observation et d'une interprétation des faits directement liée à l'observation. Mais qui ne voit alors que sa position, telle que nous l'avons résumée à l'aide de ses propres textes, non seulement n'éclaire pas le problème de l'évolution mais le laisse entièrement irrésolu au point même où il fait question. Monod avait signalé lui-même la contradiction épistémologique, «au moins en apparence» (33), d'une reconnaissance de la téléonomie imposée par l'objectivité scientifique et du postulat de l'objectivité qui interdit de parler scientifiquement en termes de «projet» ou de causes finales. (Notons en passant le glissement indû entre la considération épistémologique et la réalité ontologique. Il est possible que, en un des moments essentiels de sa démarche, la science doivent faire abstraction de la finalité. Le passage indû, c'est de raisonner comme si, en conséquence, il n'y avait pas de finalité.) Quoi qu'il en soit de ce glissement qu'il ne paraît pas avoir remarqué, il faut bien dire que le recours à la cybernétique de la cellule ne lève pas la contradiction car il aboutit plutôt à reconnaître le fait du «projet» et pas à nous expliquer en quoi ce fait supprime la contradiction. Mais il faut aller plus loin. Si, du point de

vue purement scientifique, il faut bien reconnaître un sens à l'évolution, on ne voit pas bien comment ce sens n'est pas, au plan de l'évolution, une téléonomie analogue à celle de la cybernétique cellulaire au plan de l'individu. Les lignes suivantes, de Monod, ne le disent-elles pas à leur manière?

> La sélection opère (en effet) *sur* les produits du hasard, et ne peut s'alimenter ailleurs; mais elle opère dans un domaine d'exigences rigoureuses dont le hasard est banni. C'est de ces exigences, et non du hasard, que l'évolution a tiré ses orientations généralement ascendantes, ses conquêtes successives, l'épanouissement ordonné dont elle semble donner l'image (135).

Un malentendu

Le refus passionné de la finalité, malgré la constatation de la téléonomie, est dû, nous semble-t-il, à un malentendu.

Monod pense que l'acceptation de la cause finale équivaudrait, au niveau scientifique, à reconnaître que «quelqu'un» est intervenu du dehors pour orienter des processus physico-chimiques puis biologiques et enfin évolutionnistes, dans le sens d'un projet d'abord extérieur au réel puis infusé dans le réel. Il est évident que la science ne voit rien de tel. C'est là du mauvais finalisme et Monod a raison de le refuser.

En fait la science reconnaît comme un phénomène objectif précisément ce que Monod appelle la téléonomie, propriété révélatrice d'un «projet». Mais il suffit, à ce niveau de la réflexion, que l'existence du projet soit saisie *dans* la structure même et les performances de la réalité observée. Il n'est pas plus demandé au scientifique comme tel de nous dire comment il se fait que la réalité soit ainsi, ou en vue de quoi elle existe, que de nous dire comment il se fait qu'elle existe purement et simplement.

2. *Philosophie de la nature et finalité*

L'existence d'un ordre

La question de l'existence d'un dessein antérieur échappe d'ailleurs à la philosophie de la nature elle-même, et à cette partie de la philosophie de la nature qu'est la philosophie du vivant, ou biophilosophie. Etienne Gilson vient de publier un petit livre remarquable qui contient peut-être, sans l'avoir voulu (car il fut probablement écrit avant que parût *Le hasard et la nécessité* auquel seules quelques notes font allusion) la meilleure réponse à l'ouvrage de Monod [1]. Il y montre que reconnaître la présence de la finalité dans la nature, ce n'est pas encore affirmer un dessein intelligent antérieur, pour le biophilosophe comme pour le savant.

Le biophilosophe peut et doit parler de finalité dès l'instant où il réfléchit sur les phénomènes constatés par la science et en particulier *sur l'existence*

[1] Etienne Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour*, Vrin, Paris, 1971.

d'un ordre, soit entre les parties d'un tout, soit entre les organes, leurs fonctions et leur objet, soit entre ce tout et les autres touts [1]. C'est pourquoi le finalisme n'est pas propre au vivant. Il est vrai qu'ici il se manifeste d'autant plus que l'hétérogénéité des parties, la complexité de l'ensemble et l'individualité du sujet sont plus grandes. Voici ce qu'écrit Gilson:

> On parle aujourd'hui de structures, mais la structure d'un vivant n'explique rien, c'est elle qu'il faudrait pouvoir expliquer, et aujourd'hui encore comme au temps d'Aristote il reste impossible d'expliquer comment les parties d'un tel être sont ordonnées, tant en elles-mêmes que les unes par rapport aux autres, sans faire intervenir des principes autres que ceux de la mécanique. On s'explique par là que dès le temps d'Aristote la biologie ait fait appel à deux principes complémentaires pour expliquer la structure des êtres organisés, la cause matérielle et la cause motrice d'une part et d'autre part la fin. L'explication par la cause matérielle et la cause motrice correspondait déjà, dans son esprit, à une science de type cartésien. Elle présageait le «réductionnisme» moderne. L'explication par la cause finale a toujours été d'un type entièrement différent, en ce que le principe d'explication qu'elle invoque n'est pas en soi objet d'observation empirique. La fin n'est pas une cause qu'on puisse observer à l'œuvre comme la cause motrice l'est dans le cas des corps qui s'entrechoquent. Pour la même raison, la fin n'est ni mesurable ni calculable, on peut seulement en dire qu'elle est là. En revanche on peut le dire avec assurance parce que les effets dont on lui demande de rendre raison sont visibles, tangibles et perceptibles avec une évidence égale à celle de l'étendue et du mouvement: ce sont les structures mêmes de ces êtres organisés. Le changement d'ordre qui s'opère quand on passe de l'inorganique à l'organique a été fort bien défini par Auguste Comte comme le passage de l'ordre où les parties conditionnent le tout à celui où le tout conditionne les parties et, en ce sens, leur est antérieur. C'est, dirons-nous à notre tour, comme si les parties n'étaient là qu'en vue du tout ou du moins comme requises par lui. C'est ce qu'on appelle l'ordre de la finalité (197–198).

Si Monod avait saisi cela, il aurait évité une «contradiction épistémologique» évidemment insurmontable. Il n'aurait pas évité en revanche la question métaphysique qui reste entière et à laquelle nous reviendrons plus tard.

La matière et la forme

Si l'on s'interroge sur la nature de cette finalité immanente au réel, telle que le biophilosophe la saisit, on ne peut esquiver le problème fondamental de la constitution de la réalité physique, inerte ou vivante. Parler de «matière» et de «forme», c'est pour la plupart ressortir de la poussière des notions périmées dont les derniers siècles s'étaient heureusement débarrassés.

[1] C. F. von WEIZSAECKER, physicien et philosophe, a également souligné ce point dans *The Relevance of Science,* Collins, London, 1964. A propos de la relation entre les organes et leurs fonctions, il écrit: «Si vous employez le concept de finalité uniquement comme une description du fonctionnement de fait de tous ces organes, vous restez dans le cadre d'une simple phénoménologie de la vie organique. Les biologistes modernes évitent le mot de finalité parce qu'ils ne veulent pas recourir à l'hypothèse métaphysique d'un dessein conscient, et en cela ils ont parfaitement raison. Mais en parlant de «fonctions» ou «usage» d'un organe, ils décrivent exactement le phénomène que visait Aristote avec son concept de *causa finalis*», op. cit., p. 131.

Pourtant il n'est pas sans intérêt de noter que la science moderne revient par d'autres voies à des notions équivalentes, mais appliquées à un niveau où elles se réalisent de façon analogique. Par exemple, Monod admet volontiers que l'«artefact», l'objet construit, doive

> sa structure macroscopique à l'action de forces extérieures, d'outils agissant sur une matière pour lui imposer une forme. (97)

Mais ici, ce qu'on appelle «matière», ce avec quoi est fait quelque chose: un lit, une montre, etc., est déjà *quelque chose* de déterminé, doué de propriétés spécifiques: bois, acier, etc.

Il nous semble que ceux qui rejettent la «forme» aristotélicienne le font parce qu'ils la conçoivent comme une «idée» platonicienne, qui serait préexistante puis introduite dans la matière. En fait, la forme n'est pas autre chose que l'état actuel de la matière, toujours susceptible de prendre un autre état mais n'existant jamais que sous un état quelconque. Elle n'est pas introduite dans la matière, mais «éduite» des potentialités de la matière par l'efficience des agents qui s'exercent sur elle. Elle correspondrait assez bien à ce que les modernes appellent la «structure», encore qu'il nous semblerait plus exact de dire que la structure est révélatrice de la forme. Jean Piaget nous donne, de la structure, une définition que nous pouvons adopter.

> Une structure comporte en premier lieu des éléments et des relations qui les unissent, mais sans qu'il soit possible de caractériser ou de définir ces éléments indépendamment des relations en jeu. Même dans le cas de simples agrégats, si on les considère comme des structures de composition atomistique, les éléments ne sont pas donnés indépendamment de leurs relations (réunion, disposition spatiale), sinon il n'y aurait pas structure...
> En second lieu les structures ainsi définies peuvent être considérées indépendamment des éléments qui les composent. Ce n'est pas à dire qu'elles puissent exister sous cette forme (sauf dans le cas des structures «abstraites» du mathématicien), mais que, en faisant abstraction des éléments qui la composent, on peut encore envisager la structure en tant que «forme» ou système de relation [1].

La structure ou la forme donne à chaque corps son unité en dépit de la multiplicité de ses composants. Elle peut être considérée statiquement ou dynamiquement, selon qu'on voit en elle ce qui actualise la «matière» et spécifie le tout, ou ce qui commande le métabolisme du vivant ainsi que les innombrables réactions à l'environnement, cybernétique interne et externe où se jouent les mécanismes de l'évolution. Car dans le vivant, cette fonction de la forme trouve un mode d'application parfaitement original puisque l'activité vitale possède des caractéristiques propres: autoconstruction, autorégulation, autoreproduction. Que tout se passe selon un modèle cybernétique, non seulement à l'intérieur du vivant mais aussi dans les relations du vivant avec son milieu, ne dispense pas de chercher en lui un principe d'unité, bien au contraire. Selon le schéma mécaniste, on pourra bien dire que ce sont les circuits de régulation qui donnent au vivant son unité, mais cela n'explique rien. Car à moins de dire qu'ils le font au hasard – ce que Monod refuse ici puisque cette régulation est pré-

[1] Jean PIAGET, *Biologie et connaissance*, NRF, Paris, 1967, pp. 163–164.

cisément un des moyens d'expression de la téléonomie – on ne comprend pas qu'ils jouent ce rôle de régulateurs des échanges et de l'équilibre de la vie s'il n'y a pas un *principe* d'unité, un facteur qui a priorité de nature ou logique (nous ne disons pas chronologique). La cybernétique n'exorcise pas le finalisme, comme le voudrait Piaget [1], sauf s'il s'agit du faux finalisme, d'allure platonicienne ou intentionnelle, que nous avons décrit plus haut.

Sans doute la forme n'est-elle saisie en elle-même que par abstraction, comme le dit bien Piaget dans le passage que nous avons cité. Cela ne signifie pas qu'elle ne soit pas quelque chose de réel, mais qu'elle n'a d'existence réelle que dans le composé où le regard la perçoit directement, mais non isolément, puisqu'il ne voit que des corps déterminés, doués d'activités et de propriétés spécifiques.

La finalité dépendante de la structure

Reconnaître que la finalité est inscrite dans l'être par sa «forme», c'est reconnaître que la matière n'existe que structurée et que de sa structure dépendent ses «performances», comme dirait Monod. La «forme» du vivant, pas plus que celle du non-vivant, n'est une réalité antérieure, existant à part et mise du dehors dans la matière. Elle est ce principe immanent qui se révèle par la structure particulièrement complexe d'une réalité hautement hétérogène en ses éléments constitutifs et pourtant fortement individualisée, une. Elle se révèle surtout par le fait de son activité immanente, c'est-à-dire d'une activité dont l'effet premier est au bénéfice du vivant lui-même, cette «usine» appliquée essentiellement à se construire, s'entretenir et se reproduire.

Quand on considère la complexité du vivant, son étonnante cybernétique, la tentation est grande de considérer la «forme» du vivant, son «âme» comme disait Aristote, comme une intelligence douée d'extraordinaires facultés cognitives. Monod lui-même ne s'en prive pas. Le danger n'est pas grand si l'on sait qu'on parle alors de façon métaphorique. Mais, dans une réflexion plus rigoureuse, il faut éviter de prêter à l'être vivant infra-humain une activité mentale d'intelligence et d'intentionnalité propre à l'homme dans le domaine de son activité intellectuelle et libre. Encore une fois, admettre une finalité immanente ne signifie nullement prêter au vivant une telle intention et un tel pouvoir, si impressionnantes que soient les apparences. La forme du vivant n'est pas en lui un principe d'intelligence, mais un principe d'intelligibilité. Elle est, comme Piaget le disait de la structure, ce qui nous permet de le définir, de le saisir dans ce qui le spécifie.

Sans doute la question se pose alors: si la forme non seulement n'existe pas sans la matière mais ne vient pas d'elle comme de sa cause, bien qu'elle en soit éduite, d'où vient-elle? Nous avons dit qu'elle était éduite par l'action d'autres agents. On repousse la question; car il faut se demander

[1] Op. cit., p. 220.

alors d'où vient la forme de ces autres agents. Qu'on le veuille ou non, le moment vient où la métaphysique doit prendre le relai de la philosophie de la nature.

Monod fait le pas en érigeant le hasard à la dignité de principe explicatif ultime.

3. L'invocation métaphysique au hasard

Le vrai hasard

On s'en souvient, pour Monod, le projet téléonomique essentiel consiste

> dans la transmission d'une génération à l'autre du contenu d'invariance caractéristique de l'espèce. (67)

Mais ce contenu d'invariance est le fruit du hasard. Monod espère ainsi avoir conjuré le danger. Si le hasard est la seule source possible de toute nouveauté, il n'y a pas de projet antérieur dirigeant l'évolution, il n'y a pas pour l'homme de destin à accomplir, ni de devoir dicté par qui que ce soit: dieu, nature, vie. Le hasard, c'est-à-dire le vide ou le néant, prend la place de tout autre principe explicatif.

Il ne s'agit pas de savoir si une telle perspective nous réjouit ou nous angoisse, mais si elle est vraie.

Notons d'abord que nous acceptons la définition du vrai hasard que nous donne Monod. Après avoir montré que ce qu'on appelle les «jeux de hasard», comme les dés ou la roulette, ne nous mettent en présence que d'un hasard opérationnel, dû à l'impossibilité *pratique* de calculer le résultat de l'opération, il poursuit:

> Mais dans d'autres situations, la notion de hasard prend une signification essentielle. C'est le cas, par exemple, de ce que l'on peut appeler les «coïncidences absolues», c'est-à-dire celles qui résultent de l'intersection de deux chaînes causales totalement indépendantes l'une de l'autre. Supposons par exemple que le Dr Dupont soit appelé d'urgence à visiter un nouveau malade, tandis que le plombier Dubois travaille à la réparation urgente de la toiture d'un immeuble voisin. Lorsque le Dr Dupont passe au pied de l'immeuble, le plombier lâche par inadvertance son marteau, dont la trajectoire (déterministe) se trouve intercepter celle du médecin, qui en meurt le crâne fracassé (128).

Une application discutable de la notion de hasard

On a rappelé qu'une protéine est constituée par une séquence d'aminoacides. La structure (et donc les propriétés de la protéine) est définie par l'ordre dans lequel se succèdent ceux-ci, qui sont de vingt types différents. C'est en 1953 [1] que fut connue pour la première fois la séquence complète

[1] J. D. WATSON, op. cit., p. 170.

d'une protéine relativement petite, l'insuline, formée de 51 acides aminés [1]. Depuis lors, on en a étudié en plus grand nombre, mais on n'a pu découvrir aucune loi qui préside à l'assemblage des constituants de la protéine.

> De ces séquences, et de leur comparaison systématique aidée des moyens modernes d'analyse et de calcul, on peut aujourd'hui déduire la loi générale: c'est celle du hasard. Pour être plus précis: ces structures sont «au hasard» en ce sens que, connaissant exactement l'ordre de 199 résidus dans une protéine qui en comprend 200, il est impossible de formuler aucune règle, théorique ou empirique, qui permettrait de prévoir la nature du seul résidu non encore identifié par l'analyse... On peut illustrer ceci d'une autre façon. Supposons un jeu de cartes portant chacune le nom d'un amino-acide. Soit un paquet de deux cents cartes dans lequel la proportion *moyenne* de chaque amino-acide serait respectée. Après avoir battu les cartes on obtiendrait des séquences au hasard, que rien ne permettrait de distinquer des séquences effectivement observées dans les polypeptides naturels (110–111).

Le fait que nous ne puissions dire pourquoi dans la séquence de telle protéine l'ordre est disposé comme il l'est ne nous paraît pas une preuve qu'elle soit constituée au hasard. Nous ne savons pas non plus pourquoi le chien aboie et le chat miaule. Cela ne nous autorise pas à dire que cela est dû au hasard. En revanche, nous savons que si une perturbation devait être enregistrée dans la séquence, le fonctionnement de la protéine pourrait être bloqué; nous savons que si les 51 acides aminés de l'insuline étaient rangés différemment, nous n'aurions plus un oligopeptide d'insuline. Il semble que cette constatation s'inscrive plutôt contre le hasard.

Quand on pense qu'en mélangeant du méthane, de l'ammoniac, de l'hydrogène et de la vapeur d'eau et qu'en faisant éclater dans le mélange, pendant une semaine, une étincelle produite par des décharges de 60 000 volts – autrement dit en essayant de reconstituer en laboratoire l'atmosphère primitive selon les suggestions d'Oparin –, Stanley L. Miller a synthétisé de nombreux produits organiques et en particulier des acides aminés [2], on voit bien qu'on n'opère pas ici dans le domaine du pur hasard: des affinités ont joué.

Même si nous ignorons quel sera, des vingt acides aminés, celui qui viendra prendre la dernière place vacante dans la série des 200 résidus, nous savons que ce sera celui fixé par le programme génétique. Si un accident survient, nous serons en présence d'une protéine «pathologique».

Nous décryptons lentement une langue jusqu'ici ignorée. Nous en connaissons l'alphabet et quelques règles qui président à l'assemblage des lettres entre elles. Quand enfin nous arrivons à lire quelques mots signifiants, sommes-nous en droit de dire que les lettres se succèdent au hasard parce que nous ne savons pas pourquoi elles adoptent cet ordre?

[1] Plutôt que de protéine, il faudrait parler ici d'un *oligopeptide*, c'est-à-dire d'une courte chaîne d'acides aminés attachés entre eux par une liaison «peptidique», celle qui se forme entre un atome de carbone (partie amine) et un atome d'azote (partie acide) après élimination d'une molécule d'eau.

[2] Cf. J. de ROSNAY, *op. cit.*, pp. 98–101.

Un mini-hasard

Admettons en revanche que les mutations génétiques soient vraiment fortuites, laissant aux biologistes le soin d'en discuter entre eux du point de vue scientifique. Les remarques de Paul Grenet nous paraissent sur ce point très pertinentes.

> «Tenons-nous en strictement au hasard monodien, et demandons-nous: est-ce lui qui explique tout dans l'univers?
> Et répondons: non seulement le hasard n'explique pas tout, sans quoi la chimie cesse d'être une science; mais encore le hasard monodien n'existerait pas s'il n'y avait à sa base la rigueur inflexible des lois chimiques définissant géométriquement la structure et le comportement des corpuscules élémentaires. Par contraste avec le Hasard cosmique et pur de Démocrite et de Lucrèce, sorte de *Tychè* divinisée, le hasard constaté (nous le voulons) par la biologie moléculaire est *un petit hasard filtré, orienté, canalisé*, au point que l'on en vient à se dire: ce qu'il y a de plus admirable dans cette machine à copier qu'est l'ADN, c'est la latitude qu'elle laisse au jeu souple et imprévisible de ces petits hasards calculés. Si nous nous permettons de contester M. Monod, c'est sur le point que voici: puisqu'il distingue deux sortes de hasard (p. 128), celui qui fait que tel numéro gagnant sort à la roulette, et celui qui fait que le plombier tue le docteur qui passe dans la rue, le hasard qui s'insinue dans la *réplication* du message génétique ressemble davantage à la première sorte qu'à la seconde. Quand on réfléchit à l'admirable machinerie de la *réplication*, et à la possibilité qu'elle laisse au hasard, on se trouve exactement devant une sorte de jeu de cartes, ou de roulette: *rien n'est laissé au hasard* pour que les *mille petits hasards de la distribution* déclenchent exactement *les hasards qu'on espère*, au cours de la partie de jeu. C'est donc notre fidélité à rester à l'intérieur du monde de M. Monod, – monde hautement légalisé et soumis à la nécessité des lois (sauf exceptions inévitables à l'échelle quantique), – qui nous installe dans un monde anti-démocritéen: un monde où beaucoup d'*événements* se produisent *au hasard*, mais où aucun *être* n'existe *par hasard*, puisque le hasard lui-même trouve sa petite place exactement préparée, à l'échelle quantique, là où il faut pour que des variations se produisent et se conservent au milieu même du mécanisme de l'invariance. Dans cette vue, en effet, les êtres dont la production aura résulté des micro-hasards seront le résultat logique et conséquent d'une structure fine hautement légalisée et orientée, incluant dans sa légalité et son orientation la possibilité préparée de quelques sautes hasardeuses [1].

Hasard et causalité

L'objection majeure que nous pouvons adresser à Monod est donc celle-ci: il confond *cause* et *occasion*. Le hasard comme tel ne cause aucun être. Il est occasion, non cause. C'est le marteau tombé du toit qui a été cause de la mort du Dr Dupont et non le hasard. Sans doute est-ce par hasard que la victime s'est trouvée à l'endroit fatal au mauvais moment en ce sens qu'aucune nécessité ne reliait les deux séries causales dont la coïncidence occasionna l'événement.

Par lui-même le hasard n'est source d'aucune signification. Reprenons l'image de l'alphabet. Tirons au hasard d'une boîte contenant les lettres de l'alphabet 43 unités et imaginons qu'elles donnent la séquence suivante:

[1] Paul GRENET, *La nature et la chance*, dans Esprit et Vie, nº 16, 1971, p. 246.

latoutnestquordreetbeauteluxecalmeetvolupte.

Cette séquence n'est pas en elle-même plus significative que n'importe quelle autre, par exemple celle-ci:

rmealetctapoteelurutenoseollqeutexutdabvute

formée des mêmes lettres. Si le lecteur français lit la première séquence

là tout n'est qu'ordre et beauté – luxe, calme et volupté

c'est qu'il la charge d'une «information» qu'elle ne possédait nullement et qui présuppose l'existence de la langue française et, dans le cas précis, l'existence du poème de Baudelaire. Dire que le hasard est à la source de toute nouveauté, et donc du langage et du poète, c'est raisonner comme si la séquence fortuite des lettres avait «créé» le sens. Par définition pourtant le hasard ne conduit pas au sens, qui présuppose qu'une multiplicité est ordonnée et finalisée, – ce qui est le contraire même du hasard.

Un événement – l'alignement par exemple d'une séquence de lettres – dû au hasard ne peut avoir de sens en lui-même en tant qu'événement fortuit. La multiplicité des causes qui sont intervenues est irréductible du fait de leur totale indépendance. L'unité qui peut en résulter reste une unité accidentelle, incapable de constituer un être réel, ni un sens. La probabilité d'apparition de telle séquence n'a aucun rapport avec la signifiance du résultat. Ainsi la probabilité de voir sortir la séquence *de* en permutant au hasard les lettres *d* et *e* est de 1 sur 2. Elle est donc incomparablement plus forte que celle de voir sortir le vers de Baudelaire (26^{-43}, c'est-à-dire de 1 sur 1 suivi de plus de 60 zéros). Mais elle n'est pas plus proche d'un résultat signifiant, car *de* ne signifie de soi pas plus que *ed*. On s'étonne dès lors que, lors de sa Leçon inaugurale, Monod ait pu faire le raisonnement suivant:

> On peut calculer la probabilité de voir un singe dactylographe écrire les œuvres de Shakespeare. Cette probabilité est du même ordre que celle de voir geler l'eau dans une casserole posée sur le feu. Ce qui, comme le dit Borel, serait légitimement considéré comme un miracle. Mais si, telles qu'elles ont été écrites par Shakespeare, ces œuvres doivent en définitive leur émergence à une somme d'événements fortuits, leur probabilité initiale était la même qu'avec le singe pour auteur. C'est donc un miracle. Ce raisonnement inattaquable a pour seul défaut d'être, bien entendu, applicable à n'importe quel événement particulier survenu dans l'univers, puisque, *a priori*, la probabilité de cet événement est infinitésimale. Mais l'univers existe, il faut bien qu'il s'y produise des événements, tous également improbables, et l'homme se trouve être l'un d'eux.

L'argumentation de Monod n'est pas soutenable. D'abord parce que la séquence des lettres donnée par le singe dactylographe n'a, de soi, aucun sens. Si on lui en trouve un, c'est qu'elle l'a reçu du dehors, puisqu'elle présuppose le texte de Shakespeare, certainement pas écrit au hasard, et, de plus, la présence d'un lecteur connaissant l'anglais.

Nous pouvons aussi bien dire que, de l'activité dactylographique d'un singe, *tout* peut sortir en tant que séquence, même le texte de Hamlet (et sans qu'il y ait miracle), et *rien* ne peut sortir en tant que sens.

Mais les quatre constituants du code génétique (A T G C) et leur séquence ne sauraient valablement être comparés aux lettres de notre alphabet. Celles-ci sont absolument «indifférentes» les unes aux autres; mélangées entre elles, elles peuvent donner n'importe quelle séquence. Ce qui n'est pas le cas des constituants chimiques de l'ADN, comme on l'a vu, puisque les bases sont appariées deux par deux; de plus la séquence des nucléotides est porteuse par elle-même d'information.

Même si les événements de hasard sont innombrables, que ce soit dans la vie quotidienne ou dans la vie cellulaire, le hasard n'exerce aucun rôle causal. Si, de l'événement fortuit, quelque chose de signifiant surgit, l'effet réel n'est pas dû au hasard comme à sa cause, mais aux agents mis en présence. C'est fortuitement que la foudre est tombée sur les feuilles sèches, provoquant l'incendie de la forêt. Cette constatation ne m'apprend rien sur la nature du feu. Déduire de cette «coïncidence absolue» que le feu est ce qu'il est «par hasard», c'est faire preuve d'une logique pour le moins bizarre. En fait, l'incendie ne se comprend qu'à partir des propriétés de la foudre et des feuilles sèches. Par hasard ces éléments se sont rencontrés. Mais ils existaient, avec leur structure et les propriétés actives ou passives qui en découlent.

> Il n'y a d'intégration, écrit François Jacob, que dans la mesure où les éléments communiquent entre eux, où ils modulent réciproquement leurs activités particulières en fonction du but poursuivi par le tout. Jusque-là, la coordination des constituants représentait une propriété réservée à certains systèmes. Désormais, organisation et interaction des éléments sont indissociables. Chacune devient pour l'autre sa condition même d'existence, à la fois sa cause et son effet. Il n'y a d'interaction que dans la mesure où les constituants réagissent les uns sur les autres. Il n'y a d'influence réciproque entre les constituants que dans la mesure où le système est intégré. Si des échanges peuvent s'établir entre les éléments d'un corps organisé, c'est que leur structure s'y prête. Mais, du même coup, l'organisation de ces éléments contient en puissance la série de leurs réarrangements dans le temps, donc de ses propres transformations. En fin de compte, la coordination des activités détermine tout aussi bien l'évolution d'un système intégré que ses propriétés. C'est de la relation entre structures et fonctions que naît la logique interne d'un tel système (268).

L'acte et la puissance

On notera que Jacob fait appel ici, peut-être sans y penser, à la notion aristotélicienne de «puissance»: l'organisation des éléments d'un corps organisé «contient en puissance la série de leurs réarrangements dans le temps, donc de ses propres transformations». Il y a là une notion capitale qui ne relève pas de la connaissance scientifique comme telle, mais de l'analyse philosophique. Aucun corps ne serait devenu autre, n'aurait été assumé dans une unité d'intégration supérieure, s'il n'était pas en puissance par rapport à cet état nouveau, son état actuel, lui-même en puissance à d'autres états actuels à travers de nouvelles transformations. Tout ne peut pas devenir n'importe quoi. La cellulose ($C_6 H_{10} O_5$) n'est pas digestible, donc ne peut devenir partie de l'organisme, alors que le glucose ($C_6 H_{12} O_6$) l'est, bien que leurs formules chimiques soient assez proches l'une de l'autre.

Monod utilise également ces notions de «puissance» et d'«acte». Il donne l'exemple spectaculaire du bactériophage T4 (virus qui s'attaque aux bactéries). Si l'on mélange *in vitro* les différentes pièces de cette machinerie microscopique, pièces obtenues à partir de différents mutants, ces parties s'assemblent spontanément pour reformer des particules «normales» et fonctionnelles.

> Il y a «apparition» d'ordre, différenciation structurale, acquisition de fonctions à partir d'un mélange désordonné de molécules individuellement dépourvues de toute activité, de toute propriété fonctionnelle intrinsèque autre que de reconnaître les partenaires avec lesquels elles vont constituer la structure... L'essence de ces processus épigénétiques [1] consiste donc en ceci que l'organisation d'ensemble d'un édifice multimoléculaire complexe était contenue en puissance dans la structure de ses constituants, mais ne se révèle, ne devient *actuelle* que par leur assemblage...
> La structure achevée n'était nulle part, en tant que telle, préformée. Mais le plan de la structure était présent dans ses constituants eux-mêmes. Elle peut donc se réaliser de façon autonome et spontanée, sans intervention extérieure, sans injection d'information nouvelle. L'information était présente, mais inexprimée dans les constituants. La construction épigénétique d'une structure n'est pas une *création*, c'est une *révélation* (101–102).

Paul Grenet a fort bien commenté ce passage et son caractère «aristotélicien» dans l'article que nous avons déjà cité:

> Tout y est:
>
> 1. l'importance de la structure, ou ordre, ou organisation, ou information, qui commande tout le reste: c'est la forme;
>
> 2. la nécessité préalable d'une matière prochaine, «mélange désordonné» d'éléments qui n'ont que des propriétés fonctionnelles réduites à la «reconnaissance» des éléments partenaires;
>
> 3. le rattachement de la fonction à la structure, de l'acquisition de fonctions à la différenciation structurale: c'est la loi de l'action dépendant de la forme de l'être;
>
> 4. l'identité de nature entre les interactions chimiques élémentaires et la construction d'un organisme;
>
> 5. la régulation du processus constructeur d'une structure complexe par l'information contenue dans les éléments plus simples. Les formes des simples demeurant virtuellement (*virtute* = par leur puissance active) dans le tout complexe, déterminent sa forme sans introduction d'une forme étrangère;
>
> 6. la génération des plus complexes par les plus simples sans intervention extérieure: «assemblage spontané», «différenciation structurale», sans injection d'information nouvelle. La forme du supérieur n'est pas *produite*, puis *introduite*, elle est *éduite* de la matière déjà formée des inférieurs;
>
> 7. l'organisation (ou forme) du plus complexe ne préexiste pas *en acte*, mais *en puissance*, dans les éléments simples qui la constitueront;
>
> 8. l'inutilité d'une création particulière à chaque fois qu'une structure plus complexe apparaît dans la nature. Dieu n'a pas à créer de nouvelles formes (parce que nulle forme ne requiert création, sauf la forme de l'homme, qui est son âme subsistante, à raison de ses opérations spirituelles). Dieu, en créant

[1] On appelle *épigenèse* la formation de l'organisme à partir des potentialités du germe mais avec l'apparition de formes nouvelles (organes, etc.) qui n'existaient pas dans le germe. L'épigenèse s'oppose à la théorie de la *préformation* qui imaginait l'organisme contenu comme en miniature dans le germe et ne faisant que se développer.

> l'ensemble de l'Univers, donne aux êtres primordiaux tout l'équipement naturel requis pour qu'ils fassent émerger, en temps voulu, des êtres supérieurs dont la forme dépasse celle des éléments dont ils résultent (262).

Nous reviendrons en terminant sur ce dernier paragraphe qui aborde la question fondamentale de la création. L'invocation au hasard n'est qu'un moyen d'échapper à cette question. Mais les pages qui précèdent auront montré, nous l'espérons, que si grande qu'on fasse la place au hasard, la réalité appelle une autre explication. Car le hasard n'est cause d'aucun être. Or la réalité est là, contingente, c'est-à-dire n'ayant pas en elle-même sa raison d'être. On peut sans doute lui découvrir des causes immédiates: en vertu de leurs affinités chimiques les constituants fondamentaux de l'organisme se sont formés; par suite de contraintes physico-chimiques, des acides aminés ont fini par constituer des protéines; un ensemble de conditions particulièrement favorables a permis l'apparition de monocellulaires, puis de multicellulaires. Tout cela nous reporte aux origines de la vie selon les descriptions que nous en offrent les savants contemporains [1]. Les innombrables événements fortuits qui se sont passés – fortuits si l'on considère les éléments individuellement, mais peut-être inévitables si l'on regarde aux conditions de l'univers dans son ensemble, – ne fondent rien. Tout s'explique par les propriétés de cette matière déjà formée, structurée. Mais ce sont ces premières structures qui demandent d'être expliquées. Si même tout a commencé par de l'hydrogène et de l'hélium, ces éléments ne sont pas une matière informe, mais une matière formée, structurée, «en puissance» de transformation en d'autres éléments à certaines conditions.

Quand Jacob écrit que

> le pouvoir de s'assembler, de produire des structures de complexité croissante, de se reproduire même, appartient aux éléments qui composent la matière (327)

il faut entendre le mot «matière», non au sens philosophique, mais au sens scientifique de «corps», c'est-à-dire de matière structurée, non-organique ou organisée en être vivant. Ces «pouvoirs» merveilleux, pour devenir «actes», réalité, ont besoin d'une causalité efficiente souvent multiple. Par exemple les interactions entre le méthane, l'ammoniac, l'hydrogène et la vapeur d'eau n'ont pu se faire qu'à un degré de chaleur élevé. Les éléments

[1] Ces descriptions laissent cependant beaucoup de questions en suspens. «Au laboratoire, on peut tenter de reconstituer les conditions qui, semble-t-il, prévalaient sur la terre avant l'apparition des êtres vivants. On voit alors se former spontanément toute une série de composés organiques. Il apparaît même des polymères au hasard des liaisons qui s'établissent entre sous-unités. Malgré leur inefficacité, les réactions requises pour l'élaboration des macromolécules caractérisant le vivant semblent bien s'effectuer en l'absence de catalyseurs biologiques. Mais ce qu'on parvient difficilement à se représenter, c'est l'apparition d'un système intégré, si primitif soit-il; c'est l'origine d'une organisation capable de se reproduire, même mal, même lentement. Car le plus humble des organismes, la plus modeste des bactéries, constitue déjà une coalition de molécules en nombre énorme. Il n'est pas question que toutes les pièces se soient formées indépendamment dans l'océan primitif pour venir, un beau jour, se rencontrer par hasard et s'agencer soudain en un pareil système». F. JACOB, op. cit., p. 326.

ont ainsi agi les uns sur les autres et se sont transformés, entre autres produits, en acides aminés. Corps nouveaux, doués de propriétés spécifiques, en puissance, à leur tour, à être intégrés dans une unité protéinique qui, avec quelques milliers d'autres unités, formeront un jour la cellule vivante.

> Des particules à l'homme, continue Jacob, se rencontrent toute une série d'intégrations, de niveaux, de discontinuités. Mais aucune rupture, ni dans la composition des objets, ni dans les réactions qui s'y déroulent. Aucun changement d'«essence». Au point que l'analyse des molécules et des organites cellulaires est maintenant devenue l'affaire des physiciens (327-328).

On voit ici où peut bien mener la peur de la métaphysique! Ainsi donc, parce que l'homme est formé, comme tous les autres êtres, de particules physiques, parce que l'analyse du métabolisme doit être confiée au chimiste-physicien, pas de changement d'essence! On ne peut mieux illustrer la confusion entre la causalité matérielle (ce dont est faite la réalité: des particules physiques) et la causalité formelle (ce qui la fait ce qu'elle est: une rose, un homme). Affirmer qu'avec le vivant, par rapport à l'inorganique, qu'avec l'homme parmi les autres vivants, on se trouve en face de réalités «essentiellement» différentes, ce n'est pas nier que ces réalités soient composées des mêmes éléments de base au niveau physique.

Platon et Aristote

Or c'est précisément l'apparition de cette différence de natures qu'il faut expliquer. Point n'est besoin de recourir à une «entité métaphysique pour se cacher derrière le mot vie» au sens où il y aurait, dans le royaume des idées, la Vie qui, à un certain moment, viendrait subrepticement tirer les ficelles de tous ces éléments divers rassemblés afin de leur conférer une activité vitale.

> La notion de Vie est platonicienne, écrit Gilson, non aristotélicienne. Assurément, Aristote parle souvent de *zôè* et des opérations de la vie, mais elle est simplement pour lui l'activité propre aux vivants, c'est-à-dire aux êtres qui ont en eux le principe de leur propre mouvement. Il n'entend jamais par ce mot un principe distinct, une forme, une énergie à laquelle science ou philosophie puisse recourir, comme à une cause, pour rendre raison de ce que nous nommons les faits biologiques (176–177).

Décrire l'apparition de la vie, ou mieux des êtres vivants, ce n'est pas l'expliquer [1], pas plus que décrire l'activité des neurones n'est expliquer la créativité artistique, l'amour, le besoin d'infini, les camps d'extermination. Encore que tout ceci ait nécessité l'activité neurologique du cerveau.

Monod a bien senti l'existence du problème quand il avoue:

> Il y a et il demeurera dans la science un élément platonicien qu'on ne saurait en distraire sans la ruiner (117),

c'est-à-dire qu'il y a dans le réel qu'observe le savant une intelligibilité, quelque chose qui fait que cette matière qu'il soumet à l'analyse est relatif

[1] Voir le texte de F. Jacob cité dans la note précédente.

à une pensée. Mais en réalité, pour Platon les «idées» sont séparées du réel sensible et c'est pourquoi celui-ci ne saurait être objet de science. Au contraire, pour Aristote, l'intelligible est *dans* le réel.

> C'est pourquoi les *idées* platoniciennes deviennent chez Aristote des *formes*, et cette substitution du mot forme au mot idée a une importance capitale; nous devons bien nous rendre compte que la signification et la connotation du mot *forme* chez Aristote sont totalement différentes de celles du mot *idée* chez Platon... Au lieu d'être un universel subsistant dans une unité idéale, l'élément intelligible est un concret singulier spirituel ou quasi-spirituel, puisque la forme est en général comme une ébauche ou une annonce de ce qui dans l'organisme vivant sera l'âme...; c'est un concret singulier que nous saisissons grâce à l'idée universelle qui est en nous, mais, en tant qu'existant indépendamment de notre esprit la forme est concrète et singulière. Elle est un des éléments de la réalité sensible elle-même [1].

Cette forme peut être dite immatérielle non pas en ce sens qu'elle existerait séparée de la matière, mais en ce sens qu'elle en est le principe d'arrangement, d'unité. L'observateur ne la voit pas isolément; il ne voit que la réalité physique: mais il en voit les effets: l'unité, l'intégration etc.

Dire que le réel sensible est intelligible, ce n'est pas dire qu'il soit intelligent, mais c'est poser la question fondamentale de la source véritable des réalités contingentes.

Contingence et nécessité

En partant du fait que les mutations qui sont à l'origine de l'évolution sont accidentelles, imprévisibles, Monod en concluait que l'existence humaine est l'effet du pur hasard et qu'il était donc vain pour l'homme de s'interroger sur son destin. Son existence n'a pas été voulue par Quelqu'un, encore moins par Quelqu'un qui serait l'Amour. Elle n'a pas été voulue en vue d'un partage de la vie divine et éternelle.

Conclusion hâtive qui, en définitive et sur la base de la démarche monodienne, aurait très bien pu se passer du livre (ce qui nous aurait privés de très beaux chapitres scientifiques). Car si l'intervention du hasard dans l'apparition de l'homme suffit à faire de celui-ci un étranger dans le monde, sans destin et sans devoir, point n'était besoin de recourir aux secrets de la biologie moléculaire. Chacun d'entre nous peut se dire en toute vérité, se plaçant à un certain point de vue: la rencontre de celui qui allait devenir mon père avec celle qui serait ma mère est une rencontre absolument fortuite; seul le hasard a fait que tel spermatozoïde parmi des milliards rejoigne tel ovule; mon apparition individuelle dans l'existence n'est donc pas moins due au hasard que l'apparition de l'*homo sapiens* dans la lignée évolutive des vivants. Si l'on rétorque qu'on pourrait admettre que Quelqu'un ait voulu l'humanité et par conséquent l'apparition de *tel* homme, fût-ce par le détour du hasard, il serait aisé de dire que l'argument vaut tout autant pour la venue à l'existence du rameau humain. Constamment la pensée

[1] Jacques MARITAIN, *La philosophie de la nature*, Téqui, Paris, pp. 8–9.

est ramenée à la question primordiale, qui n'est *jamais* soulevée par Monod: qu'en est-il de cette matière non organique, en puissance d'évolution? Est-elle contingente ou nécessaire? A-t-on répondu vraiment à la question quand on a dit que

> l'émergence évolutive..., grâce précisément au fait qu'elle prend sa source dans l'imprévisible essentiel, est créatrice de nouveauté *absolue* (130)?

L'évolution est due aux défaillances absolument fortuites de la téléonomie. C'est donc le hasard qui, utilisant ces défaillances, est source de toute nouveauté. Mais le hasard n'est *rien,* n'exerce aucune causalité, à moins de le doter inconsciemment des privilèges de l'Etre absolu. Si un Dieu transcendant est nié, cette façon inavouée de diviniser le hasard n'est pas loin de l'animisme si nettement condamné, et non sans raison. Et que signifie nouveauté *absolue* quand il s'agit d'évolution, donc de transformation? L'expression, à parler rigoureusement, n'est valable que s'il s'agit de création au sens strict: commencement d'un être ou d'êtres sans que ce soit à partir d'êtres créés préexistants, ou commencement de l'*esprit* humain qui, précisément, n'est pas le résultat d'une transformation d'autre chose, par exemple du psychisme animal. Assurément, Monod n'entend pas création en ce sens. Son émergence évolutive n'est pas créatrice, mais émergence par transformation. Que les transformations ne soient pas prévisibles ne les empêchent pas d'être des transformations, donc pas des nouveautés absolues.

Dire qu'il s'agit d'une collaboration entre le hasard et la sélection, c'est attribuer à la sélection l'intelligence et les intentions qu'on veut précisément écarter à tout prix. C'est faire du mauvais finalisme, car il faut alors admettre que les défaillances de la téléonomie doivent être merveilleusement *arrangées* puisque nous constatons, dans l'évolution, au dire même de Monod, des «orientations généralement ascendantes», des «conquêtes successives», un «épanouissement ordonné» (135). Pierre P. Grassé a fort bien montré qu'en fait, confier à la sélection une tâche si difficile, c'était adopter un point de vue résolument finaliste.

> Le favorable à l'individu – et partant à l'espèce – c'est l'utile. L'utile, c'est ce qui sert et qui prononce ce terme tombe dans cette finalité captieuse qui tend des pièges que n'évitent pas même les esprits les plus subtils. La thèse de l'adaptation fruit de la sélection, thèse qui se veut antifinaliste, est en vérité finaliste au plus haut degré, car elle postule que *l'évolution s'opère pour le plus grand bien des individus et de l'espèce.* Quoiqu'elle prétende démontrer que l'adaptation n'est qu'une manifestation vitale pseudo-téléologique, elle n'en assigne pas moins à l'évolution et au vivant tout entier, une fin. L'opérateur sélectif a beau être aveugle, il n'en atteint pas moins ses buts, ressemblant à la guêpe qui travaille pour une progéniture qu'elle ne connaît pas, qu'elle ne verra jamais. Le terme de «sélection» dissimule une réelle finalité. «On» trie en vue d'obtenir quelque chose. Bien sûr, la nature en laissant périr le mal-adapté, le fait dans la plus totale des inconsciences, nonobstant elle travaille pour le plus grand bien de l'espèce. La doctrine aléatoire croit dépouiller la nature de sa finalité immanente mais ne voit pas qu'elle lui attribue implicitement une finalité transcendante, les causes finales étant liées à la sélection. En fait, elle pousse la finalité jusqu'à ses extrêmes frontières. Dans cette doctrine, le principe de l'utilité

> transcende de très haut tout l'Univers biologique. On nage dans les eaux de la pure métaphysique! Le prétendu antifinalisme conduit loin... [1].

Nous ne faisons pas à Monod une querelle de mots. Le manque de rigueur dans une intelligence de cette trempe est significatif: il traduit le fait que, refusant l'instance métaphysique et sa démarche propre, la réponse n'est pas à la hauteur de la question. Significatif également le silence de Monod sur l'existence de l'univers. Ce silence cacherait-il une peur inconsciente? On sait que, pour lui, le recours au finalisme trahit justement la peur de l'homme devant sa condition réelle.

> Toutes les religions, presque toutes les philosophies, une partie même de la science, témoignent de l'inlassable, héroïque effort de l'humanité niant désespérément sa propre contingence (55).

Est-il possible d'être aussi mal informé? Pour la conception judéo-chrétienne, la foi en l'acte créateur de Dieu est précisément la reconnaissance de la contingence radicale, non seulement de l'humanité, mais encore de l'univers lui-même.

Il faut reposer la question: l'univers est-il contingent ou nécessaire [2]?

[1] Pierre P. GRASSE, *Toi, ce petit dieu!*, Albin Michel, Paris, 1971, pp. 61–62.

[2] Le silence de Monod sur cette question fondamentale est aussi significatif que la colère du physicien Nernst au cours d'un épisode que nous rapporte C. F. von WEIZSAECKER dans une page que nous nous permettons de transcrire ici. «En 1938, quand j'étais un jeune physicien en physique théorique à Berlin, je fis une communication au «Colloque de Physique» de l'université de Berlin sur les transmutations des éléments dans le soleil. Je venais juste d'imaginer une réaction nucléaire en chaîne qui pouvait servir de source d'énergie pour le soleil. C'était ce qu'on a appelé le cycle du carbone, qui avait été découvert indépendamment et analysé en détail d'une façon bien plus précise par Bethe au cours de la même année. Du point de vue actuel, ce type de réaction existe bien, mais ce n'est pas celui qui joue de fait le rôle principal dans le soleil. De toute façon j'étais assez fier de ma découverte, et afin de montrer sa plausibilité je soulignai le fait qu'elle donnait au soleil un certain âge qui correspondait parfaitement à l'âge de l'univers par le *red shift* (déplacement vers le rouge), ce qui, à cette époque, était une idée plutôt récente. Sur ce point cependant je rencontrai la violente opposition du fameux physicien-chimiste Walter Nernst qui appartenait à la génération précédente et qui occupait la chaire de physique à l'université. L'opinion que l'univers pût avoir un âge, dit-il, n'était pas scientifique. Au premier abord, je ne le compris pas. Il expliqua que la durée infinie du temps était un élément de base de toute pensée scientifique, et que le nier équivaudrait à détruire les fondements mêmes de la science. J'étais très surpris par une telle position et je risquai l'objection qu'il était conforme à la méthode scientifique de former des hypothèses en accord avec les suggestions procurées par l'expérimentation, et que l'idée de l'âge de l'univers était une hypothèse de cette sorte. Il rétorqua que l'on ne pouvait pas faire une hypothèse scientifique qui contredise les fondements mêmes de la science. Il était tout à fait en colère et la discussion, qui se poursuivit dans son bureau privé, ne conduisit à aucun résultat... Réfléchissant sur cette attitude (...) je pensai que je ne me trompais pas en supposant que Nernst, comme c'était le cas habituellement pour les savants de sa génération, n'était pas positivement religieux et la conclusion naturelle me parut, et me paraît encore être que, dans sa pensée, l'univers éternel avait pris la place du Dieu éternel et de l'âme immortelle... Le monde avait pris la place de Dieu et lui dénier les attributs divins était un blasphème. C'est alors que pour la première fois je réalisai que le scientisme contenait un élément que j'appellerais aujourd'hui la sécularisation de la religion chrétienne». *op. cit.*, pp. 151–153.

S'il est contingent, c'est-à-dire s'il pouvait n'être pas, constater son existence n'est pas pour autant la fonder. Car ce qui est contingent est précisément ce qui n'a pas en soi sa justification d'être. Dire qu'il est nécessaire ne relève en tout cas pas de la connaissance objective de type scientifique que Monod reconnaît comme la seule capable de vérité. C'est une option métaphysique sur l'éternité – et la toute-puissance – de la matière (au sens scientifique du mot) qui est aussi fragile que commode. Fragile, parce que tout le réel que nous observons, savants ou non, se manifeste comme contingent, sa réalité actuelle est due à une série d'événements fortuits. Même la «nécessité» des astres et de leurs parcours célestes s'étale sur fond de contingence [1]. Commode, parce qu'elle permet d'esquiver à peu de frais la question de Dieu.

La Cause Première

Celui qui ne veut pas être enfermé dans une impasse et une contradiction ne pourra pas éviter que l'existence contingente de la matière structurée ne fasse appel à une Cause Première, nécessaire, elle, au sens absolu du mot. On aimerait pouvoir trouver un autre mot que le mot «cause», tellement il évoque pour nous des relations causales différentes de celles qui existent entre le Créateur et le créé. Un saut est à faire. Qui le refuse évitera difficilement de tomber dans ce que nous avons appelé un mauvais finalisme: celui qui consiste à concevoir l'intervention divine sous la forme de coups de pouce incessants donnés au flux indiscipliné de l'évolution; celui aussi de prêter à la matière la toute-puissance divine, à la «sélection», qui est encore la matière, l'intentionnalité et l'intelligence. Si la structure, révélatrice de la «forme» aristotélicienne, se distingue de la matière comme ce qui donne à celle-ci d'exister dans son état *actuel,* dire que la matière serait créatrice de sa forme ou de sa structure n'a aucun sens, puisque la matière, telle qu'on l'entend en philosophie, n'existe pas sans forme. L'être ne peut venir de rien. A moins de se réfugier dans l'éternité de la matière [2] en pensant un peu naïvement éviter ainsi le problème de sa cause – naïvement car cette matière éternelle n'en serait pas moins contingente –, la raison

[1] «Un événement peut être *déterminé ou nécessité en fait* par ses antécédents et cependant être *contingent*, dès l'instant que ses antécédents eux-mêmes *pouvaient de soi être autrement*». Jacques MARITAIN, *Réflexions sur la nécessité et la contingence* dans *Raison et raisons*, L. U. F., Paris, 1947, p. 46. Une *nécessité de droit*, celle qui dérive d'une essence ou d'une structure essentielle (p. ex. les propriétés physico-chimiques) ne doit pas être confondue avec une *nécessité absolue*. Le déterminisme des êtres de la nature présuppose dans le concret qu'existent ces êtres, qui, eux, ne sont pas nécessaires, car ils auraient pu ne pas être.

[2] «Il importe de comprendre (...) qu'un tel *temps* sans commencement ni fin resterait essentiellement différent de l'*éternité* proprement dite, qui est aussi sans commencement ni fin mais qui est *tota simul*, sans ombre de succession ni de changement, – la durée propre de l'Acte pur dans son infinie transcendance; quand on envisage l'hypothèse de l'«éternité du monde», le mot «éternité» est pris là dans un sens équivoque, qui n'a rien à voir avec l'éternité véritable, et se rapporte seulement à un temps sans commencement ni fin. » Jacques MARITAIN, *Approches de Dieu*, Alsatia, Paris, 1956, pp. 50–51.

doit admettre une causalité absolument différente de toutes celles dont nous pouvons percevoir les effets. Car il s'agit de fonder, non pas la transformation de l'être, pourquoi et comment, en telles conditions, telles particules auparavant séparées «deviennent» ou donnent une molécule amino-acide douée de propriétés spécifiques, mais l'être lui-même capable de transformation. Ici toutes les causalités situées sur le même niveau sont inadéquates. Il faut faire appel à une cause transcendante, absolue, authentiquement créatrice de l'être et de son intelligibilité.

Impossible donc de rendre raison de la réalité contingente, si simple soit-elle au point de vue physique, sans recourir à une Source, à l'Etre absolu qui est au-delà de toutes nos catégories et qui se cache dans la plupart des religions et des philosophies, sous un nom commun, Dieu [1], car son Nom propre est indicible.

L'être créé demeure par rapport à lui dans une dépendance radicale et permanente, en son exister et en son agir. Cette dépendance ne signifie pas qu'à chaque transformation, qu'à chaque accession à un niveau d'intégration supérieur, donc d'information plus riche et de structure plus complexe au cours de l'évolution, il faudra faire appel à une intervention spéciale de la causalité transcendante [2]. Ce serait mal concevoir la relation entre l'activité efficiente de Dieu et l'activité efficiente des êtres créés. La première ne s'ajoute pas à la seconde pour faire nombre avec elle. Elle lui donne d'être et d'exercer son efficience. C'est pourquoi elle n'est pas perceptible en elle-même. C'est pourquoi aussi tout s'explique, à un certain niveau, par l'activité naturelle des corps.

S'il en est ainsi de la causalité efficiente, il en sera de même de la causalité finale. Si l'être contingent n'existe pas par lui-même, s'il aurait pu ne pas être, – et que pourtant il existe, c'est qu'il a été voulu, et librement voulu. Il y a donc une finalité, mais elle est sans commune mesure avec toutes celles que nous connaissons dans nos vies d'hommes libres passant leur temps à vouloir des fins et à ordonner des moyens à ces fins, ni avec la finalité que nous saisissons par ses effets dans la nature. Car elle englobe la totalité de l'univers.

Inconnaissable en elle-même, elle se révèle cependant, et d'une façon impressionnante, comme le prouve le fait que, considérant l'évolution, même le scientifique le plus antifinaliste y reconnaît spontanément une ligne ascendante. Il avouera: tout se passe «comme si» les choses avaient été planifiées de telle sorte qu'à travers tâtonnements et échecs un sens cependant se dégage. Certains parleront même des «lois de l'évolution» [3].

[1] On lira avec fruit le *Supplément 1971* ajouté par Claude TRESMONTANT à son livre *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu,* ed. Seuil, collection Livre de Vie, pp. 340 et suivantes.

[2] On se souviendra que saint Thomas, qui admettait la génération spontanée comme la science l'a fait jusqu'au XIX^e siècle, ne demandait pas une intervention créatrice spéciale de Dieu pour expliquer le passage du non-vivant au vivant.

[3] Lors de la célébration du centenaire de Darwin à Chicago, en 1959, B. RENSCH, zoologiste éminent, a abordé la question des «lois» de l'évolution. R. J. NOGAR résume

D'où le langage des évolutionnistes quand ils parlent de la sélection. Certes en lui accordant intelligence et intentionnalité, ils ont bien conscience d'utiliser un langage métaphorique. Mais ce n'est pas pour rien qu'ils l'utilisent, car qui dit ordre s'oppose au hasard et en appelle à l'intelligence.

En effet, le passage du multiple désordonné à l'unité intégrante, particulièrement quand il s'agit de l'unité du vivant, représente un sauf qualitatif indéniable. Il ne suffit pas de dire que chaque élément est prédéterminé à cet ordre pourvu que certaines conditions soient réalisées (et cette prédétermination implique déjà finalité) : aucun élément ni la simple somme de tous les éléments ne rendent raison de cette unité qui les transcende en les soumettant à son ordre. Le modèle cybernétique ne doit pas nous voiler le problème ontologique posé par l'unité du vivant. Un système cybernétique nous offre l'exemple d'une unité opérationnelle, non ontologique. Opérationnelle en ce sens que les réactions de chaque partie sont fonction de l'équilibre recherché du tout. Mais, du point de vue ontologique, chaque partie existe pour elle-même; jointe aux autres, elle donne à la machine d'exister comme agrégat, donc pas d'une existence propre. L'unité «accidentelle», non ontologique, de la machine fonde son unité opérationnelle, qui se distingue de l'unité opérationnelle du vivant comme le montre, entre autres, le fait que, dans le vivant, les parties lésées sont le plus souvent réparées par le vivant lui-même, le médicament n'étant efficace que dans la mesure où il passe par la médiation de l'organisme. C'est qu'ici les parties existent de l'existence du tout.

La perception de l'unité relève d'une évidence rationnelle difficilement démontrable, si ce n'est par les activités qui apparaissent comme les activités du tout. Là aussi il y a des niveaux d'intégration et de profondeur différents. On peut «voir» dans tel homme concret un ensemble formé de milliards et de milliards de molécules sans plus; on peut y «voir» un système merveilleusement intégré de particules physico-chimiques réagissant les unes sur les autres et réagissant par rapport au milieu en vue de maintenir l'équilibre constamment perturbé et constamment rétabli du tout. On peut y «voir» quelqu'un qui, quelles que soient ses relations à autrui et

sa pensée, partagée par G. SIMPSON et d'autres savants, de la façon suivante. Les gènes, habituellement stables, «présentent des mutations qui se produisent de façon imprévisible et non dirigée, mais à des intervalles de temps approximativement constants (vitesse de mutations). Les «lois» du changement évolutif, pour autant qu'on puisse généraliser le processus, sont des règles restrictives appliquées à l'évolution par la première série de lois fondamentales, à savoir, celles qui déterminent la constance persistante des espèces. Après avoir énuméré plus de soixante règles différentes restreignant le caractère non dirigé essentiel de l'évolution, Rensch déduit qu'en vertu de ces règles, 'ce caractère est devenu une évolution forcée'. C'est une autre façon de dire que l'évolution est imprévisible, mais qu'*elle n'est pas non plus un processus livré au hasard.*» R. J. NOGAR, *Science de l'évolution*, Castermann, 1965, pp. 292–293. La référence à RENSCH est tirée des actes du congrès, parus sous le titre de *Evolution after Darwin*, éd. par Sol Tax, Chicago, 1960, t. I, pp. 95–116. Le même auteur cite encore E. O. DODSON, *Evolution, Process and Product*, New York, 1960, où il est noté que «l'évolution n'empiète pas sur les lois de la nature, qui sont régulières, typiques, uniques. L'évolution introduit plutôt un ordre de vie plus élevé.» (*op. cit.*, p. 294)

au milieu, jouit d'une autonomie ontologique et spirituelle absolument unique.

De même, au niveau de l'évolution, un ordre se révèle qui postule un principe d'explication autre que le hasard et qui englobe celui-ci. Si, en ce qui concerne l'apparition de l'individu, le hasard joue un rôle et règne l'imprévisibilité, en ce qui concerne les grands nombres l'ordre reprend ses droits. Aussi Monod peut-il nous dire avec «certitude» le nombre probable de mutants dans une population donnée [1]. La conclusion de R. J. Nogar nous paraît particulièrement pertinente:

> On peut donc dire, sans crainte d'exagération, que le monde est plus diversifié, plus variable, plus imprévisible et plus indéterminé que ne l'avaient jamais imaginé les plus anciens naturalistes et les anciens philosophes de la nature. On peut dire aussi, avec le même degré de sécurité, que jamais auparavant on n'avait entrevu toute la profondeur, toute la largeur et toute la longueur de l'harmonie et de l'ordre du cosmos. *L'ordre statique* de la nature, celui des composantes de l'univers, est vraiment stupéfiant. Mais le fait de *l'ordre dynamique* qui maintient toute l'harmonie de l'ordre statique et y ajoute la dimension du mouvement dans le temps et dans l'espace, est, par comparaison, presque incroyable [2].

Dès que la coïncidence ou le pur hasard sont éliminés – et ils le sont dès qu'un ordre apparaît avec une régularité telle qu'on peut parler de tendances et d'orientation, – l'existence d'un dessein «intelligent» est la seule explication concevable, et cela d'autant plus que cet ordre et cette orientation se développent malgré le gaspillage, les erreurs, et la part énorme d'événements fortuits; mieux, en les utilisant d'une certaine façon [3].

[1] Op. cit., p. 137.

[2] Op. cit., p. 311.

[3] Par le moyen d'une petite expérience que chacun peut faire chez soi, un ami qui est physicien, biologiste et pas mal d'autres choses encore, nous présente ici une objection. Prenez sept petites billes, d'acier par exemple; si vous les répandez sur une surface plane, elles s'éparpilleront en désordre; seule une action exercée du dehors intentionnellement les rassemblera en une figure ou structure. Mais si vous les jetez au hasard à l'intérieur d'une demi-sphère, dans un bol par exemple, elles s'ordonneront d'elles-mêmes en une structure étoilée qui reste stable lorsque vous mettez la sphère en mouvement. Il y a eu formation d'un ordre sans intervention intelligente, sans dessein.

Voici brièvement dans quel sens il nous semble pouvoir répondre. Certes la structure en question n'a pas été intentionnellement voulue ni effectuée par celui qui, au hasard, a jeté les billes dans le bol. Mais celles-ci se sont ordonnées conformément à des lois physiques grâce auxquelles le physicien comprend pourquoi elles ont adopté telle structure précise et peut prédire avec certitude qu'elles le feront toujours dans des conditions analogues. Or les lois expriment un aspect de l'intelligibilité du réel, les propriétés ou les tendances radicales qui s'identifient avec les structures ontologiques des êtres. Il est évident que les corps ignorent les lois qui les régissent. C'est l'intelligence humaine qui les découvre et s'en émerveille. Autrement dit, même si les lois n'existent que dans les corps, elles ne s'expliquent pas par eux mais au contraire nous aident à les comprendre. La loi relève donc de l'intelligence ou de la raison. De même qu'elle n'est lisible que par une intelligence, elle n'existe que par une Intelligence. Einstein semble comme contraint par cette évidence, malgré son parfait agnosticisme, lorsqu'il écrit: «Quelle foi profonde en la rationalité de l'édifice du monde et quel désir ardent de saisir, ne serait-ce que le reflet de la raison révélée dans le monde, devaient animer Kepler et Newton pour qu'ils aient pu débrouiller, dans un travail

Le malaise ou la nuit

Le malaise – nous ne disons pas la difficulté – n'est pas chez le philosophe de la nature ou le métaphysicien, mais chez le scientifique tiraillé entre la méthodologie de sa science – qui ne lui permet pas de reconnaître la finalité au même titre que la causalité efficiente, – et l'évidence de la finalité [1]. La nécessité d'un dessein à l'œuvre dans l'évolution relève d'une causalité aussi discrète sans doute, mais aussi réelle que celle qui soutient toute réalité contingente dans l'existence bien qu'elle échappe à toute perception sensible ou psychologique. Mais qui existe cependant puisque les êtres contingents *sont*.

Si le savant reconnaît que la science ne dit pas le tout du réel, il peut sans scrupule s'abandonner à l'intuition qui lui fait voir dans l'évolution un mouvement dirigé. Il ne trahit pas la science ce faisant, mais la dépasse. Avec combien de modestie cependant! Car reconnaître un dessein à l'œuvre, ce n'est pas encore savoir pourquoi les choses sont et sont ce qu'elles sont. C'est savoir que l'apparition et l'évolution des vivants ne sont pas dues au hasard, si nombreux que soient les événements fortuits qui se sont produits au cours de cette histoire. D'autre part, l'ordre de la nature s'accom-

solitaire de longues années, le rouage de la mécanique céleste!» Et, parlant de ce qu'il appelle la religiosité du savant, il dit qu'elle «réside dans l'étonnement extatique en face de l'harmonie des lois de la nature, dans laquelle se révèle une raison si supérieure que toutes les pensées ingénieuses des hommes et leur agencement ne sont, en comparaison, qu'un reflet tout à fait futile» Albert EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, Flammarion, Paris, 1958, pp. 19-20, 21. Un autre grand savant, agnostique lui aussi, laisse sa méditation s'engager sur des chemins tout proches. Parlant de l'invention dans les sciences théoriques, Louis de Broglie écrit: «Il arrive alors une chose fort remarquable: l'inventeur a tout à coup le sentiment très net que les conceptions auxquelles il vient de parvenir, dans la mesure où elles sont exactes, existaient déjà avant d'avoir jamais été pensées par le cerveau humain.» Et encore, dans un contexte où il a noté la «beauté» des lois physiques: «En affirmant ainsi qu'il existe une certaine concordance entre notre raison et les choses, on s'avance peut-être presque autant qu'en admettant la valeur du sentiment esthétique comme guide sur le chemin de la vérité. Et il y a beaucoup plus de mystère qu'on ne le croit souvent dans le simple fait qu'un peu de science est possible.» Louis DE BROGLIE, *Continu et discontinu en Physique moderne*, Albin-Michel, Paris, 1941, pp. 81, 89).

[1] E. GILSON cite un extrait des souvenirs du duc d'Argyll quand Darwin était dans la dernière année de sa vie. «Au cours de cette conversation, je dis à Mr Darwin, à propos de certains de ses travaux les plus remarquables sur la *Fertilisation des orchidées* et sur les *Vers de terre*, ainsi que de différentes autres observations qu'il avait faites sur les admirables inventions de la nature, en vue de certaines fins – je lui disais qu'il était impossible de les regarder sans voir qu'elles étaient l'effet et l'expression d'une pensée. Je n'oublierai jamais la réponse de Mr Darwin. Il me regarda bien fixement et me dit: «Eh bien! l'idée s'empare souvent de moi avec une force irrésistible, mais d'autres fois», et hochant la tête vaguement, il ajouta: «cela paraît s'en aller». Et GILSON poursuit: «Darwin pensait naturellement là-dessus comme tout le monde, il voyait, comme tout le monde, que les surprenantes inventions qu'il avait lui-même découvertes dans la nature étaient, pour reprendre les mots du duc d'Argyll, l'effet et l'expression d'une forme élémentaire de pensée, ou d'une force apparentée à la pensée, mais parce que l'évidence n'offre aucune prise à la démonstration, il en détournait ses regards.» Op. cit., p. 143.

mode de trop de monstruosités, qui ne lui sont pas contraires, pour que la finalité, reconnue, soit une réponse de tout repos.

Ce saut métaphysique n'est donc ni une solution de facilité ni une manière injurieuse d'accéder à Dieu. Il est inévitable mais terriblement éprouvant pour une intelligence tournée d'abord vers le sensible. Il représente l'entrée dans une sorte de nuit de l'intellect, car si celui-ci est contraint par une nécessité d'évidence à s'engager dans cette voie, il débouche cependant sur une Réalité qui lui échappe de toutes manières et qui devient elle-même une nouvelle et plus mystérieuse question que l'univers et que la vie. Le métaphysicien peut bien alors dire que l'être contingent existe parce qu'il a été créé, donc voulu. Ce que cache cette volonté créatrice, le métaphysicien ne saurait le connaître. Dans la foi seulement, Dieu fait connaître son dessein qui dévoile son nom le plus secret, l'Amour. Mais c'est alors une autre nuit.

E.-JEAN DE LA CROIX KAELIN, O. P.

«Résurrection de Jésus et Message pascal» [1]

LE LIVRE DE XAVIER LÉON-DUFOUR, S.J.

«Où est le corps,
là aussi se rassembleront les aigles.»
Luc, 17, 37

«Ce livre ne s'intitule pas comme tant d'autres *la Résurrection de Jésus,* mais de façon complexe, *Résurrection de Jésus et message pascal...* Nous voulons dire que l'homme n'a pas accès immédiat aux personnes ni aux événements, mais que tout lui advient par la médiation du langage... C'est donc un langage donné qui vient à notre rencontre, et l'humilité du savant consiste à l'écouter de son mieux.» Il le fera non «en *dé-mythologisant* le texte pour dire la Bonne Nouvelle de façon plus appropriée car le principe de cette démythologisation provient non pas de la révélation, mais d'une anthropologie philosophique qui prétend devenir la norme de la vérité; ni en *répétant,* soit le texte, soit l'interprétation des évangiles ou de ses commentateurs. Il lui faut *traduire* le message évangélique en langage contemporain... En définitive, c'est en pleine liberté que la traduction doit être faite, sans doute avec le risque de la trahison, mais elle doit être faite pour libérer la Parole de Dieu» pp. 312–314. La «traduction» telle que l'entend l'auteur, va l'engager dans une «philosophie» relevant pour une part de Karl Rahner, de Edouard Le Roy, des auteurs du Catéchisme Hollandais, l'amener à «modifier l'intelligence» qu'il avait du terme «résurrection»,à se demander si le message pascal ne peut être dit «en un autre langage que celui de résurrection», pp. 8–10, à retenir, «comme un des moyens privilégiés... de traduire le message évangélique en langage contemporain, la mise en valeur de la dimension symbolique des textes», p. 315.

Le livre, nous le savons, a été «écrit dans la foi et pour la foi», l'auteur nous dit qu'il l'a composé «avec lenteur», il représente comme une synthèse de ses travaux exégétiques et de ses réflexions, il touche à une donnée essentielle de notre Credo: «Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine» (1 Cor., 15, 17).

POINTS LUMINEUX

Ils sont bien trop nombreux pour que nous puissions ici faire autre chose que d'en signaler deux ou trois d'ordre très général. Qui lira le livre entier ne le fera pas sans profit. L'auteur est un maître en matière d'analyses littéraires. On apprend beaucoup en se laissant instruire par lui. Il est

[1] Paris, Seuil, 1971, 390 pages.

admirable, virtuose, dans sa manière d'interroger et de comparer les textes, de leur faire avouer le poids de témoignage qu'ils recèlent.

1. L'exégète, nous dit-il, n'est pas simplement un historien: «Par son présupposé fondamental (celui de l'unité de l'Ecriture sainte) et par sa visée ultime (actualiser la Parole de Dieu), il tend à devenir 'théologien'. A la base de son travail, il a placé une option qui peut provenir d'un acte de foi ou d'une hypothèse technique. Le domaine de son investigation est limité par les livres que l'on dit 'canoniques', c'est-à-dire par les ouvrages reçus dans la 'Bible'... Le 'canon' des Ecritures (quelque étendue qu'on lui reconnaisse) ou 'l'âge apostolique' imposent un horizon qui, sans doute, limite la recherche, mais en même temps lui confère une pénétration d'un type unique», p. 254. Ce n'est pas tout: «En manifestant le sens du passé pour aujourd'hui, l'exégète actualise la Parole de Dieu: il est théologien» p. 257.

2. L'auteur est très net et très ferme dans la présentation qu'il fait des témoignages concernant le fait de la résurrection de Jésus et pour reconnaître le sens véritable que ces textes avaient dans la pensée de ceux qui les ont écrits: «Nous estimons... que nous avons ainsi atteint la formulation la plus ancienne du message pascal qui soit faite dans des termes de résurrection: *Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts.* Tel est le cri de la foi pascale à l'état naissant», p. 41. Que pense saint Paul de sa rencontre avec le Ressuscité? «A ses yeux, c'est une évidence qui ne peut être mise en question; la façon dont il la communique plaide en faveur de l'authenticité du témoignage: il ne le détaille jamais pour lui-même, sur le mode de quelque confidence de type historique ou narratif, il ne le fournit que s'il s'y sent obligé par quelque polémique, apologie ou discussion théologique... L'événement est au cœur d'une histoire significative, celle de Paul qui a été radicalement transformé par la rencontre. Le persécuteur devient adepte de la foi, le coureur est rejoint dans sa course, celui qui, méconnaissant le Christ, le 'connaît'. Désormais l'événement détermine son existence et sa vocation: le mystère de la résurrection passe en lui...», p. 95. «Paul, ainsi que les autres, est témoin d'une expérience personnelle. Cette expérience néanmoins est-elle 'historique', tout comme celle qu'il eut en rencontrant Pierre à Jérusalem ou à Antioche? Aux yeux de Paul, oui. Aux yeux des disciples, également», p. 263. «A écouter le témoignage de Paul, deux éléments majeurs qualifient son expérience: *l'initiative vient du Ressuscité, la mission reçue détermine son avenir.* Tels sont les éléments qui, selon la science historique, peuvent caractériser l'expérience de Paul rencontrant le Christ ressuscité. Ainsi des hommes, connus de par ailleurs pour leur existence et leur activité, attestent qu'ils ont été rencontrés par un homme revenu de la mort», pp. 264–265.

3. Ce qui s'ensuit, l'auteur va le dire avec la même force, la même netteté: «L'historien ne se borne pas à établir l'existence de faits passés comme passés; il considère aussi le passé comme 'ouvert' au futur, comme un 'pré-

sent' qui me concerne aujourd'hui. En constatant la conviction de Paul, l'historien bute contre un événement historique qui le provoque. Le voilà sollicité par le témoignage personnel de Paul et des Apôtres sur leur expérience de rencontre. Il doit se sentir atteint par un tel témoignage. S'il se contente de le reléguer dans un passé révolu, il en méconnaît la portée présente: en fait tout homme qui lit ce texte se trouve mis en cause par lui. Tel est le résultat de l'enquête historique poussée à fond par l'herméneutique: je suis interpellé par le témoignage apostolique, toujours vivant et présent dans la parole des croyants», p. 264. «Par ses actes et ses paroles, Jésus posait une question à tout homme: *Et vous, qui dites-vous que je suis?* Par leur témoignage sur le Ressuscité, Paul et les Apôtres posent une question à tout homme: *Et vous, voulez-vous croire, vous aussi, que Jésus est ressuscité d'entre les morts?* Tel est le fait historique qui s'impose au chercheur», p. 265. Comment n'être pas d'accord avec une telle position du problème?

4. Et comment nous retenir de signaler les pages où l'auteur résume le témoignage de l'Evangile de Jean? «Selon lui, il faut honorer le Fils comme on honore le Père (5, 23) et reconnaître ainsi la parole de Jésus: *Je suis* (8, 28). Cette proclamation prend tout son sens lorsqu'on la replace dans un contexte liturgique analogue à celui que montre l'Apocalypse: *Tu es digne, notre Seigneur et notre Dieu, de recevoir la gloire, l'honneur et la puissance...* (Ap. 4, 11). Sans doute dans ce dernier texte il s'agit de Dieu, mais Jésus n'a-t-il pas dit: *Moi et le Père, nous sommes un* (10, 30)? Par là aussi, en insistant sur *mon* Seigneur et *mon* Dieu, Thomas explicite ce qu'annonçait Jésus à Marie Magdeleine en lui parlant du Dieu de l'alliance: il dit *Amen* à l'alliance que Dieu vient de réaliser par Jésus avec les hommes[...] En déclarant heureux ceux qui n'ont pas vu, Jésus ne déprécie aucunement ceux qui ont le privilège des apparitions. En dépit de ce qu'on pense parfois, le Christ béatifie également ceux auxquels il ne s'est pas fait voir et qui cependant croient de tout leur cœur. Cette béatitude a été rapprochée par C. H. Dodd de celle qui se trouve dans les évangiles: *Heureux vos yeux parce qu'ils voient, et vos oreilles parce qu'elles entendent...* (Mt. 13, 16) et davantage encore de la béatitude formulée dans l'Epître de Pierre: *Sans l'avoir vu, vous l'aimez; sans le voir encore, mais en croyant vous tressaillez d'une joie indicible et glorifiée, sûrs d'obtenir l'objet de la foi* (1 P. 1, 8–9). L'intention de Jean n'est nullement de sous-estimer les apparitions, mais de situer dans la même joie les croyants qui vivent après cette époque privilégiée, longtemps après la disparition des témoins oculaires de la gloire de Jésus», pp. 243–244.

5. Les mots: *Ils verront celui qu'ils ont transpercé,* Jean, 19, 37, suggèrent à l'auteur un beau rapprochement entre Paul et Jean: «Pour Jean comme pour Paul, la mort en croix est le comble de l'abaissement; mais pour Jean, à la différence de Paul, la Résurrection n'est pas simplement ce qui donne sens à l'humiliation dernière, elle est déjà présente au point le plus bas de la chute en terre: la croix *est* le commencement de la glorification: en

cette 'heure', Jésus est exalté, 'élevé' [...] La gloire annoncée pour la mort de Jésus n'était attribuée selon Paul et selon les évangiles synoptiques qu'au Christ élevé au ciel; pour Jean, elle irradie dans la vie terrestre de Jésus. Dès lors, la narration évangélique est pénétrée et transformée par la gloire sans cesse présente [...] *Quand vous m'aurez élevé de terre, alors vous saurez que Je suis* (8, 28), car *élevé de terre, j'attirerai tout à moi* (12, 32). Et Jean de commenter: *Il disait cela pour signifier de quel genre de mort il devait mourir* (12, 33). La croix est non pas strictement identique à la glorification, mais le moment initial qui s'achève dans la montée vers le Père», pp. 285–288.

Mais venons-en aux points critiques.

POINTS CRITIQUES

Nous touchons ici à l'essentiel du livre. Dans son désir «de traduire la présence du Ressuscité en un langage qui soit accessible aux mentalités contemporaines», p. 289, l'auteur n'hésite pas à donner dans une anthropologie philosophiquement et théologiquement ruineuse. D'où, en la manière d'entendre le mystère pascal et par voie de conséquence le mystère christologique tout entier, un désaccord profond entre sa pensée et la pensée traditionnelle.

1. Ce désaccord apparaît dans l'insistance avec laquelle dès le début l'auteur nous parle du *cadavre* de Jésus [1]. L'auteur écarte ainsi la grande doctrine traditionnelle née de la méditation de l'Eglise et suivant laquelle le Verbe, en se faisant chair, assume dans le sein de la Vierge Marie, et pour ne plus jamais la quitter, une nature humaine, formée comme la nôtre d'âme et de corps, pour la conduire à travers la mort jusqu'à la gloire de la résurrection. La mort, la vraie mort, va bien disjoindre entre eux l'âme et le corps, mais elle ne disjoint ni l'un ni l'autre de leur appartenance au Verbe, Le corps privé de vie et enseveli, le même corps marqué par les stigmates, est ainsi gardé pour la résurrection: «Il n'a pas été abandonné à l'Hadès, et sa chair n'a pas vu la corruption: Dieu l'a ressuscité, ce Jésus». Tel est bien le sens de ce texte dans les Actes, 2, 31–32 [2].

2. L'auteur a-t-il raison quand il nous propose d'abandonner une anthropologie helléniste en faveur d'une anthropologie sémite «qui devrait nous aider à mieux exprimer aujourd'hui la foi»? p. 299. N'oublions pas trop, cependant, que l'Esprit biblique n'est pas plus sémite qu'helléniste. Il se sert avec une souveraine liberté de l'un et de l'autre langages. Il n'est pas absent de la traduction des Septante, il inspirera tous les livres du Nouveau Testament, et un peu avant notre ère, à Alexandrie, la grande ville juive de la Dispersion, il a inspiré le livre de la *Sagesse*. Il s'était déplacé jusqu'en

[1] Il y a un mot pour désigner cadavre (*ptôma*), Mt. 24, 28, et un mot pour désigner corps (*sôma*): c'est ce dernier qu'emploient les évangélistes parlant du corps de Jésus, Mt. 27, 58; Luc, 17, 37, etc.

[2] Et telle est aussi la réponse au trouble de Dostoïevski devant le tableau d'Holbein.

Babylonie aux jours d'Ezéchiel, et il est venu visiter son peuple exilé dans le monde de l'hellénisme pour le consoler et le préparer à l'avènement du Royaume où il n'y aura plus ni Juifs ni Grecs. Que se passe-t-il entre le moment de la mort et celui de la résurrection future? La vieille représentation du shéol babylonien pesait comme une chape de plomb sur l'espérance d'un peuple dont le Dieu d'Amour s'était épris. Cette oppression, cette angoisse, ni Job ni l'Ecclésiaste n'avaient su la dissiper. Mais le temps était venu, pour l'Esprit divin de prophétie, d'illuminer son peuple en s'emparant, l'ayant purifiée de son contenu d'erreur, d'une des plus hautes découvertes de la sagesse antique, – celle de l'immortalité de l'âme, – non certes pour abolir mais pour accomplir les traditions sapientielles antérieures. La distinction entre l'âme et le corps est précisée. «Les âmes des justes sont dans la main de Dieu: leur départ d'auprès de nous a passé pour un anéantissement, mais ils sont dans la paix (3, 3). La ruine du corps n'atteint pas l'âme: «Les justes vivent éternellement – leur récompense est dans le Seigneur – c'est le Très-Haut qui d'eux prend souci» (5, 15). Au jour de sa visite, ils resplendiront –, ils courront comme des étincelles à travers le chaume» (3, 7). Le Jour de la visite, nous savons par l'Apôtre qu'il sera celui où «ceux qui meurent en Adam revivront dans le Christ, lors de son Avènement». L'Apôtre continue: «Mais, dira-t-on, comment les morts ressuscitent-ils? Avec quel corps reviennent-ils?» Et il répond: «Insensé!... Le corps est semé corruptible, il ressuscite incorruptible; il est semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la force; il est semé corps *psychique,* il ressuscite corps *pneumatique* ou spirituel» (1 Cor. 15, 22–24).

Et que signifient, selon saint Paul «corps psychique» et «corps pneumatique»? [1] «D'abord ces termes expriment que la corporéité ne disparaîtra pas à la résurrection. Le même sujet restera, mais sera transformé. Le corps 'psychique' était constitué pour être mû simplement par une âme (*psuchè*), le corps 'pneumatique' sera perfectionné de façon à être un organe parfait de l'esprit (*pneuma*), qui le pénétrera et le glorifiera; il aura changé de qualité, ne sera plus alourdi par 'la chair et le sang'. Mais il aura toujours l'âme, la *psuchè,* qui en fait un corps vivant; car le *pneuma* transformateur ne l'aura pas expulsée [...] Comme un corps 'psychique' n'est pas un corps 'fait d'âme', mais animé et mû par une âme, ainsi un corps 'pneumatique' n'est pas un corps 'fait d'esprit', mais pénétré et mû par l''esprit', et cet 'esprit' n'est que la partie la plus haute de l'âme, *psuchè,* transformée dans ses qualités et ses opérations par la présence de l'Esprit Saint [...] S'il a fait le corps psychique que nous connaissons, le Créateur ne peut-il lui donner des formes nouvelles, que nous ne connaissons pas? Oui, affirme saint Paul: il existe un corps spirituel parce que le Tout-Puissant l'a voulu».

3. C'est vers une bien étrange doctrine de l'homme que l'auteur, au nom de l'anthropologie sémite et, ajoute-t-il, «des apports récents de la génétique», p. 301, achemine ses lecteurs.

[1] E.-B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens,* p. 424.

Si l'on admet, – c'est d'ailleurs une doctrine définie à plusieurs reprises par le magistère, par exemple lors du premier Concile du Vatican (Denz.-Schön., nº 3002), – que l'homme est par nature composé d'esprit et de corps, la distinction est évidente entre le rapport de l'homme à son propre corps et son rapport au monde qui l'environne; et s'il se sert de sa main pour écrire, la distinction s'imposera aussitôt entre la main, instrument conjoint à sa personne, et la plume, instrument séparé de sa personne. Pareillement lorsqu'il s'agira du Christ, la différence demeure essentielle, irréductible, entre la manière dont il est présent à son propre corps individuel «organe de sa divinité» (Jean Damascène), «instrument conjoint à sa divinité» (Thomas d'Aquin), et la manière dont il est présent d'abord à son corps ecclésial, «son corps qui est l'Eglise» (saint Paul), et plus généralement à toutes choses, au titre de sa seigneurie universelle.

Or, précisément, la distinction essentielle entre le corps humain et son environnement va se trouver en voie de disparition dans les définitions de l'auteur. «Au départ, dit-il, il convient de se rappeler que le corps n'est pas un matériau composant l'être humain, mais le lieu de mon expression et de ma communication avec autrui», p. 301. «*Mon corps,* c'est l'univers particularisé dans l'instant par moi-même... Il est immédiatement en relation avec l'univers, et il est durée. Mon corps historique se constitue par les diverses relations que j'établis au sein de l'univers», p. 302. Qu'en est-il, dès lors, de la mort et de la résurrection? A la mort, notre «corps historique tout entier, y compris le cadavre, est transformé au sein de l'univers qui, selon la foi chrétienne, est lui-même transformé dans le Christ». C'est en cela précisément que consiste notre résurrection corporelle; il n'y a pas à parler pour chacun de nous d'une reprise des corps par l'âme [1]; lors de la résurrection, l'action divine aura pour terme «un être qui fut corps vivant, personne qui s'est conservée à travers une continuelle transformation des éléments assumés» p. 302.

Nous voilà à pied d'œuvre pour parler de la résurrection de Jésus. «Il a totalement échappé à la mort; il a été glorifié en son corps historique, c'est-à-dire en tout ce qui, au long de son existence, a été le lieu de son expression et de sa communication avec autrui et qui a été voué à la mort jusqu'à sa mort définitive sur la croix; c'est-à-dire encore en ce par quoi il est entré personnellement en relation avec l'univers des hommes et des choses. Le cadavre fait partie, lui aussi de ce corps historique: il retourne à l'univers auquel il appartient, mais à un univers qui désormais, par la vertu de la résurrection, est transformé et 'glorieux'», p. 303.

Et voici la conclusion: «Si l'on ne se refuse pas à admettre que les premières expressions du corps historique de Jésus se soient dissoutes dans l'univers en vue de la résurrection, pourquoi n'en aurait-il pas été de même pour ce qui en est l'ultime manifestation terrestre (i.e. le cadavre)? Dans cette perspective, pour que soit maintenue la résurrection corporelle de

[1] Contrairement à la définition de Benoît XII parlant du sort des âmes séparées «*ante resumptionem eorum corporum et judicium generale*», Denz.-Schön., nº 1000.

Jésus, le cadavre ne requiert pas un traitement spécial: il est intégré dans l'univers des relations historiques qui ont constitué le corps et la manière personnelle de Jésus», p. 303. Tout dès lors dans la résurrection corporelle de Jésus, s'explique parfaitement et sans miracle. *«On ne doit plus voir dans la Résurrection un 'miracle'»*, p. 311.

Reste une difficulté. Le tombeau où Jésus a été enseveli a été trouvé vide au matin de Pâques. C'est là une certitude d'ordre historique [1], l'auteur en convient. Il fait remarquer que si les disciples du temps de Jésus «avaient trouvé le cadavre au tombeau, ils n'auraient pas pu admettre la Résurrection ni l'annoncer à leurs contemporains», p. 304. Qu'est donc devenu le cadavre de Jésus? comment est-il rentré dans l'univers auquel il appartient? Une première réponse est que la Sagesse invite à s'abstenir de toute curiosité, puisque les récits évangéliques n'offrent aucun élément de solution. Et que «l'intérêt de la foi au Christ ressuscité va ailleurs», p. 303. Parmi ceux qui persistent néanmoins à chercher une explication, les uns supposeront que le corps avait été transféré ailleurs, ou que les femmes se sont trompées de tombeau, etc.; d'autres imagineront un «miracle» d'accélération dans la décomposition de la matière organique, en sorte que plus rien n'apparaissait lors de la visite des femmes: «Je gage qu'un Edouard Le Roy n'aurait pas été mécontent de cette hypothèse qui n'en appelle ni à une supercherie ni à une 'volatilisation' du cadavre», p. 304.

4. On se rappelle la définition donnée par l'auteur: «Le corps n'est pas un matériau composant l'être humain... Mon corps, c'est l'univers particularisé dans l'instant par moi-même». D'où sa difficulté à reconnaître, lorsqu'il parlera du Christ, une distinction essentielle entre son corps individuel et son corps ecclésial. D'où, si l'on croit que Jésus est vraiment le Verbe, la seconde Personne de la sainte Trinité, un danger imminent de panchristisme, d'imaginer quelque monstrueuse union hypostatique du Verbe et de l'univers. Comment l'auteur va-t-il ici s'exprimer? Ecoutons-le: «Il est temps de se demander maintenant: qu'est donc le *corps de Jésus-Christ?* La réponse dépend de l'intelligence qu'on a du rôle qu'a joué Jésus de Nazareth. Si vraiment Jésus est ce qu'il a annoncé, à savoir un homme qui a une relation unique avec Dieu et qui a une relation unique avec tous les hommes, sa présence est coextensive à l'univers. En d'autres termes [...] le corps de Jésus-Christ est l'univers assumé et transfiguré en lui. Selon le mot de saint Paul, le Christ s'exprime désormais par son corps ecclésial. Le corps de Jésus-Christ ne doit pas être limité à son corps 'individuel' [...] En lui, l'alternative individuel/collectif est dépassée. Jésus-Christ est à la fois personne qui assume l'univers et univers personnalisé en lui», p. 305. L'auteur il le dit nettement, n'entend pas dissoudre la *personne* du Christ

[1] Dans son beau livre: *La résurrection du Christ,* A. Michael RAMSEY, archevêque anglican de Cantorbéry, signale l'aveu du Dr Lake, suivant qui le témoignage sur le tombeau vide doit être finalement rejeté *«non pour des raisons historiques ou critiques, mais pour des raisons doctrinales»*, p. 62. Voir *Nova et Vetera,* 1969, nº 3, p. 22.

«dans quelque magma panchristique», p. 307; mais il maintient que le *corps* du Christ est «l'univers assumé et transfiguré en lui».

Entre la théologie que l'auteur pense pouvoir suivre pour se rendre «accessible aux mentalités contemporaines» et la grande théologie traditionnelle, se creuse un abîme. Les voiles du Symbolisme suffiront-ils à le couvrir?

5. Ce Jésus qui a maintenant pour corps unique l'univers assumé et transfiguré, comment vais-je pouvoir le rencontrer dans l'élan de ma foi et de mon amour? Comment va-t-il m'être une source de profonde et perpétuelle intimité? Par la médiation de son corps historique aujourd'hui dissous dans l'univers, mais dont la mémoire m'est gardée dans les Evangiles et la prédication de l'Eglise. «Si je veux écouter et rencontrer Jésus-Christ... le fait passé de Jésus de Nazareth s'actualise pour moi, d'abord dans la prédication de l'Eglise qui me relie à la parole de Jésus de Nazareth, ensuite dans l'eucharistie qui actualise le sacrifice de la croix et sa gloire [...] Si je veux parler à Jésus-Christ comme personne individuelle, je dois rejoindre Jésus de Nazareth», p. 308. Pour nous, mais déjà «pour les évangélistes», il n'est accessible que comme «dé-finitivement passé dans la gloire», d'où la nécessité d'une herméneutique et d'une prédication où l'on n'hésitera pas à faire au Symbolisme sa très grande part.

6. Si l'on demande de quelles sources s'inspire l'anthropologie de l'auteur, il semble qu'il faille les chercher du côté de Karl Rahner. La pensée de K. Rahner est que l'âme humaine entretient avec l'univers un rapport plus essentiel qu'avec son propre corps: la mort, dès lors, libérant l'homme de son corps, lui permet d'entrer pleinement dans ce rapport *pan-cosmique,* dans cet *allcosmisch-Werden der Seele.* Les théologiens du Cat.échisme Hollandais en concluent «que cette communion totale au cosmos peut bien être appelée déjà, au sens *biblique,* une 'incarnation': ainsi, dès le temps intermédiaire, nous sommes en croissance vers la résurrection» (*Concilium,* 1959, nº 41, p. 97. De là l'expression du Catéchisme Hollandais: «*Ils sont en train de s'éveiller à la résurrection*», p. 596. Il restera de passer d'une telle anthropologie à la christologie.

Bien d'autres critiques auraient pu nous arrêter, mais elles sont d'ordre secondaire. Nous croyons avoir touché à l'essentiel. Il ne nous est pas permis, même pour être accessible aux mentalités contemporaines, de nous ranger ni à l'anthropologie ni par voie de conséquence à la christologie que l'auteur croit devoir faire siennes: (et à leur impact sur les doctrines de la présence eucharistique et de l'assomption de la Vierge). Si nous avons marqué notre désaccord fondamental d'avec un livre dont nous reconnaissons pleinement l'importance et la richesse, c'est, on le sentira nous l'espérons, avec une profonde estime pour la personnalité de son auteur.

Fribourg 10 novembre

CHARLES JOURNET

Bibliographies

DANIEL OLIVIER, *Le Procès de Luther, 1517–1521,* Paris, Fayard, 1971, 224 pages.

Le nombre des publications sur la vie et l'œuvre de Martin Luther est tel aujourd'hui, qu'il est devenu impossible, même pour le spécialiste, de les lire toutes. Aussi est-ce avec une joie particulière que l'on accueille une étude qui rend accessible au grand public les résultats des travaux d'érudition au sujet du Réformateur. Une présentation nouvelle de ce dernier s'impose du fait que l'image qu'ont gardée de lui les générations protestantes, tout comme celle que s'était faite le catholicisme de la Contre-Réforme, ont profondément changé à la suite des recherches des dernières décennies.

Le climat de compréhension et de respect réciproque entre protestants et catholiques permet à l'heure présente de porter un jugement plus serein et plus objectif sur un homme et une époque qui ont divisé si douloureusement les chrétiens. Toutefois, historiens et théologiens trouvent devant eux des difficultés qui sont encore loin d'être résolues quand il s'agit d'apprécier et de comprendre exactement le phénomène extraordinaire que sont la personnalité et l'œuvre du Docteur de Wittenberg. Actuellement les érudits compétents en cette matière considèrent même que la question de la biographie de Luther est dans un état de crise.

1. L'histoire romancée du procès de Luther telle que le P. Olivier la présente pour mieux faire connaître au public catholique la Réforme luthérienne ne peut dès lors que surprendre par une clarté qui doit beaucoup à la simplification.

De l'avis de Joseph Lortz dans son maître ouvrage *La Réforme de Luther*, – dont le P. Olivier a traduit en français le premier volume, – le drame de la Réforme reste quelque chose d'essentiellement mystérieux. Pour notre auteur il se résume en deux mots: «Rome ou l'Ecriture» (p. 148). Voilà pour lui le fond du débat de Luther. Devant cette alternative celui-ci n'hésite pas longtemps avant de choisir «un christianisme en rupture complète avec la tradition romaine» (*ibid.*). Luther n'a-t-il pas fait la démonstration, comme l'écrit le P. Olivier, «que la fameuse orthodoxie de Rome n'est qu'un faux-semblant», parce qu'«elle ne soutient pas la confrontation avec l'esprit et la lettre de l'Ecriture» (*ibid.*)?

En son choix Luther serait victime du heurt entre deux conceptions irréductibles du christianisme: l'une représentée par le Pontife ou le tâcheron de l'ordre et de l'institution, l'autre par le Prophète, le révélateur du «non-encore-vu» (cf. *liminaire*). Et c'est son attachement même à la Parole de Dieu qui pousserait Luther dans le camp des «progressistes» et lui ferait mener une lutte acharnée contre les «traditionalistes» (cf. p. 124). Aussi le P. Olivier se demande-t-il: «L'Ecriture est-elle ce buisson ardent dont l'homme ne doit pas s'approcher sous peine de devoir prendre la route de l'exode? Une fois qu'elle a branché le chrétien sur le mystère, l'Eglise est-elle hors d'état de le suivre dans sa fuite éperdue à la recherche d'horizons à jamais évanouis? Par discipline, par conformisme social, faut-il taire ce qu'on ne perçoit que sous forme de parole? En un sens, Luther se sent victime d'une destinée injuste, victime des contradictions du christianisme» (p. 195).

Une telle thèse simplifie singulièrement le débat: captif de la Parole divine, le Réformateur se trouve en butte à des adversaires qui sont esclaves de l'institution et qui complotent pour «la capitale du poignard et du poison» (p. 43), la Rome de l'Antéchrist. Aussi l'auteur ne peut-il que faire sienne – sans réserve – la cause du Réformateur.

Mais est-ce bien la cause du Réformateur qu'il défend ainsi? N'est-il pas conduit à mettre Luther au service de sa propre thèse?

2. *Le Procès Luther* est un livre de combat. Le langage, la façon d'argumenter, la manière de présenter les faits historiques, la violence des propos trahissent une option personnelle en faveur d'une théologie au nom de laquelle il s'agit d'influer sur le débat actuel dans l'Eglise. Reconnaissons-le, grâce à sa vaste documentation et servi par une plume qui sait exploiter parfaitement la charge affective que produit un geste, une parole ou une image, le P. Olivire mène très bien son affaire. Pourquoi soumettre, en effet, à la discussion scientifique une conception de l'Eglise (et en conséquence de l'Evangile, de

la Tradition et de l'ordre sacramentel) – conception qui appellerait pourtant de nombreuses critiques, – si on peut l'imposer par une «violence calculée» (p. 145)? L'auteur a prévu la réponse: «Les questions traitées tranquillement sombrent dans l'indifférence. La violence choque, elle déconcerte, mais la postérité ne juge pas comme les contemporains» (*ibid.*). Par ailleurs ne faut-il pas se réjouir de tout ce qui trouble et déconcerte? «Quant aux troubles que provoque mon attitude, écrivait Luther, ils sont l'accompagnement obligé de la vérité. Les mauvais maîtres, au contraire, ont toujours l'ordre pour eux» (p. 172).

Le P. Congar faisait remarquer à l'auteur (Journal *La Croix,* 9 juillet 1971, p. 8) que «derrière les positions de Luther il y avait déjà, au moins en ses principes, toute une théologie!» Il faut souligner de même que c'est sur le plan du savoir théologique que beaucoup d'affirmations du livre demandent à être discutées.

Que l'on ne puisse que respecter une option personnelle en tant que telle, cela ne saurait faire oublier que la théologie n'est pas matière à options, mais objet d'une science divine que l'on jugera sur sa vérité.

3. L'ouvrage présente le Réformateur comme le champion de la Parole de Dieu et le prisonnier de l'Ecriture, qui ne demande rien de plus que d'être jugé sur l'esprit et la lettre de cette dernière.

Cette pièce essentielle de la thèse du livre est loin de résister à une lecture plus critique des textes de Luther. Quand celui-ci affirme devant Cajetan qu'il ne reconnaît «aucune autorité aux décrétales des papes», parce qu'elles «citent abusivement l'Ecriture et détournent les textes de leur vrai sens» et quand il déclare: «*les passages scripturaires que je cite dans mes thèses ont une valeur supérieure*» (p. 62), le théologien de Wittenberg, – par la prépondérance qu'il accorde à son propre choix de textes, – finit par s'ériger en juge de l'Ecriture elle-même. Dans quelle mesure est-il captif de la Révélation, celui qui ne craint pas de qualifier (cf. son prologue au Nouveau Testament traduit à la Wartburg) l'Epître de saint Jacques d'«épître de paille» (*ein recht strohern Epistel*) qui n'a rien d'évangélique! Et quelques mois plus tard, en juin 1522), il va jusqu'à écrire: «Je n'admets pas que ma doctrine puisse être jugée par personne, même par les anges. Celui qui ne reçoit pas ma doctrine ne peut parvenir au salut.»

4. L'origine du véritable drame luthérien ne se trouve pas dans le choix à faire entre Rome et l'Ecriture, – choix qui se serait imposé au Réformateur au nom même de sa fidélité à la Parole divine. Pour lui tout commence par une aventure intérieure qui le confrontait aux exigences d'expériences spirituelles opposées entre elles et qui tendaient à déchirer son être. Le combat qu'il a livré devait porter la contradiction en l'intime de sa personnalité exceptionnelle. La fidélité de Luther n'est pas à chercher dans l'obéissance «à la loi d'airain de sa foi» (p. 182), mais dans un vouloir qui entendait maintenir dans un altier et opiniâtre *simul* les exigences d'infinie intériorité et de spontanéité créatrice absolue, qui l'une et l'autre tendent à briser la nature humaine.

Ce n'est pas le lieu ici de nous expliquer sur la nature propre du combat spirituel que Luther a livré. Il importe cependant de récuser une tentative qui tend à méconnaître et à rabaisser cette lutte.

Cajetan qui devant Luther défendait avec fermeté et grande charité la foi catholique, n'a pas su voir le drame personnel de celui qu'il voulait sauver de la condamnation. La version cartésienne de la même incompréhension qu'on nous présente aujourd'hui n'a pas la même grandeur – ni surtout les mêmes excuses.

Pour travailler à l'œcuménisme n'y a-t-il pas des voies meilleures que celle qu'a choisie l'ouvrage? – «Je confesserai jusqu'à la mort, avait déclaré Martin Luther, mon idée de la foi. Je nierai tout le reste plutôt que de me rétracter sur ce point» (p. 73). La cause de l'œcuménisme ne sera bien servie que par des hommes qui sont attachés non pas à *leur idée* de la foi, mais à *la foi elle-même,* la foi reçue des apôtres, et qui sont résolus à engager pour elle leur tout. Combien de chrétiens y a-t-il aujourd'hui qui soient prêts, pour cette foi, à dire comme Charles-Quint – («le seul interlocuteur digne de lui» (p. 183) qu'ait rencontré Luther, estime l'auteur) – «Je suis donc décidé à engager mes royaumes et mes possessions, mes amis, mon corps et mon sang, ma vie et mon âme» (*ibid.*)?

Emst-R. KORN

ERNST R. KORN, *L'origine du véritable drame luthérien.*

Ernst Korn est un spécialiste de la pensée philosophique et théologique allemande, de Eckart à Heidegger. Il n'admet pas que l'on

puisse traiter du drame spirituel de Luther d'une manière romancée, comme le fait Daniel Olivier. Sur l'origine de ce drame, il vient de s'exprimer dans une étude intitulée: *Aux origines de la pensée moderne, Revue Thomiste,* 1971. Selon lui, la guerre que Luther mène contre lui-même est d'origine mystique, elle est «l'expression d'un combat livré pour accéder à une sorte d'infinité qu'il pense avoir trouvée dans l'enseignement de Tauler et de la *Theologia Deutsch*». [On désigne sous ce nom de *Théologie germanique* un petit traité, qui doit avoir été écrit peu après 1350, dont Luther publia une partie en 1516 et le tout en 1518. Un manuscrit de cette œuvre, daté de 1497, révèle dans le texte de Luther d'importantes variantes. Ce petit traité a été traduit en français par J. Paquier, Paris, Gabalda, 1928.] Luther, nous dit Korn, entend surmonter, sur le plan de l'agir et de l'activité, les limites de l'être humain.

«La finitude dont il ressent une tristesse éternelle et une douleur infernale (et qu'il identifie au péché et à la faute), est la finitude radicale de l'être humain. La manière luthérienne d'entendre le dogme catholique du péché originel traduit cette limitation en termes de *corruption totale de la nature humaine*. Aussi cette finitude devient-elle essentiellement coupable. Et comment être libéré de cette culpabilité, comment être sauvé, sinon en luttant contre l'humain lui-même, c'est-à-dire, comme l'écrit Luther, en menant *soi-même la persécution contre soi-même*. Combat sans merci et jusqu'à l'effondrement total, car pour que le salut puisse apparaître, il faut que l'homme *s'écroule et qu'il soit anéanti dans toutes ses forces, dans toutes ses œuvres, dans tout son être*. Et pourquoi? *Parce que la nature de Dieu est telle,* explique le Réformateur, *que du néant il fait quelque chose. C'est pourquoi, de celui qui n'est pas encore néant, de celui-là Dieu ne peut non plus faire rien.*

«La *Mass-losigkeit* et la *Form-losigkeit* qui caractérisent Luther ne tiennent-elles pas à l'expérience d'une fluidité totale et sans mesure qui maintient et fusionne les oppositions extrêmes: *simul peccator et justus?*

«Antagonisme au-delà de la conscience? Mais qui remplit l'âme d'amertume, d'horreur, d'effroi et de tristesse éternelle, de terreur intolérable et inconsolable: douleurs infernales, mais qui pour Luther deviennent la porte même du paradis.»

M.-J. Le Guillou, O. P., *La cause de Luther et celle de ses adversaires,* dans «*La Croix*», 9 juillet 1971.

«Le P. Daniel Olivier nous déclare qu'en respectant la bonne foi évidente des acteurs, il a cru possible de faire percevoir dans toute sa force contraignante la *cause* pour laquelle chacun plaide. Est-ce si sûr? Je perçois bien la *cause* de Luther, je ne perçois pas avec la même netteté la *cause* de ses adversaires [...], à savoir celle *de la signification et du contenu de l'Evangile.*

«La faiblesse du livre tient au fait qu'il ne fait pas saisir les raisons du refus de la position luthérienne. Que les adversaires de Luther aient été liés par des habitudes de pensée qui les empêchaient de mesurer l'ampleur du débat, c'est trop clair; qu'ils n'aient pas été capables du travail d'analyse et de critique que requérait le débat, c'est encore par trop évident. Mais, de toutes leurs fibres, ils refusaient une rupture avec la grande tradition de l'Eglise, plus exactement avec la conception d'un *Evangile livré au cœur même de l'Eglise,* c'est-à-dire avec la *tradition apostolique*. Ils ne défendaient pas simplement des 'habitudes' ou des 'coutumes'; ils défendaient, maladroitement sans doute, la vérité de l'Evangile et des dogmes de l'Eglise.

«Le débat, tel que le diagnostique le Père Olivier, s'est très vite engagé sur une fausse piste: *Rome ou l'Ecriture*. Alors que le véritable enjeu était très précisément le rapport de l'Evangile à l'Eglise de Rome et à toute l'Eglise [...] Quelle est la signification de l'Evangile? De l'Evangile tel que l'ont vécu les apôtres? A notre avis, la question fondamentale est bien: *Quelle est la structure de l'expérience apostolique originaire? Et comment se transmet-elle dans l'Eglise? Que signifie exactement la succession apostolique?* La question touche ainsi au cœur même du mystère du Christ: *Qui est Jésus-Christ?*»

Arrêtons-nous un instant à ces derniers mots. Tout à l'heure, Ernst R. Korn mettait le doigt sur le *drame intérieur* et secret de Luther. Dans son article, le P. Le Guillou, répondant au faux dilemme proposé par le P. Daniel Olivier: «Rome ou l'Ecriture», marque, dans la *rupture avec Rome,* une conséquence de ce drame et il écrit: «Le tournant de la crise luthérienne ne serait-il pas le moment où Luther voit dans le Pape l'Antéchrist, comme l'a soutenu le théologien protestant italien Miegge dans sa grande thèse sur le jeune Luther?». Du *point de vue théo-*

logique nous avons pu écrire que Luther, «en portant la main sur les structures essentielles de l'Eglise, sans le vouloir ni le prévoir, portait la main sur le mystère même de Jésus, et entraînait à sa suite le protestantisme sur cette pente fatale», *Nova et Vetera,* 1967, nº 3, p. 164.

JOSEPH LORTZ, *La Réforme de Luther,* tome I, traduit de l'allemand par Daniel Olivier, Paris, Cerf, 1970, 592 pages.

C'est un grand livre. Nous avons cité l'édition allemande à deux reprises dans *L'Eglise du Verbe incarné,* t. II, pp. 350–351 et pages 923–924: «Par-dessus tout y est-il dit, la cause la plus profonde de l'insuffisante compréhension que Luther eut de l'Eglise est à chercher dans son subjectivisme radical: la personnalité individuelle, la conscience individuelle dressée contre l'Eglise, voilà Luther et le centre de tout son programme». Nous avons signalé aux mêmes endroits la thèse singulière de Lortz suivant laquelle la splendeur de l'Eglise, en tant que note historiquement reconnaissable, avait au temps de Luther cessé de paraître.

Joseph Lortz lui-même, à l'occasion de la traduction de Daniel Olivier, a présenté son grand livre, à Paris, en rappelant ce que furent *Luther et la Réforme,* d'où les deux parties de sa conférence: I. La Réforme de Luther, II. La réponse des théologiens catholiques. Son texte a paru dans la *Documentation catholique,* 17 janvier 1971, nº 2.

Peut-être accepterait-il que nous qualifiions son point de vue en disant qu'il expose avec une belle science et une parfaite maîtrise, les circonstances atténuantes du drame luthérien. Nous l'avons fait nous-même en nous référant à son autre livre *Geschichte der Kirche* où, – après avoir montré que la Réforme avait été préparée et en un sens provoquée par la dissolution de la chrétienté médiévale et faute de distinguer assez nettement la cause de l'Eglise et celle d'une chrétienté où trop souvent l'Eglise était trahie, – il ajoute qu'il n'était pas fatal cependant qu'un conflit éclatât, et encore moins que la déchirure de l'unité religieuse de l'Occident chrétien en dût résulter. Il est rare, écrit-il en ce même livre, qu'une révolution de grand style puisse trouver pour exploser, un homme de la taille de Luther. La personnalité de Luther domine toute la Réforme. Elle a vécu, elle vit, de sa force et de son esprit. (Cf. *Nova et Vetera,* 1967, nº 3, p. 172.)

EN CONCLUSION
SUR LA TRAGÉDIE DE LUTHER

A réfléchir sur cette tragédie de Luther, la voie de la vérité n'est-elle pas: d'une part, de faire valoir au maximum en sa faveur les circonstances atténuantes: elles sont de tous les ordres: psychologique, social, politique, religieux; d'autre part et en même temps, de prendre conscience au maximum de l'effrayante gravité de la décision par laquelle il déchirait irrémédiablement, en tous ceux qui, même dans la plus entière bonne foi, se feraient ses disciples, ce que les anciens aimaient à appeler la Robe sans couture du Christ, l'Eglise? A partir d'un certain moment, il apparaît que sa révolte n'est plus la sienne, qu'elle est celle des Puissances auxquelles il a commencé d'ouvrir son cœur, qui s'emparent de lui comme d'un instrument, l'entraînent dans une aventure qui le dépasse. La catastrophe, on l'a rappelé, n'était pas fatale; elle aurait pu être évitée; mais, en dépit de l'effort de tant de justes, trop de structures sclérosées et d'injustices, que Dieu ne voulait pas, ont continué et trop longtemps de subsister. Il l'a donc, non certes *voulue,* mais *permise.* Il a, a-t-on dit, «d'étranges manières de balayer son aire». Et Raïssa Maritain aimait à se dire: «*Dieu sait ce qu'il permet.*»

R. P. R.-L. BRUCKBERGER, O. P., *Le monde renversé,* coll. «Pour quoi je vis», 120 p., Ed. du Cerf 1971.

Le ton de ce livre est donné par son exergue: «Le Royaume, c'est le monde renversé», sentence du Talmud. Une trentaine de courts propos autour de thèmes essentiels écrits avec beaucoup d'esprit dans tous les sens du mot et à contre-courant sans le dessein de l'être, simplement parce que leur auteur laisse pousser ses racines dans le ciel et que, au milieu de la foule qui veut aller dans le sens du monde, il ne craint pas de sembler avoir la tête à l'envers.

«Il y a toujours un au-delà» même pour les cosmonautes et notre vie est comme un compte à rebours sans qu'on sache il est vrai à quel chiffre on est parvenu. Qu'importe, si l'on a perçu la vraie nature de cet au-delà qui dès lors est une «Présence» permanente dans la vie quotidienne.

Le monde ne meurt-il pas de ne pas connaître cette «Présence»? Or, «c'est l'heure que les petits curés à la page, qui ont tout de même été ordonnés prêtres pour être les

serviteurs d'un certain *au-delà*, pour en vivre et nous en parler, c'est cette heure qu'ils choissent avec une belle inconscience pour nous parler seulement de l'*en deçà* le plus sordide et le plus immédiat, pour devenir les esclaves d'amour de l'environnement». Cela n'est pas d'ailleurs que d'aujourd'hui puisqu' on nous rapporte que Louis XVI sortant d'un sermon donné par l'abbé Siéyès remarqua: «Si Monsieur l'abbé Siéyès nous avait parlé de Dieu, il eût parlé de tout».

Avec ce genre de «pastorale »nous sommes à cent lieues de cet évêque tchécoslovaque, libéré de prison au moment du printemps de Prague, et qui, questionné à la radio française par un journaliste lui demandant ce qu'il pensait de certains théologiens parisiens dont les noms «sont sur toutes les bouches de la publicité» répondit: «Quand on accepte d'aller en prison et éventuellement de mourir, ce n'est pas pour une école de théologie, aussi nouvelle soit-elle ... Ce peut très bien être pour le *Credo* de Nicée, et pour Notre Seigneur Jésus-Christ».

Un sens à la vie n'est pas autre chose, en définitive, qu'un sens à la mort. Le «quotidie morior» de la mystique chrétienne s'exprime ainsi: «Dans un sens plein, je vis pour mourir .

L'important n'est pas de mourir, c'est la manière. Ma vie est la gestation de ma mort. Je ne voudrais pas faire à l'avance du mal à ma mort, risquer de l'avorter, elle est déjà mon fruit. Qu'il mûrisse dans les flancs chauds de ma vie quotidienne, et que j'expire un jour en lui».

Cette vision des choses basée sur le compte «à rebours» donne au P. Bruckberger une merveilleuse lucidité tout empreinte de la fraîcheur de la révélation poétique qu'il eut dans sa première jeunesse et qui l'accompagnera toujours.

Ce jugement par exemple à propos de mai 1968: «Je crois à la contestation, j'y crois parce que je ne crois pas que le monde moderne soit une véritable civilisation, j'appelle la contestation de ce monde de tous mes voeux, mais cette contestation sera totale, ou bien elle tournera encore en eau de boudin. Elle ne sera totale que si elle découvre de nouveau la transcendance. En même temps que la société de consommation,il faudra bien qu'elle conteste également Marx et Hegel».

Et, dans un autre domaine, ce qu'il dit de «l'épaisse bêtise de ceux qui ont changé le catéchisme traditionnel». Mais tout est à lire et l'on y prend un plaisir extrême.

Lucien MÉROZ

J. P. ROYER, *L'Eglise et le Royaume de France au XIV^e siècle*. Librairie générale de droit et de jurisprudence R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1969, 338 pages.

L'ouvrage est une thèse d'histoire du droit que l'auteur enseigne maintenant à l'Université de Lille. Il s'agit d'une étude sur les rapports entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, tels qu'ils apparaissent à travers une œuvre théorique, *le Songe du Vergier* (1378) et la jurisprudence à l'époque de Charles V (1364–1380).

Le *Songe du Vergier* se présente, apparemment, comme la traduction d'un ouvrage latin, le *Sommnium Viridari* qui, sous la forme d'un dialogue entre un clerc et un chevalier, rassemble un grand nombre de textes politiques pour constituer ce que l'auteur appelle un «aboutissement des doctrines médiévales de la *via media*». Par *via media* on entend une séparation des pouvoirs nettement affirmée sur le plan des principes et une coopération assez étroite dans le domaine des applications pratiques, avec pour norme directrice le bien commun du Royaume.

En fait, et c'est là une des découvertes majeures de M. Royer, le *Songe du Vergier* n'est pas une simple traduction du texte latin, mais une œuvre originale constituée par la sélection des extraits d'ouvrages politiques figurant dans le modèle latin, en fonction d'une idée bien précise des prérogatives du pouvoir de la monarchie française sous le règne de Charles V. Cette conception consiste à donner à la «distinction des pouvoirs, garante de la souveraineté temporelle, la force d'une thèse officielle», ceci par opposition aux théories unitaires de la papauté (Gilles de Rome, Jacques de Viterbe) ou de l'Empire (Marsile de Padoue et, de manière plus ambiguë G. d'Ockham). Ultérieurement, le gallicanisme tentera d'instaurer un autre style de relations caractérisé par un lien étroit entre les deux pouvoirs sans domination absolue de l'un sur l'autre, ni distinction nettement affirmée même dans le principe.

C'est un véritable tableau de la vie sociale à la fin du XIV^e qui ressort de l'examen minutieux que fait l'auteur, des jugements rendus par les tribunaux. Nous en retiendrons cette constatation inattendue que ce furent souvent les clercs qui se firent les instruments de l'extension des prérogatives de la juridiction temporelle aux dépens de l'autorité écclésiastique y compris dans le domaine de la doctrine et du culte.

De nombreux clercs, en effet, furent conseillers au Parlement royal (83 contre 73 laïcs dans celui de Charles V) et le cardinal de Pise, dans une lettre adressée en 1411 à la cour pontificale, leur attribuait la responsabilité des usurpations de compétence.

Par ailleurs, de nombreux évêques se souciaient davantage de leurs propres intérêts que de ceux de l'Eglise et l'auteur, après avoir évoqué les exemples donnés par ceux de Châlons et d'Arras, écrit: «Une telle inconscience, un tel abandon ne sont-ils pas le reflet de la grave crise qui déchire l'Eglise en cette fin de siècle?».

Pour terminer ce trop rapide compte rendu d'une étude remarquablement riche et perspicace, indiquons que les questions traitées dans l'ouvrage le sont essentiellement dans une perspective historique et juridique, mais des problèmes d'ordre philosophique et théologique se trouvent directement ou indirectement soulevés. On pense notamment à l'idée de théocratie acceptée par de nombreux auteurs pour caractériser l'idéal politico-religieux de la papauté médiévale et que M. Royer ne discute pas. Cependant, la notion de régime sacral proposée par J. Maritain (*Humanisme intégral*) et développée par l'auteur de l'*Eglise du Verbe Incarné* (Tome I, p. 280 à 425) a remis en cause une telle interprétation et l'on peut regretter que ce ne soit pas signalé. Cette réserve mise à part, il faut dire que la thèse de M. Royer intéressera non seulement les historiens du droit, mais aussi ceux qui voudront connaître ce siècle de transition passionnant que fut le XIV^e^ dont l'atmosphère paraît, à certains égards, très proche de la nôtre.

Patrick DE LAUBIER

YVES SIMON, *Work, Society and Culture*. New-York Fordham University Press, edited by Vulkan Kuix XVI+234.

Philosophe se réclamant d'Aristote et de saint Thomas, l'auteur est né en France au début du siècle (1903). Il enseigna à Lille jusqu'à son départ pour les Etats-Unis, en 1939, où il fut professeur à l'Université de Notre-Dame, puis à celle de Chicago. Il est mort en 1961, laissant une œuvre philosophique considérable. *Work, Society and Culture* correspond, pour l'essentiel, à un cours, enregistré en 1958 à l'université de Chicago, qui aborde d'un point de vue philosophique quelques-uns des problèmes centraux de la sociologie. Dans un premier chapitre, l'auteur analyse le concept de travail. Il caractérise ce dernier par les transmutations qu'il opère dans les différents domaines (matériel, intellectuel, moral). Cette œuvre de transformation du travail s'effectue sous la direction de la raison en vue d'un résultat dont le critère est l'utilité par opposition à un autre type d'activité qui est dépouillé de tout aspect utilitaire et que l'auteur appelle contemplation, celle de l'homme devant une découverte scientifique appréciée en elle-même ou devant une vérité d'ordre moral ou religieux.

L'auteur se demande ensuite si le travail est nécessairement lié à un effort pénible et répond en proposant une définition psychologique et morale du travail. Selon cette définition, le travail est l'accomplissement d'une loi (activity of legal fulfillment) par contraste avec une activité purement spontanée que ne règle aucun impératif extérieur (activity of free development). Cette obligation est à l'origine du caractère pénible que revêt souvent le travail et non pas l'effort que l'on retrouve dans les jeux et dans des activités purement spontanées qui ne sont pas assimilés à un travail au sens psychologique et moral. Fourier et Marx après lui se proposaient précisément de faire disparaître l'obligation dans la société socialiste future, sans songer pour autant à supprimer l'effort.

L'auteur replace ensuite le travail dans son cadre social et note que, sociologiquement, c'est le travail manuel qui est considéré comme l'archétype du genre: «... dans une classification sociologique des groupes sociaux, écrit-il, ceux qui sont engagés dans des occupations non manuelles: techniques, sociales ou purement intellectuelles, sont rangés à une distance de la classe ouvrière qui correspond fidèlement à la place où se situe leur activité entre les deux pôles que constituent le travail et la contemplation ... Du point de vue sociologique, le seul groupe considéré collectivement comme formé de travailleurs (workmen) est celui des hommes habituellement engagés dans une action sur le monde physique» (p. 59).

Dans un dernier chapitre sur le travail et la culture, l'auteur situe le rôle du Travail dans l'épanouissement culturel en ces termes: «Nous devons conclure qu'il n'est pas valable de proposer un idéal de culture basé sur la dispense du travail. Eriger en idéal une pareille culture conduit inévitablement à une exaltation désordonnée de ce qui est brillant et conduit au subjectivisme, à l'arbitraire et à une attitude de frivole aversion à l'égard de la

nature et de ses lois. Nous devons donc insister pour que ce soit la connaissance de la vérité, non la possession d'une culture, qui constitue notre idéal régulateur. D'ailleurs, n'en doutons pas, si l'on recherche la vérité conformément aux exigences qu'elle impose et en toute loyauté, la culture viendra aussi. Une chose est parfaitement ordonnée lorsque la finesse, la souplesse et le charme s'appuient sur ce qui est fort, précis et, en soi, dur.» (p. 187)

La civilisation des loisirs qui s'annonce ne sera vraiment culturelle qu'à ce prix, c'est-à-dire, non pas en éliminant tout travail grâce à la machine, mais en se servant de cette dernière pour rendre le travail de plus en plus humain. Ceci éxige une philosophie plus qu'une technique. Patrick DE LAUBIER

H.-M. MANTEAU-BONAMY, O. P., *La Vierge Marie et le Saint-Esprit, Commentaire de «Lumen Gentium»*, Paris, Lethielleux, 1970, 222 pages.

Trois parties commentant le chapitre 8 de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*. *1. Perspectives d'ensemble* (nos 52–54); *2. La Vierge, Mère de l'Eglise, dans l'économie du salut* (nos 55–65); *3. Le culte de la Bienheureuse Vierge Marie dans l'Eglise* (nos 66–69). La Préface est du R. P. Héris, O. P. En annexe sont donnés les textes: 1° du chapitre 8 de *Lumen Gentium;* 2° du discours de Paul VI concernant la Vierge Mère de l'Eglise; 3° les autres textes conciliaires concernant la Vierge Marie; 4° l'exhortation de Paul VI *Signum Magnum* du 13 mai 1967.

1. «Doit-on dire que l'Esprit saint qui procède du Père et du Fils a été, lors de l'Annonciation, *envoyé visiblement* à celle qui devait enfanter, en sa chair, non pas une pure créature, même sainte, mais le Fils de Dieu en personne?» p. 15. L'auteur le pense et il ajoute: «Le Concile le déclare formellement: Au Cénacle avant la Pentecôte *on voit Marie appelant elle aussi, de ses prières, le Don de l'Esprit qui, à l'Annonciation, l'avait déjà elle-même prise sous son ombre.*»

Qu'il y ait eu *mission visible* de l'Esprit à Pentecôte, et que cette mission visible ait été faite à la Vierge présente au milieu des apôtres, nous le regardons comme certain. Et que l'obombration survenant sur la Vierge lors de l'Annonciation ait été une extraordinaire *mission* de l'Esprit, cela aussi certes est indiscutable. Mais le Concile ne dit pas – et surtout pas «formellement» – que cette seconde mission ait été *visible*. La Vierge a été merveilleusement visitée par les missions *invisibles* de l'Esprit: au moment d'abord de son immaculée conception; puis au moment de la conception virginale de Jésus; enfin au moment suprême de son assomption dans les cieux. Que s'est-il donc passé au jour de l'Annonciation, ou de l'Incarnation? Il y a eu, selon saint Thomas, *mission visible* du Fils en le Christ; et double *mission invisible* de l'Esprit: l'une dans l'âme du Christ, dès le premier instant plein de grâce et de vérité; l'autre dans l'âme de la Vierge que la vertu du Très-Haut couvre de son ombre pour la rendre digne mère de Dieu. Quant aux manifestations de Dieu dans l'Ancienne Alliance, elles n'ont jamais été des *missions visibles* des personnes divines. Et la première des *missions visibles de l'Esprit,* consécutives à la mission visible du Fils, sera réservée à Jésus lors de son Baptême; la dernière sera celle de Pentecôte. Aurions-nous aujourd'hui ici à modifier, – ou plutôt à prolonger, – saint Thomas? ce serait pour dire que, si l'on admet que la grâce et la charité ont grandi dans l'ici-bas de l'âme du Christ *viator,* depuis le moment de sa prime enfance jusqu'à l'instant du *consummatum est,* les missions visibles de l'Esprit qui ont accompagné son Baptême et sa Transfiguration y ont certainement contribué.

2. Nous sommes heureux de nous accorder avec l'auteur, notons-le ici, sur un point particulier. Dans une étude récente intitulée *Préexistence et Incarnation,* le P. Benoît écrit: «Dans cette préexistence avant l'Incarnation, plus d'un pensera peut-être qu'il n'y avait que le Verbe, subsistant en Dieu comme une personne divine. Jésus-Christ n'existait pas encore; il était réservé pour l'avenir... Cela peut se dire, et cependant ce n'est pas ainsi que s'expriment les auteurs du N. T. en particulier saint Paul et saint Jean. Il me semble que pour eux, Jésus-Christ tout entier, le personnage concret, existe depuis le début du monde. Il ne semble pas qu'il ait attendu l'incarnation dans le sein de Marie pour agir déjà dans l'histoire du salut.» Une première remarque que nous ferions ici c'est que sans doute la Croix rédemptrice agit par anticipation à la manière d'une cause finale sur les siècles qui ont précédé la venue du Sauveur. Mais voici la réponse du P. M.-B. au P. Benoît: «Disons plutôt que Jésus est le Verbe éternellement *conçu du Saint-Esprit;*

mais par *rapport à nous,* à notre histoire terrestre, c'est très réellement que Jésus fut conçu en Marie de par la toute-puissante miséricorde de Dieu», p. 44 (soulignements de l'auteur). La réponse est juste, mais l'expression «Verbe conçu du Saint-Esprit» est-elle heureuse? C'est Marie qui a conçu par l'action du Saint-Esprit. De toute éternité, Dieu, compte tenu de la désobéissance totalement libre du premier Adam, décide de récapituler toutes choses dans l'obéissance totalement libre du second Adam.

3. Il faut louer l'auteur d'insister sur la *signification de la proclamation de Marie, Mère de l'Eglise.* Le Pape, lors de cette proclamation, passa outre à la commission conciliaire, dont il retourna complètement les arguments. Trois motifs avaient été mis en avant pour refuser ce titre: 1° *titre rare, donc pas traditionnel* (commission). «Il s'agit là, dit le pape, d'un titre qui n'est pas nouveau... il appartient à l'authentique *substance* de la dévotion à Marie.» 2° *Marie est dite aussi bien fille, sœur que mère de l'Eglise* (commission). «Bien plus, déclare le pape, ce titre de Mère, *les chrétiens et l'Eglise universelle le préfèreront à tout autre* quand ils invoqueront Marie. Ce titre appartient à l'authentique substance de la dévotion à Marie, trouvant sa justification *dans la dignité même de la Mère du Verbe incarné.*» 3° *pas œcuménique* (commission). «O Vierge Marie, *Mère de l'Eglise,* nous te recommandons l'Eglise tout entière, dit le pape en terminant le discours de clôture de la deuxième session, 21 novembre 1964... Regarde d'un doux regard nos frères séparés et daigne les unir à nous, toi qui as enfanté le Christ, pont qui unit Dieu et les hommes», pp. 54 et 209.

Dans ce même discours, le pape avait dit: «En vérité, la réalité de l'Eglise ne s'épuise pas dans sa structure hiérarchique, sa liturgie, ses sacrements, ses ordonnances juridiques. Son essence profonde, la source première de son efficacité sanctificatrice sont à rechercher dans son union mystique avec le Christ; union que nous ne pouvons penser disjointe de celle qui est la Mère du Verbe incarné, et que Jésus-Christ lui-même a voulue si intimement unie à lui pour notre salut. Voilà pourquoi c'est dans la vision de l'Eglise que doit s'insérer la contemplation amoureuse des merveilles que Dieu a opérées en sa sainte Mère. Et la connaissance de la véritable doctrine catholique sur Marie constituera toujours comme une clé de voûte (un sceau) pour comprendre sans erreur le mystère du Christ et de l'Eglise.»

Entre le pape qui suggère et la «commission» qui résiste, il y a toute la distance de celui qui *voit* à ceux qui *raisonnent.*

ARTHUR RICH, *La fonction politique du culte,* dans *Revue de Théologie et de Philosophie,* Lausanne, 1971, n° 2, pp. 65–79.

1. Nous sommes sous le climat de la foi-confiance pragmatique. Le culte dont il s'agit n'est pas, comme il l'est dans la perspective tant orthodoxe que catholique, l'acte *par lequel,* – Dieu étant connu, espéré, aimé sous le ciel de la révélation du Verbe fait chair et des trois vertus théologales, – *la vertu de religion se préoccupe avant toutes choses de rendre à sa transcendance,* dans la mesure du possible, *l'honneur souverain qui lui est dû.* Il s'agit d'un culte sans religion, entièrement sécularisé, qui «ne doit pas devenir l'acte de l'homme pieux», qui doit cesser «d'être une cérémonie cultuelle par laquelle l'homme religieux cherche à prendre de l'influence sur la divinité par des moyens magiques et rituels ou légalistes et moralistes»; d'un culte où «la sainte Cène se prenait à l'origine dans le cadre d'un repas tout à fait ordinaire». «Cela signifie que le culte, cette action de Dieu, se situe au cœur du profane et non du sacré. En d'autres termes, ce qui doit être communiqué dans la sainte Cène... tout cela doit avoir lieu dans la réalité terrestre et profane, jusque dans l'acte physique de manger et de boire.» Les théologiens auxquels on se réfère sont Hans Conzelmann et Ernst Käsemann. «En résumé, le culte chrétien authentique apparaît comme un mouvement jailli de l'acte de Dieu, il est un signe anticipateur du royaume de Dieu, il ramène du haut vers le bas, de l'intérieur vers l'extérieur, du spirituel vers le temporel. Telle est la thèse fondamentale pour ce qui suit», pp. 66–67.

2. Il y a au cours de cette étude des vues profondes sur ce que nous appellerions le *temporel chrétien.* «Notre culte, dit l'auteur, doit être une diaconie consciente d'un mandat qui concerne non seulement la personne, mais aussi l'éthique sociale et la critique de la société. «La foi chrétienne est confiance en Jésus-Christ et par là-même confiance en un passé qui critique tous les traditionalismes et en un avenir qui critique tous les futurismes. Nous entendons ici par *futurisme* une attitude fondamentale qui attend tout du futur

tel que l'homme le planifie lui-même. Par rapport à cela, être chrétien signifie vivre dans l'espérance d'une venue et pas seulement d'un futur. Autrement dit, il s'agit là d'un avenir qui vient à nous, plus précisément qui a son origine dans l'acte de Dieu», p. 77. Citons la dernière page:

«Une diaconie politique signifie enfin, pour terminer par ce qui est le plus important, une *espérance pour le monde*. Sans doute ne peut-elle ici encore revendiquer l'espérance comme sa marque spécifique. Car l'espérance est devenue aujourd'hui le principe d'interprétation par excellence de la philosophie politique du progressisme. C'est dans l'horizon d'attente de la vie cultuelle que l'espérance *chrétienne* reçoit sa seule spécificité. Elle devient alors espérance humainement inconditionnée parce que fondée dans l'avenir qui vient. Les philosophes actuels de l'espérance ne connaissent pas cette espérance-là; la leur est conditionnée par des attentes futuristes qui se fondent en définitive sur une interprétation optimiste de la réalité qu'ils tendent de vérifier: vision optimiste du *monde* comme chez Teilhard de Chardin, interprétation optimiste de l'*histoire* comme chez Ernst Bloch, foi optimiste en la *culture* comme chez Julian Huxley. Une diaconie politique qui plonge ses racines dans la vie cultuelle de l'Eglise ne pourra jamais se fier à de tels optimismes; car elle sait la terrible réalité du mal dans le monde, à laquelle on ne peut trouver de solution ni dans l'évolutionnisme, ni dans la dialectique, ni surtout dans le moralisme; mais cette réalité néfaste a été renversée à la Croix et à Pâques. C'est pourquoi la diaconie politique peut subsister dans le monde du mal personnel et social à la seule condition d'être fondée dans la foi qui *espère contre toute espérance* (Rom. 4, 18). Pour autant qu'elle tente, par amour pour l'homme, de pourvoir au changement social de ce qui doit être transformé dans notre monde de désespoir, pour autant que, grâce à l'espérance chrétienne, elle agit sans désespérer et sans se lasser, elle témoigne de la spécificité de la foi chrétienne.

«Récapitulons en terminant cet essai, la thèse fondamentale qui se pose: pour le chrétien, un engagement politique crédible n'est possible que sous la forme d'une diaconie sociale enracinée dans la vie cultuelle, alors qu'un culte chrétien crédible n'est possible dans le temps présent que s'il s'exprime, même dans le domaine politico-social, comme un témoignage rendu à l'action de Dieu dans le monde.»

3. Parler d'«une diaconie consciente d'un mandat concernant non seulement la personne, mais aussi l'éthique sociale et la critique de la société», ce n'est pas encore, à nos yeux, définir le culte. Le culte comporte sans nul doute des conséquences temporelles d'ordre personnel, social, politique. Mais il leur est antérieur, il a sa spécificité propre. Il est l'acte de la vertu de religion, soucieuse d'abord de l'honneur de Dieu. Par elle l'homme se donne à Dieu dans l'adoration de son cœur. Par elle il découvre le sens de l'action de grâces et de la louange. Par elle il éprouve le besoin de réserver à Dieu les prémices des biens qu'il en a reçus. Au lendemain du Déluge, le premier soin de Noé, avant même de songer à reconstruire un monde, c'est d'offrir un holocauste au Seigneur. Le sacré prime le profane et le féconde. Le premier précepte du Décalogue prime tous les autres.

NOVA ET VETERA

Direction: **Charles Journet**

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul, 1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
1200 Genève.

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232
(Revue *Nova et Vetera.*)

* * *

Conditions d'abonnement pour 1971

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

Suisse :	Abonnement annuel ordinaire :	Fr. 15.—
	Abonnement de soutien	Fr. 18.—
	Prix du numéro à part	Fr. 4.—

Autres pays (y compris la France) :

Abonnement annuel	Fr. suisses	16.—
Le numéro	Fr. suisses	4.25

Nos abonnés français sont priés de noter que notre CCP à Paris a été bloqué jusqu'à nouvel avis et n'est plus utilisable. L'abonnement n'est donc plus payable que par chèque émis en francs suisses par une banque agréée par le contrôle des changes.