

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

«INTÉGRISME? PROGRESSISME?»	p. 1
CHARLES JOURNET – <i>Jacques Maritain, L'homme, le penseur, le chrétien</i> , Conférence prononcée au Centre d'Etudes Saint-Louis de France, à Rome.....	p. 2
PATRICK DE LAUBIER – <i>Ferdinand Lassalle et le socialisme allemand</i>	p. 19
GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Peut-on parler de progrès dans la recherche philosophique?</i>	p. 37
JEAN DE MENASCE, O.P. – <i>Idées pour une histoire de l'Eglise et sa place dans l'enseignement chrétien</i>	p. 55

NOTES

CHARLES BOYER, S.J. – <i>Pour faciliter l'œcuménisme</i>	p. 57
OSCAR CULLMANN – <i>Le devoir œcuménique le plus urgent</i> , Rencontre avec Jean Daniélou	p. 60
CHARLES JOURNET – « <i>L'hospitalité eucharistique</i> », Un euphénisme	p. 62

BIBLIOGRAPHIES. – M.-D. Philippe, *L'Etre, Recherche d'une philosophie première*. – Yves Simon, *A General Theory of Authority*. – François Decret, *Mani et la Tradition manichéenne*. – G. Passelecq-F. Poswick, *Table pastorale de la Bible*. – *L'anthropologie de saint Thomas*, huit conférences.

Murielle Werner-Gagnebin, *Czapski, La main et l'espace*. – Henri Schubiger, *Les prestiges de la nuit*. – Bertrand de Margérie, *Œcuménisme et Ministères*. – André Ravier, *Saint Bruno, le premier des ermites de Chartreuse*.

Louis Gardet, *Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes*. – Louis Gardet, *Notion et sens du sacré en Islam*. – Carlo Giacon, S.J., *La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e in S. Tommaso*.

Jean Daniélou, *Et qui est mon prochain? Mémoires* – M.-M. Philippon, O.P., *Conchita, Journal spirituel d'une mère de famille*. – Marie-Paule Vachez et Elisabeth Rimaud, *Un itinéraire mystique, De Marie-Antoinette de Geuser à Consummata*.

XLX^e ANNÉE – N° 1 – JANVIER – MARS 1975

«Intégrisme? Progressisme?»

Un double danger, une double erreur, doivent être évités. Nous pourrions être tentés d'abandonner, sinon en droit, du moins en fait, de perdre de vue plus ou moins complètement l'éternel au profit du temps, et de *nous laisser porter par le flux du devenir au lieu de le dominer par l'esprit*: à vrai dire ceux qui font ainsi subissent le monde plutôt qu'ils ne le pensent, ils sont agis par le monde et n'agissent pas sur lui, sinon comme instruments des forces elles-mêmes du monde; ils glissent comme des feuilles légères ou comme de lourds troncs d'arbre sur l'eau, au fil de l'histoire. Souvent généreux, et avertis des nécessités du moment par les intuitions du cœur, ils oublient, dans leur hâte à courir aux réalisations pratiques, les conditions premières de l'efficacité pratique elle-même, qui sont d'ordre spirituel et supposent le courage intellectuel de dénuder les apparences, de s'attaquer aux principes, et de maintenir à tout prix la pensée centrée sur de l'immuable.

Sous prétexte de fidélité à l'éternel, l'autre erreur, toute contraire consiste à *rester attachés non à l'éternel, mais à des fragments du passé*, à des moments de l'histoire immobilisés et comme embaumés par le souvenir, et sur lesquels nous nous couchons pour dormir; ceux qui font ainsi ne méprisent pas le monde comme les saints, ils le méprisent comme des ignorants et des présomptueux; ils ne le pensent pas, ils le refusent; ils compromettent les vérités divines avec des formes mourantes; et s'il arrive qu'ils aient, mieux que les premiers, l'intelligence des principes qui ne changent pas, et la vue acérée des erreurs, des déviations et des déficiences du moment présent, cette science reste stérile, incomplète et négativiste, parce qu'une certaine étroitesse de cœur les empêche de «savoir l'œuvre des hommes», et de rendre justice à l'œuvre de Dieu dans le temps et dans l'histoire.

JACQUES MARITAIN
«Religion et culture» 1930, p. 83

Jacques Maritain

L'homme, le penseur, le chrétien ¹

Monsieur l'Ambassadeur,

Vous m'écriviez, en septembre dernier : «La récente disparition de M. Jacques Maritain a profondément ému, à Rome, tous ceux qui l'ont connu, soit personnellement, soit à travers le rayonnement de son œuvre et de sa vie de philosophe et de représentant de son pays», et vous me proposiez, honneur que je ne pouvais accepter qu'en tremblant, d'évoquer sa mémoire à cette tribune du Centre d'Etudes Saint-Louis de France, dont il fut le fondateur en 1945, pour «y rendre présent tout à la fois l'homme, le penseur et le chrétien». Vos paroles, Excellence, rejoignaient ainsi celles prononcées sur la place Saint-Pierre par Sa Sainteté Paul VI : «C'était vraiment un grand penseur de notre époque, un maître dans l'art de penser, de vivre et de prier. Sa voix, sa figure demeureront dans la tradition de la pensée philosophique et de la méditation catholique. Nous n'oublierons pas sa présence sur cette Place, à la cérémonie de clôture du Concile, pour saluer le monde de la culture au nom du Christ notre Maître».

Excellence, MM...

1. Dans la main de Dieu :

Arrêtons-nous d'abord, si vous le voulez bien, à la façon dont Dieu devait traiter notre ami. Il savait pour quelles tâches et par quels chemins il avait à le préparer. Les épreuves furent innombrables. A trois reprises, et chaque fois plus profondément, elles ont été jusqu'aux limites de ce qu'une vie humaine peut endurer.

¹ Conférence prononcée au Centre d'Etudes Saint-Louis de France, à Rome, le 7 février 1974.

La première épreuve, la première « nuit », est ainsi résumée par Jacques Maritain: « Le 25 juin 1905, deux enfants de vingt ans montaient l'escalier sempiternel qui grimpe jusqu'au Sacré-Cœur. Ils portaient en eux cette détresse qui est le seul produit sérieux de la culture moderne, une sorte de désespoir actif, éclairé seulement, ils ne savaient pourquoi, par l'assurance intérieure que la Vérité dont ils avaient faim, et sans laquelle il leur était presque impossible d'accepter la vie, un jour leur serait montrée. Une sorte de morale esthétique les soutenait faiblement, dont l'idée du suicide – après quelques expériences à tenter, trop belles sans doute pour réussir – semblait offrir l'unique issue. En attendant, ils se nettoyaient l'esprit, grâce à Bergson, des superstitions scientistes dont la Sorbonne les avait entretenus – mais en sachant bien que l'intuition bergsonienne n'était qu'un trop inconsistent refuge contre le scepticisme logiquement entraîné par toutes les philosophies modernes... »

« Ils allaient vers un étrange mendiant, qui, méprisant toute philosophie, criait sur les toits la vérité divine, et, catholique intégralement obéissant, condamnait son temps, et ceux qui ont leur consolation ici-bas, avec plus de *liberté* que tous les révolutionnaires du monde... »

« Ils traversèrent un petit jardin d'autrefois, puis entrèrent dans une humble maison... Léon Bloy semblait presque timide, il parlait peu et très bas, essayant de dire à ses deux jeunes visiteurs quelque chose d'important et qui ne les décût pas. Ce qu'il leur découvrirait ne peut se raconter: la tendresse de la fraternité chrétienne, et cette espèce de tremblement de miséricorde et de crainte qui saisit en face d'une âme, une âme marquée de l'amour de Dieu. Bloy nous apparaissait tout le contraire des autres hommes, qui cachent des manquements graves aux choses de l'esprit, et tant de crimes invisibles, sous le badigeonnage soigneusement entretenu des vertus de sociabilité. Au lieu d'être un sépulcre blanchi comme les pharisiens de tous les temps, c'était une cathédrale calcinée, noircie. Le *blanc* était au-dedans, au creux du tabernacle. D'avoir franchi le seuil de sa maison, toutes les valeurs étaient déplacées, comme par un déclic invisible. On savait, ou on devinait, qu'il *n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints*. Et tout le reste devenait crépusculaire »¹.

La seconde épreuve, la seconde nuit, plus mystérieuse, est propre à Jacques seul. Ils habitaient alors à Versailles. Voici comment il la décrit: « Est-ce en 1911, est-ce en 1912, j'ai été tout à coup assailli de *violentes*

¹ *Quelques pages sur Léon Bloy*, 1927, p. 47.

tentations contre la foi. Jusqu'alors les grâces du baptême avaient été telles que, ce que je croyais, il me semblait le *voir*, c'était l'évidence même: Mais maintenant il me fallait apprendre ce qu'est la nuit de la Foi. Fini d'être porté dans les bras, j'étais brutalement mis par terre. Je me souviens de longues heures de tortures intérieures, rue de l'Orangerie, seul dans la chambre du quatrième dont j'avais fait une espèce de réduit pour le travail. – Je me gardais d'en parler. Je suis sorti de cette épreuve par la grâce de Dieu, très fortifié; mais j'avais perdu mon enfance. Je me consolais en pensant qu'il avait sans doute fallu ça, si je devais être de quelque service aux autres»¹.

Il avait perdu son enfance. Et il était seul intérieurement pour lutter contre les ténèbres du monde. «Ma solitude à moi, écrit-il alors, il me semble que c'était celle d'une espèce de scaphandrier maladroit, avançant comme il pouvait au milieu des larves du temps. On ne saura jamais à quelles tentations de tristesse noire et de désespoir un philosophe peut être exposé, à mesure qu'il descend dans la connaissance de soi-même et de la grande pitié qui est au monde. – C'est dans la *nuit* qu'enfin sera ici-bas son repos si – dans cette nuit plus proche de Dieu que le jour, plus désolée aussi, une *main invisible* qu'il aime, le conduit comme un aveugle»².

C'est alors que pouvait venir la troisième épreuve, la plus terrible, celle de la mort de Raïssa. Cela n'est pas facile à dire, écrit Jacques Maritain: «Cela concerne les *manières d'agir de Dieu*. En un instant où tout à croulé pour nous deux, et qui a été suivi de quatre mois irrespirables, Raïssa a été murée en elle-même par une soudaine attaque d'aphasie. Quelques progrès qu'elle ait faits pendant plusieurs semaines à force d'intelligence et de volonté, toute communication profonde restait coupée. Et ensuite, après une rechute, elle ne pouvait qu'à peine articuler les mots. Dans le suprême combat où elle était engagée personne ici-bas n'a pu l'aider, moi pas plus qu'un autre. Elle gardait la paix de son âme, son étonnante lucidité, son humour, le souci de ses amis, la crainte de peiner autrui, et son merveilleux sourire – cet inoubliable sourire avec lequel elle a dit *merci* au Père Riquet après l'extrême-onction – et la bouleversante lumière de ses admirables yeux; à ceux qui l'approchaient elle donnait toujours – et avec quelle étonnante largesse silencieuse, pendant la grande paix des deux derniers jours où tout n'était plus que respiration d'amour – elle

¹ *Carnet de notes*, 1965, p. 103.

² *Ibid.*, p. 105.

donnait je ne sais quel impalpable don qui émanait du mystère dans lequel elle était enfermée. – Et pendant tout ce temps elle a été implacablement détruite, comme à coups de hache, par ce Dieu qui l'aimait à sa terrible manière, et dont l'amour n'est «doux» qu'au regard des saints, ou de ceux qui ne savent pas ce qu'ils disent.

«Eh bien, cette manière implacablement *sacrificielle* dont Dieu l'a traitée dans sa dernière maladie (et qui a été comme un sceau mis sur toute sa vie) signifie à mes yeux que d'une volonté très spéciale, il la veut – plus que jamais – et selon des modes que je n'aurais pu concevoir auparavant – toute donnée, toute livrée. Il nous a pris la tunique, donnons-lui le manteau, qu'est-ce qui reste à garder pour soi?»¹.

2. *Le thème de la Beauté et de la Poésie*

Nous sera-t-il possible, ce soir, dans l'œuvre immense et cohérente de Jacques Maritain, de détacher quelques thèmes? D'abord celui de la Beauté et de la Création poétique. C'est en parlant de ce transcendantal, c'est-à-dire de ce reflet de Dieu qu'est la Beauté, que Jacques Maritain s'est d'emblée ouvert les avenues du monde moderne.

«Foncière nécessité de l'art dans la cité humaine», écrivait-il dès 1920, dans *Art et Scolastique*. Et il continuait: «Personne, dit saint Thomas après Aristote, ne peut vivre sans délectation. C'est pourquoi celui qui est privé des délectations spirituelles passe aux charnelles». L'art apprend aux hommes les délectations de l'esprit, et parce qu'il est sensible lui-même et adapté à leur nature, il peut le mieux les conduire à plus noble que lui. Il joue ainsi dans la vie naturelle le même rôle, si l'on peut dire, que les «grâces sensibles» dans la vie spirituelle; et de très loin, sans y penser, il prépare la race humaine à la contemplation (des saints)².

«Dans la magnificence de Jules II et de Léon X, il y avait beaucoup plus qu'un noble amour de la gloire et de la beauté: de quelque vanité qu'elle s'accompagnât, un rayon y passait de l'Esprit qui n'a jamais manqué à l'Eglise. Cette grande contemplative, instruite par le don de Science, a le discernement profond de tout ce qu'il faut au cœur humain, elle sait la valeur unique de l'art. C'est pourquoi elle l'a tellement protégé dans le monde. Bien plus, elle l'a appelé à l'*Opus Dei*, et elle lui demande de com-

¹ *Journal de Raïssa*, 1963, p. 8.

² P. 131.

poser les parfums de grand prix qu'elle répand sur la tête et les pieds de son Maître. *Ut quid perditio ista?* disent les philanthropes. Elle continue d'embaumer le corps de celui qu'elle aime, et dont chaque jour elle annonce la mort, *donec veniat*»¹.

Il écrira plus tard: «C'est en vertu de cette nature transcendante de la beauté, même de la beauté esthétique, que toute grande poésie éveille en nous d'une manière ou d'une autre le sens de notre mystérieuse identité, et nous attire vers les sources de l'être. Qu'on se rappelle la page où Baudelaire, auquel l'art moderne doit d'avoir pris conscience de la spiritualité tyrannique de la beauté, a traduit dans son propre langage un passage du *Poetic Principle* de Poe: «C'est cet admirable, cet immortel instinct du Beau, dit-il, qui nous fait considérer la Terre et ses spectacles comme un aperçu, comme une *correspondance* du Ciel. – C'est à la fois par la poésie et à travers la poésie, par et à travers la musique que l'âme entrevoit les splendeurs situées derrière le tombeau; et quand un poème exquis amène les larmes au bord des yeux, ces larmes ne sont pas la preuve d'un excès de jouissance, elles sont bien plutôt le témoignage d'une mélancolie irritée, d'une postulation des nerfs, d'une nature exilée dans l'imparfait, et qui voudrait s'emparer immédiatement, sur cette terre même, d'un paradis révélé»².

Cependant, ajoute Jacques Maritain, «c'est une erreur mortelle d'attendre de la poésie la nourriture supersubstantielle de l'homme. La recherche de l'absolu, de la parfaite liberté spirituelle, jointe au défaut de toute certitude métaphysique et religieuse, a jeté, après Rimbaud, plusieurs de nos contemporains dans cette erreur. De la poésie seule ils attendent, au milieu d'un désespoir dont la réalité quelquefois tragique ne doit pas être méconnue, une improbable solution du problème de leur vie, la possibilité d'une évasion vers le surhumain. Rimbaud l'avait dit pourtant, *la charité est cette clef*. Malgré ce mot rayonnant, il reste la grande personnification de l'erreur dont je parle»³.

La grande erreur des surréalistes est d'avoir séparé la connaissance poétique de la beauté, d'en avoir fait un pur instrument de prospection, un succédané de la mystique, de la sainteté. «Sur un point spécial ils ont été les prophètes du monde moderne: je veux parler de la *répudiation de la beauté*. Mais ils ont congédié la beauté pour l'amour de la connaissance

¹ *Ibid.*, p. 134.

² *L'intuition créatrice*, 1966, p. 155.

³ *Frontières de la Poésie*, 1935, p. 32.

magique, tandis que le monde moderne, avec infiniment plus de succès, *congédie la beauté au service des travaux forcés...* L'une des orientations vicieuses de notre civilisation industrielle moderne est une sorte d'ascétisme au service de l'utile, une sorte de mortification impie qui ne tend à aucune vie supérieure... Les hommes se flagellent, ils renoncent à la douceur du monde, avec la seule stimulation de travailler, travailler, travailler et d'acquérir un empire technologique sur la matière. Il n'est pas rare que même les églises où ils prient soient des chefs-d'œuvre de laideur... Rien d'étonnant que toutes sortes de drogues, depuis l'alcool ou la marijuana jusqu'au culte de la Vénus charnelle, occupent une place croissante dans le processus de compensation»¹.

C'est en étudiant le phénomène de *l'intuition créatrice dans l'art et la poésie* que Jacques Maritain a pour la première fois mis en pleine lumière l'existence en l'homme d'un *inconscient* ou *supraconscient spirituel* qui préside à toutes les découvertes du génie dans l'art ou les sciences. Il revient sans nul doute aux psychologues modernes d'avoir exploité la notion de l'inconscient, mais en l'identifiant en général, et c'est une grande pitié, avec le seul *infraconscient psychosomatique*, alors qu'il y a aussi, et plus important, certes, quoique sans intérêt direct pour nos psychiatres d'aujourd'hui, un *supraconscient de l'esprit*. Les anciens ne niaient pas du tout ce supraconscient qui fonctionne sans que nous en ayons connaissance, et c'est à travers lui que nous parvenons les «inspirations» dont parlait Aristote. Cette notion précieuse et féconde d'un supraconscient, élaborée sur le plan de la philosophie et de la culture, pourra, transportée en théologie, éclairer de nombreux problèmes, qu'il s'agisse des inspirations qui nous viennent des anges, ou qu'il s'agisse, comme Jacques Maritain l'a montré dans son beau livre *De la grâce et de l'humanité de Jésus*², de mieux entendre la grande, mystérieuse et sublime psychologie de notre Sauveur.

3. *Les rapports du spirituel et du temporel*

Après le thème de la Beauté, pourrions-nous jeter un regard sur le thème si complexe et toujours urgent, préoccupant, des *rapports du spirituel et du temporel*?

Et d'abord sur *le drame de l'Histoire*. Qui fait l'histoire? Est-elle de Dieu ou est-elle de l'homme?

¹ *L'intuition créatrice*, p. 178.

² Paris 1967.

« Dans la ligne du mal, c'est la créature qui est cause première. *Sine me nihil potestis facere*, cette parole est vraie dans les deux sens : sans Dieu nous ne pouvons rien faire, nous pouvons sans lui « faire le rien ». La première initiative vient donc toujours de Dieu dans le cas du bien, alors l'initiative de la liberté créée relève elle-même de l'initiative divine. Mais à cause du pouvoir de *refus* qui fait naturellement partie de toute liberté créée, la première initiative vient toujours de la créature dans le cas du mal, Dieu pouvant mais ne voulant pas empêcher la créature d'opposer son refus, quand elle le veut. Car les mains de Dieu sont liées par les inscrutables desseins de son amour, comme celles du Fils de l'homme sur la croix.

« Ainsi pouvons-nous prendre quelque idée du drame de l'histoire, ou plutôt des régions sacrées de l'histoire. Quoi qu'il en soit de tout le matériel visible qui la conditionne dans le monde de la nature, l'histoire est faite avant tout du croisement et de l'emmêlement, de la poursuite et du conflit de la liberté créée et de la liberté incréée ; elle est comme inventée à chaque instant du temps par les initiatives accordées ou désaccordées de ces deux libertés, l'une dans le temps, l'autre hors du temps, et qui du haut de l'éternité à laquelle tous les moments du temps sont indivisément présents, connaît toute la succession d'un seul regard. Et la gloire de la liberté divine est de faire un ouvrage d'autant plus beau qu'elle laisse l'autre liberté le défaire davantage, parce que, de l'abondance des destructions, elle seule peut tirer une surabondance d'être. Mais nous autres qui sommes logés dans la tapisserie, ne voyons que l'obscur enchevêtrement des fils qui se nouent sur notre cœur »¹.

Entre la notion du *progrès nécessaire*, rectiligne et indéfini dont le XVIII^e siècle a rêvé, suivant laquelle les choses à venir étaient supposées être toujours et de droit meilleures que les choses passées ; et d'autre part cette *négarion de tout progrès* et cette méconnaissance de l'élan d'origine divine à l'œuvre parmi nous, qui prévalent chez ceux qui désespèrent de l'homme et de la liberté, devons-nous choisir ? La parabole du blé et de l'ivraie nous instruit d'une autre manière. C'est la notion d'un double progrès contrastant du bien et du mal, qu'elle nous enseigne, *avec, en certaines périodes, une prévalence soit du bien soit du mal*.

« Je pense, écrit Jacques Maritain, que deux mouvements immanents se croisent à chaque point de l'histoire du monde et affectent chacun de ses complexes momentanés : l'un de ces mouvements tire vers le haut tout ce

¹ *Du régime temporel et de la liberté*, 1933, p. 32.

qui dans le monde participe à la vie divine de l'Eglise, laquelle est dans le monde et n'est pas du monde, et suit l'attraction du Christ, chef du genre humain. L'autre mouvement tire vers le bas tout ce qui dans le monde appartient au Prince du monde, chef de tous les méchants. C'est en subissant ces deux mouvements internes que l'histoire avance dans le temps. Ainsi les choses humaines sont soumises à une distension de plus en plus forte, jusqu'à ce qu'à la fin l'étoffe arrive à craquer. Ainsi l'ivraie grandit avec le froment: le capital de péché grandit tout le long de l'histoire et le capital de grâces grandit aussi et surabonde. A mesure que l'histoire se rapproche de l'Antéchrist et subit dans toute sa structure visible des transformations qui préparent l'avènement de celui-ci, à mesure elle se rapproche de Celui que l'Antéchrist précède, et qui cache sous cette même chaîne d'événements du monde l'œuvre sainte qu'il poursuit parmi les siens»¹. Ainsi: «Un mouvement vers le bas fait que les pertes s'accroissent, en même temps qu'un mouvement vers le haut fait que la sève du monde produit des fruits meilleurs. Dans les plus heureuses périodes de l'histoire, le mal est à l'œuvre obscurément dans la floraison de nos précaires jardins. Dans les plus sombres âges, le bien est en train de préparer invisiblement des conquêtes qu'on ne saurait prévoir. Et le bien est plus fort que le mal. A la fin la parole de l'Ecriture s'accomplira: dites au juste que tout est bien. Dans les écrits de l'ancienne apocalyptique juive, il était dit que l'âge des souffrances du Messie serait l'âge de ses plus grands triomphes»².

«Le travail du chrétien est de maintenir et d'augmenter dans le monde la tension interne et le mouvement de lente et douloureuse délivrance dus aux invisibles puissances de vérité et de justice, de bonté, d'amour, en activité dans la masse qui leur va contre; et ce travail-là ne peut pas être vain, il donne sûrement son fruit. Malheur au monde si les chrétiens s'en détournent, s'ils manquent à faire *leur métier*, qui est d'élever ici-bas la charge et la tension du spirituel. Nous n'avons aucune illusion sur la misère de la nature humaine et la malice du monde. Mais nous n'avons aucune illusion non plus sur l'aveuglement et la malfaisance des pseudo-réalistes qui cultivent et exaltent le mal pour lutter contre le mal, et qui tiennent l'Evangile pour un mythe décoratif qu'on ne saurait prendre au sérieux sans détraquer la machine du monde»³. C'est tout autre chose de savoir que les choses du temps sont soumises à la corruption, et qu'une loi natu-

¹ *Le Docteur angélique*, 1930, p. 81.

² *Le philosophe dans la cité*, 1960, p. 175.

³ *Questions de conscience*, 1938, p. 210.

relle et surnaturelle rend féconds sur un plan supérieur les échecs dans le temps, et d'abandonner le temps et le monde au diable. Le chrétien sait que, constamment contrarié et constamment masqué, le travail de l'esprit gagne malgré tout dans le temps, et qu'ainsi de chute en chute mais de gain obscur en gain obscur, le temps marche vers la résurrection, l'histoire du monde vers la Jérusalem éternelle»¹. «S'absenter de l'histoire, c'est chercher la mort. L'éternité ne quitte pas le temps, elle le possède d'en haut. Il faut agir sur l'histoire autant qu'on peut, Dieu premier servi; mais se résigner à ce qu'elle se fasse souvent contre nous (elle ne se fera pas contre notre Dieu). Aussi bien, le principal, au point de vue de l'existence dans l'histoire, n'est-il pas de réussir (ce qui ne dure jamais), mais d'avoir été là (ce qui est ineffaçable)»².

Et voici des lignes écrites en 1933: «L'Eglise ne mène plus les empires à Canossa. Elle concentre sa puissance immense dans une lutte dure et obscure, dans un humble travail de protection des âmes. Pour les empêcher de leur nuire trop gravement, il lui faut traiter avec des pouvoirs aux mains douteuses, ou aux mains souillées, et qui frémissent contre l'esprit de Jésus. Aveugle qui l'outrage à ce sujet, dans l'ignorance des temps et des moments. Ce n'est pas dans l'instant que le Christ est cloué sur le bois qu'on lui demande de changer l'eau en vin et de multiplier les pains. Quelque chose alors s'accomplit de plus grand que les miracles. Et la résurrection viendra, mais après trois jours»³.

«Les mondes qui se sont levés dans l'héroïsme se couchent dans la fatigue pour que viennent à leur tour des héroïsmes et des souffrances nouvelles, qui feront lever d'autres mondes. L'histoire humaine grandit ainsi, car ce n'est pas là un processus de répétition, mais d'expansion et de progrès, elle grandit comme une sphère en expansion, se rapprochant à la fois de sa double consommation – dans l'absolu d'en-bas où l'homme est dieu sans Dieu, et dans l'absolu d'en haut, où il est Dieu en Dieu»⁴.

Dès 1938, Jacques Maritain attirait l'attention sur un phénomène historique contemporain représentant une sorte de *renversement évangélique des valeurs*. «Le thème pratique, disait-il, qui a longtemps semblé, en chrétienté, le plus important à bien des hommes de bonne volonté, c'est que *les choses humaines doivent protéger les choses divines*. Et l'homme est ainsi fait qu'en

¹ *Ibid.*, p. 183.

² *Du régime temporel*, 1933, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 170.

⁴ *Humanisme intégral*, 1935, p. 310.

un sens cela est très vrai; l'importance des moyens humains, même à l'égard de la propagation de l'Evangile et de l'expansion du royaume de Dieu, ne doit pas être oubliée. Que les choses humaines doivent protéger les choses divines, cela est vrai, donc; mais est-ce *le plus important*? Un autre thème pratique *plus important*, et que les âmes chrétiennes semblent de mieux en mieux comprendre aujourd'hui, c'est qu'*il appartient aux choses divines de protéger les choses humaines*, de les protéger, de les vivifier. Qu'on laisse Dieu faire! Qu'on lui fasse confiance! Plutôt que de dresser des murailles et de se retrancher derrière des ouvrages fortifiés, que les chrétiens se répandent dans les campagnes humaines, qu'ils entrent au plus profond du monde, comptant sur la force de Dieu qui est la force de l'amour et de la vérité. C'est lui qui sauvera la civilisation, ce sont les choses divines qui sauveront les choses humaines, dans l'instant que les moyens de défense humaine de la civilisation deviennent de plus en plus inadéquates à l'égard des choses divines, car ce n'est pas avec des gaz asphyxiants ni des bombes incendiaires ni des coups de Bourse ni des batailles de mensonges que les choses divines peuvent être protégées»¹.

Le 4 octobre 1965, le souverain pontife Paul VI, invité à prendre la parole à New York aux Nations Unies, à l'occasion du vingtième anniversaire de cette institution mondiale pour la paix et la collaboration entre les peuples de toute la terre, leur annonçait au Nom d'un plus grand que lui, dont il est le porte-parole, les principes d'une sagesse supérieure seule capable de soutenir et d'aminier l'édifice de la civilisation moderne: se reconnaître les uns *et* les autres, travailler les uns *avec* les autres; jamais plus les uns *contre* les autres; et, c'est le sommet, les uns *pour* les autres. Dans son dernier livre posthume, parlant du *rôle du spirituel à l'égard du progrès et de la paix*, Jacques Maritain écrivait: «Si l'on cherche un parfait modèle de la façon dont le spirituel peut venir, dans un grand mouvement d'amour désintéressé, offrir aux hommes qui ont charge des choses du monde l'aide et l'ardente coopération qu'il peut leur donner sans sortir pour cela, fût-ce de l'épaisseur d'un cheveu, de son domaine propre, on peut penser au discours prononcé à New York par le pape Paul VI devant l'Organisation des Nations Unies»².

Voltaire et son ami Frédéric II pensaient qu'il suffirait d'arracher au Pape ses beaux Etats de l'Eglise pour ruiner le prestige moral de la Papauté. Mais où réside aujourd'hui la plus haute autorité morale du monde?

¹ *Questions de conscience*, p. 269.

² *Approches sans entraves*, p. 240.

4. La descente de l'Évangile

Le troisième thème à considérer pourrait s'intituler *La descente de l'Évangile*.

Considérons-la d'abord dans l'enfant au moment où il va faire son premier acte libre. C'est en marge d'un article de saint Thomas d'une portée immense, mais au titre étrange: «Le péché véniel peut-il coexister avec le seul péché originel?», I-II, qu. 89, a.6, que Jacques Maritain va nous donner réponse:

«Je considère, dit-il, tout acte libre *premier*: un acte dont la profondeur – je ne le sais peut-être pas moi-même, il se peut que je n'en sois averti que par un petit choc, une ride à la surface des eaux – descend jusqu'aux sources de ma vie morale et où le soi se prend lui-même en main pour se projeter en une gerbe d'actes ultérieurs dont la suite pourra être indéfinie. Un tel acte peut avoir été précédé de beaucoup d'autres, il est, moralement, un commencement absolu...

«Pour simplifier les choses, je considère le premier acte de liberté de l'enfant quand pour la première fois il *délibère de lui-même*. Il délibère! Il ne procède à aucune délibération discursive, il se prend en main, il libère ou délivre son lui-même du fond du déterminisme sous lequel il a vécu jusque-là, il émerge à la vie morale en décidant librement du sens de sa vie. A la racine d'un tel acte, il y a une réflexion sur soi, qui se produit dans l'intelligence et répond à la question: *pourquoi vis-tu?* – mais sans que cette réflexion soit explicitement signifiée à l'esprit. Elle est enveloppée au contraire dans un choix dont l'objet immédiat peut être un brin de paille, un rien, mais où est engagée une vitalité spirituelle, une gravité décisive, un don de l'être dont l'âge adulte ne retrouvera la plénitude qu'à de rares et miraculeuses occasions. *Puerile decus*, gloire et honneur de l'enfance! On leur dit de ne pas jouer avec le feu, ils jouent avec Dieu.

«Cet enfant s'abstient de faire un mensonge, en quelque occasion futile en elle-même. Il s'en abstient ce jour-là, non parce qu'il risque d'être puni si le mensonge est découvert, ou parce que ça lui a été défendu et qu'il a peur des grands, ou parce qu'il ne veut pas risquer de faire de la peine à sa mère. Il s'en abstient parce que c'est mal. Ce ne serait pas bien de faire ça. Et sans doute quantité de petites choses déjà ont été étiquetées pour lui *bien* ou *mal* par ses parents et ses maîtres, et il a été dressé par l'habitude sociale à faire les unes et à ne pas faire les autres. Mais cette fois il ne s'agit plus d'une sorte de réflexe conditionnel. Quand il pense: ce ne serait pas *bien* de faire ça, c'est le bien moral avec tout le mystère de ses exigences

et en face duquel il est lui-même et tout seul, qui se découvre à lui confusément, dans un éclair d'intelligence. Et c'est la première fois qu'il règle lui-même son comportement pratique, en être humain, d'après cette mesure: le bien moral, consciemment perçu dans une idée dont le contenu représentatif est sans doute pauvre et confus, à la mesure de l'intelligence enfantine, mais dont l'intensité intuitive, la valeur intentionnelle peuvent être singulièrement puissantes... De cet événement il ne gardera aucun souvenir, pas plus que du jour où, du milieu des images, la vie de la raison et des idées universelles s'est éveillée en lui...

«Le premier acte de volonté délibérée, le premier acte de la vie morale proprement dite, baigne dans le mystère de la grâce et du premier péché. Sous quelques cieux qu'il soit né, de quelque tradition qu'il ait reçu l'héritage, qu'il connaisse ou non le Christ, un enfant d'homme n'inaugure droitement sa vie morale que dans la grâce de Jésus-Christ. Et sans cette grâce – si elle est refusée – son premier acte de liberté ne peut être, comme l'enseigne saint Thomas, qu'un péché qui l'écarte de sa Fin dernière»¹.

Qu'est-ce que l'*oraison* quand elle devient contemplation? Qu'est-ce que la grande contemplation des saints? Elle est «chose ailée et surnaturelle, libre de la liberté de l'Esprit de Dieu, plus brûlante que le soleil d'Afrique et plus fraîche que l'eau du torrent, plus légère qu'un duvet d'oiseau, insaisissable, échappant à toute mesure humaine et déconcertant toute notion humaine, heureuse de déposer les puissants et d'exalter les petits, capable de tous les déguisements, de toutes les audaces et de toutes les timidités, chaste, hardie, lumineuse et nocturne, plus douce que le miel et plus aride que le roc, crucifiante et béatifiante (crucifiante surtout), et parfois d'autant plus haute qu'elle est inapparente.

«Et pour les âmes dont le style de vie est actif auront-elles la grâce de la contemplation; oui mais d'une contemplation *masquée*, inapparente; peut-être seront-elles capables seulement de réciter des rosaires, et l'oraison mentale ne leur procurera que le mal de tête ou le sommeil. La mystérieuse contemplation ne sera pas dans leur prière consciente, mais peut-être dans le regard dont elles regarderont un pauvre, ou regarderont la souffrance»².

¹ *Raisons et raison*, 1947, p. 130.

² *Le paysan de la Garonne*, pp. 332-336.

Et comment le chrétien doit-il regarder le péché?

«C'est un grand mystère que le péché, et il convient à ceux qui prient d'approcher un peu de ce mystère.

«Dans le péché lui-même de la créature subsiste un mystère qui nous est sacré; cette blessure au moins lui appartient, c'est un misérable bien pour qui elle engage sa vie éternelle, et dans les plis duquel sont cachés la justice et la compassion de Dieu. Pour guérir cette blessure le Christ a voulu mourir. Pour voir aussi loin que lui dans l'âme pécheresse, il faudrait l'aimer avec autant de tendresse et de pureté.

«Quand on rencontre un pécheur on doit être saisi d'un grand respect, comme devant un condamné à mort – qui peut revivre et avoir au paradis, auprès de Jésus, une meilleure place que nous» ¹.

Comment comprendre saint Jean de la Croix?

«Il ne demande pas qu'on supprime l'activité des sens – pas plus que l'Evangile, quand il parle de ceux qui se font eunuques pour le royaume des cieux, ne prescrit la mutilation. Il aimait la beauté des campagnes qui l'aidait à prier, il avait la sensibilité la plus délicate, il a été un des plus grands poètes de l'Espagne et du monde; il s'est plaint parfois; il avait une profonde tendresse pour son frère François le pauvre maçon, et une grande dilection pour ses fils et ses filles spirituelles. Mais il veut que dans l'usage des notions comme des attraites sensibles, la désappropriation soit absolue. User comme n'en usant pas. Plus tard, sur la montagne, tout sera transfiguré. En attendant il faut commencer par tout perdre, c'est la loi du sentier. Dans l'ordre de la réalisation matérielle ou physique, renoncer à tout n'est pas possible, et renoncer par la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, à tels biens déterminés de la nature, est le privilège de quelques-uns; mais dans l'ordre de la réalisation spirituelle, renoncer à tout est demandé à tous ceux qui veulent être parfaits. Il n'est pas deux issues au débat lamentable d'un esprit enraciné dans les sens, et qui leur communique son infini désir. Donnez tout, pauvres hommes, combien il est plus facile de tout donner que de donner à moitié! Tout ce que nous gardons est un cancer dans nos entrailles» ².

«Déjà par ici il n'y a plus de chemin. Parce que pour le juste il n'y a pas de loi (saint Jean de la Croix). C'est la doctrine même de saint Paul. Il n'y a plus de loi pour le juste, parce qu'il est devenu la loi elle-même, et

¹ *Ibid.*, p. 351.

² *Les degrés du savoir*, 1932, p. 716.

plus que la loi, le roi. Il est comme les grands criminels, il n'a plus rien à perdre; il a perdu son âme elle-même, cachée dans la lumière de la Trinité. L'amour l'a détruit et fait renaître; enseveli et ressuscité avec le grand Phénix aux cinq plaies. Agi par l'Esprit de Dieu et devenu fils de Dieu, «il va où l'impétuosité de l'Esprit l'emporte, et ne se retourne pas quand il marche» (Ez. 1, 12). Il annonce la paix sur les montagnes, il est déconcertant et insaisissable, clair nuage qu'un souffle conduit; il juge tout, et les hommes le traitent comme une épluchure mais ne peuvent pas le juger... Dieu et le saint ont échangé leurs cœurs»¹.

5. *Le mystère de la souffrance*

Le dernier thème qu'il faudrait aborder est celui de la souffrance, de la souffrance humaine et de la souffrance d'un Dieu qui nous a aimés jusqu'à prendre sur lui-même notre souffrance.

Mais Dieu lui-même souffre-t-il de nos misères? Que répondre? La souffrance était exclue du Paradis terrestre. Elle est un désordre déclenché par la première catastrophe. Elle est désormais devenue pour l'homme «un inadmissible à accepter». C'est le christianisme qui a révélé au monde l'étrange dignité de la souffrance lorsqu'elle est librement acceptée. Jésus a voulu illuminer la souffrance, non l'éliminer, d'où l'extraordinaire grandeur qui paraît en lui dans la scène de l'*Ecce homo* (Jean, 19, 5). A l'état suprême, cette incomparable noblesse de l'acceptation de l'inadmissible doit se trouver dans le cœur même de Dieu. Dieu est blessé par notre péché. Il est blessé lui-même, non pas certes *en lui-même*, mais dans les grâces de salut qu'il nous envoie et que nous brisons par nos refus. Voilà donc en Dieu l'inadmissible accepté par la magnanimité divine respectant la liberté de nos refus: voilà en lui la Source infinie de cette noblesse qui paraît dans le Christ et dans les chrétiens chaque fois que l'inadmissible de la souffrance et de la mort est accepté par eux dans l'amour; voilà ce qu'est en Dieu, mais à l'état d'une perfection pour laquelle nous n'avons pas de vrai nom, et qui reste innommée, la Miséricorde. Il s'agit dans ce débat, écrit Jacques Maritain, de l'essence même du christianisme. L'idée hégélienne absurde d'un Dieu indifférent à notre misère est «au fond du plus obscur de l'immense trouble dont souffre le monde d'aujourd'hui. Je pense qu'une psychanalyse métaphysique du monde moderne décèlerait là le mal qui ronge l'inconscient de celui-ci. Si les gens savaient que Dieu «souffre» avec nous et beaucoup

¹ *Ibid.*, p. 723.

plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient délivrées»¹.

Bienheureux les persécutés. – C'est le titre de quelques pages brûlantes, écrites par Jacques Maritain, au Palazzo Taverna, où se trouvait alors l'Ambassade de France, et parues en 1945 dans la revue *Ecclesia* dirigée par Mgr Montini. Nous savons que personne ne sera sauvé qu'il n'ait été touché secrètement, mystérieusement, par un rayon tombé de la Croix rédemptrice du Christ. «Bienheureux sont les saints, ils sont persécutés à cause de la justice qui nous rend fils adoptifs de Dieu, ils ont ce qu'ils ont voulu. Mais les tout à fait abandonnés? Je parle de tant de pauvres êtres qui n'avaient rien fait que leur humble besogne ordinaire et sur lesquels, en un instant, la mort s'est jetée comme une bête. Immolés par les caprices de la guerre et de la férocité – persécutés non pas pour la justice à laquelle ils ne songeaient même pas, mais pour l'acte innocent de leur simple existence en un point malchanceux de l'espace et du temps. Et que sont leur supplice et leur mort, sinon l'image et le brusque abrégé où nous pouvons lire les souffrances de millions de pauvres vendus à l'encan par les trafiquants de chair humaine, femmes et enfants livrés au sweating-system, prolétaires de l'âge industriel, tous ceux que la misère a destitués de la condition d'homme, tous les maudits de la communauté d'ici-bas.

«Souvenons-nous de la population massacrée de Lidice, des femmes et des enfants mitraillés et brûlés vifs à Oradour... de ces Juifs recrues de fatigue qui, après des semaines de marche sanglante, arrivés à Buchenwald, allaient se coucher eux-mêmes sur les marches du four crématoire, et des malheureux qu'on a fait périr de faim dans des trains plombés. Où était la consolation de ces innocents persécutés? Ils n'ont pas donné leur vie, on leur a pris leur vie, dans les ténèbres de l'horreur. Ils ont souffert sans l'avoir voulu, ils n'ont pas su pourquoi ils mouraient. Ceux qui savent pourquoi ils meurent sont de grands privilégiés.»

Et voici la réponse: «Tout semble se passer comme si l'agonie de Jésus était quelque chose de si divinement immense qu'il faille, pour qu'une image en passe parmi ses membres, et pour que les hommes participent complètement à ce grand trésor d'amour et de sang, qu'elle se partage en eux selon ses aspects contrastants. Les saints y entrent volontairement,

¹ *Approches sans entraves*, p. 315.

en s'offrant avec lui, en connaissant les secrets de la vie divine, en vivant dans leur âme leur union avec lui, en mettant en acte dans l'intime de leur être les dons qu'ils ont reçus. Dans les tortures du corps ou de l'esprit, dans les abîmes de la déréliction, ils sont encore des privilégiés. La béatitude des persécutés illumine leur existence terrestre. Plus ils sont abandonnés, plus ils peuvent dire avec Jean de la Croix: «Miens sont les cieux et mienne est la terre...»

«Mais les tout à fait abandonnés, les victimes de la nuit, ceux qui meurent comme des réprouvés de l'existence terrestre, ceux qui sont jetés dans l'agonie du Christ sans le savoir et involontairement, c'est une autre face de cette agonie qu'ils manifestent, et il faut bien sans doute que tout soit manifesté. Jésus a donné sa vie parce qu'il l'a voulu. Mais il a été, aussi, fait péché à cause de nous, il a été fait malédiction pour nous, car il est écrit: Maudit quiconque est pendu au bois; il a été abandonné de Dieu sur la croix de misère, sans protection contre la souffrance, sans recours contre ses persécuteurs.

Comme un legs fait à ses saints il a dit: *In manus tuas commendo spiritum meum*. Comme un legs fait à son autre troupeau, il a dit: *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* Le grand troupeau des vrais misérables, des morts sans consolation, comment n'aurait-il pas soin de ceux qui portent cette marque-là de son agonie? Comment leur délaissement même ne serait-il pas la signature de leur appartenance au Sauveur crucifié, et un titre suprême à sa miséricorde? Au détour de la mort, dans l'instant qu'ils passent de l'autre côté du voile, et que l'âme va quitter une chair dont le monde n'a pas voulu, n'a-t-il pas le temps de leur dire encore: Tu seras avec moi en Paradis? Il n'y a pas de signes pour eux, l'espérance pour eux est aussi dénuée qu'eux-mêmes; pour eux, jusqu'à l'extrême limite, rien, même du côté de Dieu, n'a lui aux yeux des hommes. C'est dans le monde invisible au-delà de tout le terrestre que le Royaume de Dieu est donné à ces persécutés, et que tout devient leur»¹.

Un dernier mot:

En 1964, à Princeton, au cours d'une longue maladie où il lui vint à l'esprit de laisser quelques Notes posthumes, Jacques Maritain s'interrogeait sur lui-même:

¹ *Raison et raisons*, 1948, pp. 339-350.

«Qui suis-je donc moi-même? Un professeur? Je ne crois pas; c'est par nécessité que j'ai enseigné – Un écrivain? Peut-être. – Un philosophe? Je l'espère. – Mais aussi une espèce de romantique de la justice trop prompt à s'imaginer, à chaque combat livré, qu'elle et la vérité auront leur jour parmi les hommes. – Et aussi peut-être une espèce de sourcier collant son oreille sur la terre pour entendre le bruit des sources cachées et des germes invisibles. – Et aussi peut-être, comme tout chrétien, en dépit et au milieu des misères et des défaillances, de toutes les grâces trahies dont je prends conscience au soir de ma vie, un mendiant du ciel déguisé en homme du siècle, une espèce d'agent secret du Roi des Rois dans les territoires du Prince de ce monde, prenant ses risques, à l'instar du chat de Kipling qui s'en allait tout seul»¹.

¹ *Carnet de notes*, 1965, p. 10.

Lassalle et le socialiste allemand

Nouveau Siegfried qui commença sa carrière en défendant devant les tribunaux, pendant huit ans, les droits d'une comtesse et la termina, à 39 ans, mortellement blessé dans un duel dont une nouvelle Brunehilde était l'enjeu, Ferdinand Lassalle ¹ créa le premier parti ouvrier allemand (Allgemeiner Deutscher Arbeiter-Verein) tout en cherchant à réaliser l'unité de l'Allemagne sans être encore fixé, selon Bismarck, sur la question de savoir « si l'Empire allemand devait s'établir avec une dynastie Hohenzollern ou une dynastie Lassalle... » ². Son œuvre littéraire comporte des traités philosophiques et juridiques, une pièce de théâtre en vers, des pamphlets politiques et économiques, des discours et une correspondance volumineuse dont certaines lettres ne comptent pas moins de 35 pages.

La mort tragique de ce fils d'une famille juive de Breslau récemment émancipée parvint à susciter des éloges funèbres remarquablement cordiaux de la part d'hommes aussi différents que Bismarck, Mgr v. Ketteler, archevêque de Mayence, et Marx, tandis que des milliers d'ouvriers acclamaient la dépouille mortelle du héros à Mayence puis à Cologne d'où les autorités la firent transporter sans bruit jusqu'à Breslau pour éviter de nouvelles manifestations. La postérité ratifia partiellement ce verdict des contemporains en ce sens que Lassalle peut être considéré comme le précurseur du mouvement ouvrier allemand et le brillant protagoniste d'un socialisme d'Etat indissociable de la tradition politique prussienne. Sur le plan de la pensée, l'apport de Lassalle n'est pas vraiment original, disciple de Fichte et de Hegel, il emprunta l'essentiel de ses idées économiques et sociales à ses contemporains, notamment Stein, Rodbertus et Marx qu'il sut vulgariser avec brio en y ajoutant un style et parfois aussi une terminologie propres qui peuvent faire illusion (loi d'airain par exemple).

L'homme d'action est plus exceptionnel chez lui que le penseur et l'intrépidité de son caractère, servi par des qualités intellectuelles particulièrement riches, suggère un rapprochement avec Bismarck. Le chancelier et

¹ Le père de Lassalle, Chaijimm Wolfsohn, prit en 1812, date de l'émancipation des juifs en Prusse, le nom de Heyman Lasal que son fils francisa en 1845 (la révolution française exaltait l'étudiant républicain alors âgé de vingt ans), voir la chronique de la vie de Lassalle qui complète la réédition récente (1970) des écrits et discours des trois dernières années: Ferdinand Lassalle *Reden und Schriften*, DTV Dokumente, pp. 429 et s. (F. Jenaczek).

² Bismarck s'exprima ainsi devant le Reichstag, cité in J. Bourdeau *Le socialisme allemand* 1892, p. 255.

le tribun se rencontrèrent¹, correspondirent et manifestèrent l'un vis-à-vis de l'autre des sympathies auxquelles se mêlaient des considérations intéressées et des calculs précis. Toutefois, moins fortuné que Disraéli, lui aussi juif émancipé, dont le génie politique renouvela le parti conservateur anglais, Lassalle ne put que rêver au pouvoir².

Son œuvre la plus typique reste d'avoir cristallisé à un moment décisif les aspirations du mouvement ouvrier allemand naissant et de l'avoir fait dans une perspective nationale, voire prussienne, plutôt qu'internationale à la manière de Marx³. Il savait capter l'esprit de ses lecteurs et auditeurs par des schémas explicatifs débouchant sur des solutions simples et concrètes: suffrage universel, associations de productions financées par l'Etat, ceci dans le cadre grandiose d'une histoire universelle aux teintes germaniques. Clair et savant, Lassalle avait le goût de l'action: «Agir! Agir! voilà pourquoi nous sommes là» disait Fichte que Lassalle tenait pour «un des plus puissants penseurs de toutes les nations»⁴. Lui aussi se proposait d'être comme son maître le savant qui doit amener les hommes «à la conscience de leurs vrais besoins, et leur faire connaître les moyens de les satisfaire»⁵. A son tour, il se considérait comme «pédagogue de l'humanité» en s'adressant à la classe ouvrière qu'il estimait porteuse, depuis 1848, des destinées historiques de l'humanité: «Vous vous trouvez, déclara-t-il aux ouvriers en 1862, dans une heureuse situation: ce qui constitue en effet pour vous votre intérêt personnel se confond avec la vie toute palpitante de l'histoire, avec le principe vital qui entraîne le développement moral. Vous pouvez donc favoriser avec une passion toute personnelle le développement historique»⁶. Lui-même s'adjugea, en 1863, une véritable dictature dans son parti (ADAV) conformément à une conception toute césarienne de la démocratie. Ses adversaires étaient les libéraux, plus encore que les féodaux et il n'hésita pas à utiliser contre les premiers toutes les armes, y compris celle du nationalisme: «Il est impossible, écrit-il dans son dernier ouvrage (1863), que ce soit *jamais* la bourgeoisie qui fraye une voie à une *existence nationale*. Car précisément cette bourgeoisie c'est l'individualisme même... elle représente la *tendance particulariste* qui a ruiné notre existence comme nation... il nous est impossible de reconquérir sous le règne de la bourgeoisie notre renaissance nationale comme alle-

¹ Cinq fois de mai 1863 à mai 1864.

² Le jugement de G. M. Trevelyan sur Disraéli pourrait aussi convenir à Lassalle: «mélange d'extravagance et de pénétration, de sentimentalité et de réalisme» cf. in G. M. Trevelyan *British History in the Nineteenth Century and After 1782-1919* (1937) Pelican Books p. 335.

³ Il demanda à ce dernier, au cours d'une visite à Londres en 1862, de prendre avec lui la tête du mouvement allemand. Voir la lettre de Marx à J. B. Schweitzer, 13 octobre 1868 in Marx-Engels *Correspondance*, Moscou 1971, p. 215.

⁴ F. LASSALLE *Discours et pamphlets*, trad. 1903, p. 183.

⁵ J. G. FITCHE *Conférences sur la destination du savant* (1794), trad. Vrin 1969, p. 74.

⁶ F. LASSALLE, Programme ouvrier, conférence prononcée le 12 avril 1862 devant des ouvriers de Berlin in *Discours et pamphlets* (1903), p. 186.

mands»¹. Il ménagea, en revanche, la dynastie régnante et eut des égards pour les croyants et la hiérarchie ecclésiastique², du moins dans la mesure où ces derniers pouvaient selon lui contribuer à l'instauration progressive d'un Etat allemand unifié. Puis viendrait une société où «l'idée de la classe ouvrière» régnerait souverainement grâce notamment aux associations de production et au développement de l'éducation qu'il considérait comme «le but de l'Etat» et la condition de la liberté.

Successivement on retracera la vie de l'homme et sa place dans l'histoire du socialisme allemand.

Un condottiere socialiste

E. Bernstein fait remarquer que lorsque les ouvriers du comité de Leipzig firent appel à Lassalle en 1862, soit deux ans avant sa mort, ce dernier vit dans le mouvement ouvrier qui s'ébauchait «une masse qu'il pouvait modeler sans difficulté» et le même auteur poursuit : «Lui donner le premier une forme, en faire une armée au sens où il l'entendait, était une entreprise qui non seulement cadrait avec ses projets ambitieux, mais qui répondait entièrement aussi à ses inclinations naturelles»³.

Il avait fait ses premières armes dans la lutte révolutionnaire au cours des années 1848-49 et c'était de cette époque que datait son amitié avec Marx, mais dans l'intervalle des treize années qui avait suivi l'échec de la révolution allemande aucune activité militante n'avait été possible. La carrière d'orateur populaire et d'organisateur du mouvement ouvrier couvrit donc à peine plus de trois années dans la vie de Lassalle⁴. Ce temps très bref contraste avec les huit années de la 1^{re} Internationale (1864-72), au cours desquelles Marx et Engels purent exercer une influence en profondeur sur de nombreux militants ouvriers sans avoir à redouter la rivalité de personnalités telles qu'Owen (1771-1857), Lassalle (1825-1864) ou Proudhon (1808-1865). En dépit de la brièveté de sa vie militante, Lassalle parvint cependant à laisser sa marque sur le mouvement ouvrier allemand parce qu'il sut traduire en langage simple quelques-unes des tendances les plus typiques de la tradition socialiste allemande et les incarner dans un parti solidement organisé.

¹ F. LASSALLE *Capital et travail* ou *M. Bastiat-Schulze de Delitzsch* trad. B. Malon 1880, p. 302.

² Dans son dernier grand discours public à Ronsdorf, le 22 mai 1864, Lassalle fit l'éloge de l'archevêque de Mayence et cita son ouvrage sur *la question ouvrière et le christianisme* (avril 1864), cf. *Discours et pamphlets*, pp. 312 et s.

³ E. BERNSTEIN *Ferdinand Lassalle le réformateur social* (1890) traduction française 1913, p. 18.

⁴ De février à août 1848, Lassalle purgea une peine de prison pour complicité de vol (documents recherchés pour défendre la comtesse Hartzfeldt dont il était l'avocat depuis 1846). En juillet 1849, il était condamné à 6 mois de prison pour excitation à la résistance ouverte contre les autorités. Marx et Engels préférèrent s'exiler. En 1863, Lassalle fut à nouveau l'objet de poursuites judiciaires.

Né en 1825 à Breslau dans une famille israélite aisée, treize ans après l'émancipation des juifs en Prusse, Ferdinand Lassalle fit des études brillantes dans plusieurs établissements, dont un collège catholique (1841-43), après une brève tentative d'études commerciales à Leipzig (1841). Il confia plus tard à Marx (1860) qu'il était révolutionnaire depuis l'âge de 15 ans (1840) et socialiste dès 18 ans, âge auquel il s'inscrivit à l'université de Breslau et participa à des discussions sur L. Feuerbach (*Essence du christianisme*, 1841) et les socialistes français (Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc)¹.

En 1844, il alla poursuivre ses études à l'université de Berlin et prépara une thèse sur Héraclite (1200 pages). Sa vie y fut studieuse avec des loisirs mondains et gardera d'ailleurs ce caractère jusqu'à la fin à l'exception des trois ou quatre années d'activité militante (48-49 et 62-64). Il lit notamment l'ouvrage de Lorenz von Stein sur le socialisme et le communisme en France auquel il devra beaucoup² et les *Annales Franco-Allemandes* éditées par Ruge et Marx en 1844. Au cours d'un voyage à Paris (déc. 45, janv. 46), il rencontra Heine qui fut vivement impressionné par ce jeune homme énergique et érudit représentant d'une nouvelle génération réaliste, avide d'honneurs et de jouissances, par contraste avec les romantiques de l'âge précédent et il le rangea parmi «les rudes gladiateurs qui vont si orgueilleusement au-devant d'un combat mortel»³. Ce jugement fut confirmé la même année par le début d'une aventure assez extraordinaire. La comtesse Hartzfeldt, qui appartenait à la plus haute aristocratie, réclamait en vain justice contre son mari; Lassalle, alors âgé de 21 ans, lui proposa d'être son avocat et pendant huit ans (1846-54), il la défendit devant les tribunaux et finit par triompher: «Républicain ardent, écrivait-il plus tard à une de ses amies à propos de cette affaire, je vis personnifiées dans le comte toutes les iniquités du régime monarchique, toutes les oppressions du pouvoir, de la force et de la richesse contre le faible; et moi, jeune israélite impuissant, je me levais contre les personnages les plus importants de l'Etat, contre l'autorité héréditaire, contre l'aristocratie, contre les intrigues de la grande richesse, contre le gouvernement, contre toutes sortes de préjugés...»⁴.

Les révolutions de 1848 éclatèrent alors qu'il était en prison pour des motifs étroitement liés à la défense de la comtesse, mais à peine libéré, en août, il se lança dans l'action militante. En novembre 1848, il appela la milice bourgeoise de Dusseldorf à la lutte armée, rédigea des articles

¹ LASSALLE-Chronik in *Reden und Schriften op. cit.*, p. 437.

² LORENZ VON STEIN *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich, ein Beitrag zur Zeitgeschichte* (1842) et l'édition ultérieure: *Geschichte der sozialen Bewegungen in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (1850) dont Lassalle s'inspira. Selon Andler, il emprunta à Stein «si peu cité, si souvent pillé, sa lutte des classes, son interprétation de la Révolution française, sa connaissance même du socialisme français». Cf. CH. ANDLER *Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne* 1897, p. 183.

³ Heine à Varnhagen d'Ense (1846) in Bourdeau *op. cit.*, p. 244.

⁴ Cité par B. MALON dans sa préface à *Capital et travail*, p. 9. Il s'agit de la célèbre *Confession* à Sophie de Soutzew (1860). Lassalle dut passer 63 fois devant les tribunaux, cf. Arno Schirokauer *Lassalle* 1928, p. 195.

incendiaires dans la *Neue Rheinische Zeitung* dirigée par Marx et, après trois mois d'activité intense, se retrouva en prison (22 novembre 1848) d'où il sortit six mois plus tard. Les chances d'une révolution étaient maintenant passées, Lassalle fut alors de nouveau absorbé par les procès qu'il menait depuis 1846 comme avocat de la comtesse Hartzfeldt et dont le succès final en 1854 eut pour effet de lui assurer une large indépendance financière qu'il mit à profit pour étudier et voyager. Quittant Dusseldorf pour Berlin, il y publia sa thèse sur la *philosophie d'Héraclite* (1857) et un drame historique, en vers, intitulé *Franz von Sickingen* (1859) dont Marx et Engels reçurent un exemplaire et répondirent avec une prudente cordialité¹, ce qui leur valut une lettre de 34 pages. Deux chevaliers du XVI^e, Sickingen et Hutten, luttent contre Rome et en faveur de l'unité de l'Empire: «Ce que nous voulons, déclare Sickingen, c'est une seule Allemagne grande et puissante, c'est la fin du règne de la prêtraille, la rupture complète avec Rome; le vrai principe, c'est l'unité de l'Eglise d'Allemagne ressuscitée, c'est l'antique renaissance de l'antique liberté commune des anciens germains... c'est un empereur protestant à la tête du puissant empire»². Et Hutten, qui est le porte-parole de Lassalle, répond: «le tableau est fidèle» et c'est lui qui tire la conclusion de l'échec final par ces mots: «Je laisse aux siècles à venir le soin de notre vengeance»³. L'erreur du héros, qui est suggérée ici, c'est de n'avoir pas fait appel à toutes les forces révolutionnaires de l'Empire et de s'être borné à sa propre classe (la noblesse) vouée à la décadence. La pièce n'était guère jouable, mais elle fournit de précieuses indications sur son auteur et ses projets au moment où la guerre d'Italie entre l'Autriche et la France ouvrait une nouvelle phase dans la réalisation de l'unité allemande. Il ne fallait plus répéter l'erreur des chevaliers révolutionnaires du XVI^e et s'appuyer dorénavant sur la classe montante du prolétariat en vue d'instaurer l'unité allemande sous l'égide d'un Etat fort et pour mieux dire d'un Etat socialiste au service duquel Lassalle se préparait déjà à rassembler un parti dont le chef était tout trouvé. En attendant l'occasion favorable, le révolutionnaire de 1848, maintenant connu des milieux savants comme spécialiste d'Héraclite, recevait somptueusement dans les cinq salons de sa nouvelle résidence berlinoise, 13 Bellevuestrasse. Il écrivit à ce moment là une brochure sur *la guerre d'Italie et le devoir de la Prusse* (1859) plutôt favorable à la France par haine de l'Autriche en qui il voyait l'Etat le plus réactionnaire et l'obstacle majeur à la réalisation de l'unité allemande. Marx et Engels, qui n'appréciaient guère cette indulgence pour la politique de Napoléon III, réagirent assez vivement, peut-être pressentaient-ils l'attirance de Lassalle à l'égard des Césars.

C'est en 1861 que parut son ouvrage principal intitulé: la *Théorie systé-*

¹ Marx, Engels *Correspondance*, op. cit., pp. 110 et 112.

² FRANZ VON SICKINGEN in E. BERNSTEIN *Ferdinand Lassalle* pp. 43-44.

³ *Ibidem*, p. 42.

*matique des droits acquis*¹ dont l'objet essentiel est de tenter une réconciliation (Versöhnung) du droit positif et de la philosophie du droit. Cet imposant travail (1200 pages) de réflexion et d'érudition ne peut guère se résumer en quelques lignes et l'on se bornera ici à en indiquer l'orientation essentielle. L'auteur se propose de faire la synthèse entre d'une part l'école historique du droit fondée par Savigny un conservateur qu'on pourrait rapprocher de l'anglais Burke, et d'autre part, l'école rationaliste dont Ganz, hégélien de gauche, était la figure principale en matière juridique. Ce second courant pourrait être mis en parallèle avec les utilitaristes anglais (Bentham) à cette différence près que la perspective est spéculative chez l'allemand et foncièrement empirique chez l'anglais. En France, on peut le noter au passage, la philosophie du droit ne se développa guère et, selon la remarque de Stein, ce furent les systèmes socialistes qui tinrent lieu, de ce côté du Rhin, des philosophies du droit qui fleurirent outre-Rhin au service des réformes ou des révolutions sociales². La théorie lassallienne des droits acquis vise, en effet, à rien moins qu'à fonder juridiquement la légitimité d'une révolution sociale en mettant radicalement en cause le droit de propriété. Empruntant à la fois à Savigny et à Ganz, Lassalle affirme d'abord que «Dans l'Etat, chaque individu, par toute sa vie, sa pensée et son activité est co-producteur de la pensée commune, ou du moins doit être considéré comme tel» de ce fait il a «le droit d'être traité d'après le contenu reconnu de la pensée commune» qui constitue «le droit acquis absolu» de chaque individu. Cette pensée commune évolue et une nouvelle prise de conscience du droit dans l'esprit public peut rendre caduc «l'ancien contenu de la conscience commune». Ce qui était considéré hier comme «vérité absolue» devient maintenant «fausseté» et les droits précédemment acquis perdent tout fondement. Dans le cas précis de la propriété, il n'y a à prévoir aucune indemnité pour les propriétaires lorsque la nouvelle prise de conscience de la pensée commune s'oriente vers une plus large distribution des biens³. De l'école historique, Lassalle retient l'analyse des contingences historiques du droit positif et des philosophes du droit, il garde l'idée d'une rationalité suprême: «Ce qui est purement *positif* ou *historique* n'est qu'une dérivation nécessaire de l'esprit historique spécial de chaque époque»⁴.

L'énorme labeur intellectuel fourni par Lassalle n'eut pas le retentissement «scientifique» qu'il avait pu espérer, mais déjà une autre époque

¹ F. LASSALLE, *Théorie systématique des droits acquis, conciliation du droit positif et de la philosophie du droit* (1861) trad. française (1904) 2 vol. CHARLES ANDLER dans son ouvrage sur *Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne* (1897) fait remarquer l'ambiguïté de l'optimisme de Lassalle à propos du progrès de la «pensée commune» que le suffrage universel était sensé exprimer (théoriquement) sous le regard éclairé d'une monarchie «sociale». Il rejoignait ici le père de la *Sozialpolitik* allemande, son maître et ami Rodbertus (1805-75).

² L. VON STEIN *Geschichte der soziale Bewegung in Frankreich* (1850) édition 1959, t. 2, p. 124.

³ F. LASSALLE, *Théorie systématique*, t. 1, pp. 373, 376, 377.

⁴ Ibidem, p. 85.

décisive de sa vie allait s'ouvrir, essentiellement donnée à l'action politique et sociale. Le 2 janvier 1861, Frédéric Guillaume IV mourut et le nouveau souverain, Guillaume I, décida une amnistie qui fit revenir en Allemagne des milliers d'exilés. Depuis quelque temps déjà, Lassalle songeait à créer un journal d'opposition démocratique en collaboration avec Marx et Engels invités à renouer avec la tradition révolutionnaire de la *Neue Rheinische Zeitung* de 1848. Marx fit le voyage à Berlin au printemps 1861 pour en discuter, mais l'affaire en resta là¹. Lassalle partit alors en Italie où il rencontra Garibaldi puis Kossuth, réfugié à Turin, pour leur faire part de ses plans : une attaque sur Venise déclencherait une révolution à (Buda)Pest, puis à Vienne et enfin à Berlin². Lorsqu'il revint à Berlin au début de 1862, la situation politique avait considérablement changé à la suite des élections de décembre 1861. Le parti progressiste avait obtenu la majorité à la chambre et était entré presque aussitôt en opposition avec le roi à propos du budget militaire, provoquant ainsi une dissolution suivie de nouvelles élections en mai 1862 qui renvoyèrent une nette majorité d'opposants. A la fin de septembre 1862, Bismarck, alors ambassadeur en France, fut désigné comme premier ministre et se présenta devant la chambre (30 septembre) en prononçant les paroles fameuses dont il tenta vainement par la suite d'atténuer la portée : « Les grands problèmes de notre temps, affirma-t-il devant les députés abasourdis, ne seront pas résolus par des discours et des décisions de la majorité – ce qui fut la grande erreur de 1848 et de 1849 – mais par le fer et par le sang »³.

Lassalle se lança alors dans l'action militante. Le 12 avril 1862, il fit une conférence aux adhérents de l'union ouvrière de la porte d'Oranienburg, à Berlin, sur « la liaison particulière de l'idée de classe ouvrière avec la période historique actuelle » qui parut en décembre, à Zurich, sous le titre de *Programme ouvrier*. En cinquante pages l'auteur esquisse une philosophie de l'histoire ou mieux une sociologie du mouvement révolutionnaire moderne s'inspirant notamment de L. von Stein où l'on trouve les grands thèmes de la pensée lassallienne. Depuis 1848, estime Lassalle, l'heure du « quatrième état » (prolétariat) a sonné et, avec lui le « règne de tous ». Il ne s'agit nullement pour l'auteur d'un appel à la lutte des classes à l'instar du *Manifeste communiste*, mais plutôt d'un cri de *réconciliation* (Schrei der *Versöhnung*)⁴ s'adressant à toutes les classes et impliquant l'instauration du suffrage universel. Le principe moral de cette société nouvelle c'est le primat de la classe ouvrière chez qui on ne trouve pas d'opposition entre l'intérêt personnel (privilège de classe) et l'intérêt commun. Paraphrasant Marx, Lassalle ajoute ici que pour « les classes infé-

¹ Lassalle avait posé comme condition que Marx et Engels n'eussent qu'une seule voix à eux deux (BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 106). Par ailleurs, Marx qui avait perdu la nationalité prussienne après 10 ans d'absence ne put obtenir sa naturalisation.

² Voir A. SCHIROKAUER *Lassalle* (1928), p. 273.

³ WERNER RICHTER, *Bismarck* (1962) trad. française 1965, p. 95.

⁴ F. LASSALLE, *Reden und Schriften*, p. 49.

rieures de la société» leur cause est celle de toute l'humanité¹. Le gouvernement de la société populaire ainsi créée serait confié à un Etat dont le caractère éthique est essentiel et qui devrait se proposer comme but principal «l'éducation, le développement de la liberté dans le genre humain»². Le disciple de Fichte se souvient alors que son maître se présentait comme «un prêtre de la vérité»³ et, sur le même ton, il affirma aux ouvriers: «Vous êtes la pierre sur laquelle on bâtera l'Eglise des temps présents»⁴.

Quatre jours après sa conférence devant les ouvriers berlinois (16 avril), l'orateur s'adressa, en pleine campagne électorale, à un groupe de progressistes dont les députés s'affrontaient avec le gouvernement depuis bientôt un an. *L'essence d'une constitution*, selon Lassalle, n'est pas d'ordre juridique, mais bien plutôt l'expression de «rapports de forces existants»⁵ et parmi ces dernières, l'armée revêt une importance décisive qui justifie amplement la lutte engagée par l'opposition parlementaire à propos du budget militaire. La suite de cette conférence fut prononcée le 17 novembre 1862 et répétée le 12 janvier 1863 alors que Bismarck était devenu premier ministre et traitait sans ménagement ses adversaires progressistes. Lassalle s'y montra impitoyable à l'égard des libéraux (progressistes) pour des raisons opposées à celles de Bismarck, mais à peu près sur le même ton et la ressemblance du style n'allait pas tarder à rapprocher les deux hommes. En attendant de recevoir des invitations personnelles du premier ministre, le tribun attirait sur lui l'attention de la justice. Accusé d'avoir «publiquement incité les classes pauvres à la haine et au mépris des classes possédantes» dans le *Programme ouvrier* en particulier, Lassalle écrivit un long plaidoyer publié ensuite sous le titre imposant de: *La science et les travailleurs*⁶ dans lequel il voulut démontrer, en 48 pages, que les thèses exposées aux ouvriers n'étaient ni plus ni moins que les résultats d'une analyse rigoureusement scientifique dont l'appréciation dépassait la compétence des juges. En dépit de ses attaques contre les progressistes, Lassalle n'avait pas complètement abandonné, au début de 1863, l'espoir de faire cause commune avec eux dans une résistance active et non pas simplement passive au gouvernement de Bismarck. Plutôt que de s'abstenir et continuer à donner une apparence constitutionnelle à des pratiques délibérément illégales de la part du pouvoir, il fallait, à son avis, se refuser à jouer ce jeu de dupes et ne plus participer aux séances, ce qui aurait pour

¹ *Ibidem*, p. 54. Lassalle parle tantôt des classes inférieures (unteren Klassen), tantôt de classe ouvrière (Arbeiterstandes) et non de *prolétariat* comme Stein ou Marx.

² *Ibidem*, p. 57.

³ J. G. FICHTE, *op. cit.*, p. 78. En mai 1862, Lassalle avait été invité par la Société philosophique de Berlin à prononcer un discours pour le centenaire du philosophe, le thème choisi s'intitulait «La philosophie de Fichte et le sens de l'esprit national allemand».

⁴ *Ibidem*, p. 58.

⁵ *Ibidem*, p. 74.

⁶ *Ibidem*, pp. 121-69. Le procès s'ouvrit en première instance le 16.1.63 et il en résulta une condamnation à 4 mois de prison, à peine transformée en amende après le recours en appel. Lassalle publia le texte de sa défense à Zurich (février 63).

résultat de manifester clairement la situation réelle. Les progressistes ne voulurent pas en venir là et se bornèrent à dénoncer la force au nom du droit. C'est alors que Lassalle décida de rompre ouvertement avec ces opposants trop prudents qui, au fond, se méfiaient autant de lui que de Bismarck partisans l'un et l'autre des mesures extrêmes. Lassalle envoya une lettre ouverte au journal radical de Berlin *Reform* qui refusa de l'insérer, l'auteur décida alors de la publier à Zurich sous forme d'une « Circulaire » intitulée *Force et Droit* (13 février 1863). On lui reprochait ses théories qui subordonnaient le droit à la force (*Essence d'une constitution*), il répondit que ce n'était nullement pour lui l'expression d'une éthique politique, mais simplement la constatation de faits précis, en outre il dénia, en termes violents, aux progressistes ce rôle de justiciers, eux qui avaient participé, après 1849, à l'élaboration de lois sanctionnant l'écrasement de la démocratie qui seule, affirma Lassalle, a le droit pour elle et, ajouta-t-il, « c'est aussi avec elle que sera la force »¹.

Au moment où il écrivait ces lignes qui consommèrent sa rupture avec les progressistes, Lassalle avait en main une lettre provenant du Comité central de Leipzig chargé d'organiser un congrès général des ouvriers allemands. Cette lettre, datée du 11 février 1863, était particulièrement flatteuse et encourageante pour le destinataire. Après s'être référés aux thèmes développés dans le *Programme ouvrier* (12 avril 1862), les auteurs demandaient à Lassalle d'exposer ses idées sur « le mouvement ouvrier, sur la tactique qu'il doit suivre, sur la valeur des associations pour la classe de la nation la plus complètement dépourvue de ressources »². Après une telle offre, Lassalle pouvait élever le ton en s'adressant aux progressistes qui précisément tentaient depuis quelques années (1860) d'organiser les ouvriers dans des associations professionnelles d'entraide. Le libéral Schulze de Delitzsch, notamment, avait créé des sociétés coopératives de consommation et de crédits. Par ailleurs, des sociétés d'éducation avaient été fondées sous l'égide de libéraux qui se gardaient bien d'y faire de la politique conformément à la loi prohibitive de 1854. Comme en France, l'envoi de délégations ouvrières à l'exposition universelle de Londres (1862) avait aussi contribué à susciter des initiatives du côté ouvrier et les libéraux étaient d'autant plus prêts à appuyer ces éventuels alliés que leurs rapports avec le pouvoir ne cessaient de se détériorer. Le 2 novembre 1862, un peu plus d'un mois après la désignation de Bismarck comme premier ministre, une grande réunion publique se tint à Berlin, rassemblant des ouvriers et des représentants du parti progressiste. On se donna des assurances mutuelles de fidélité et deux délégués du comité ouvrier de Leipzig, F. W. Fritzsche et J. Wahlteich, reçurent mandat de constituer dans leur ville un comité pour la convocation d'un congrès ouvrier général de l'Allemagne et ce fut précisément ce comité qui, sur la suggestion d'un démocrate berlinois (L. Löwe), décida de faire appel aux conseils de Lassalle. Dès le 1^{er} mars,

¹ F. LASSALLE, *Reden und Schriften*, p. 120.

² In E. BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 142.

ce dernier envoya une «*lettre ouverte*» qui condamnait toute alliance politique avec les progressistes et critiquait comme absolument inefficace les sociétés d'entraide du type Schulze de Delitzsche en se référant à une tendance inévitable des salaires au minimum vital ou «loi d'airain¹» inspirée de l'analyse faite par Ricardo. Il proposait la création d'associations ouvrières de production dont l'Etat fournirait les capitaux initiaux sans toutefois s'ingérer dans leur activité. A long terme, Lassalle pensait que l'industrie tout entière passerait sous ce régime, qui n'était pas explicitement qualifié de socialiste ou de communiste, et la classe ouvrière disposerait enfin du produit de son travail. Une condition préalable essentielle à ce projet était le suffrage universel, direct, considéré comme le «principe fondamental non seulement du point de vue politique, mais encore du point de vue social; il est la condition fondamentale de toute amélioration sociale. C'est le seul moyen d'améliorer la condition matérielle de la classe ouvrière²».

La *lettre ouverte* est importante tant en raison de son contenu qu'à cause de son retentissement en Allemagne. Encore vingt mois et Lassalle sera mort, tous les thèmes de sa propagande ultérieure se trouvent résumés dans ce document qu'il développa ensuite dans ses discours aux ouvriers³. A Leipzig, Berlin, Hambourg, dans les villes industrielles rhénanes⁴, des ouvriers se prononçaient en faveur de la *lettre ouverte* abandonnant du même coup les thèses réformistes des progressistes qui se trouvaient maintenant engagés dans un combat sur deux fronts avec Bismarck d'un côté et Lassalle de l'autre. Le 11 mai 1863, le premier invita le second à venir s'entretenir avec lui sur la question ouvrière, ils devaient se rencontrer cinq fois en un an. Le junker, chef de gouvernement depuis sept mois, et l'intellectuel révolutionnaire avaient plus d'un point commun: intelligence, autoritarisme, sens de la grandeur et une passion pour la politique, cependant s'ils pouvaient imaginer une certaine convergence pour certains objectifs précis comme l'unification allemande et le suffrage universel ou, sur un plan tactique, comme la lutte contre les progressistes, ils ne visaient pas le même but puisque le premier servait la monarchie prussienne tandis que le second annonçait un «Etat futur» tout différent du régime naissant. Provisoirement, leurs intérêts étaient toutefois assez proches pour qu'une tolérance mutuelle, voire une demi-collaboration pût être envisagée. Le 17 mai, Lassalle parla devant des ouvriers de Francfort et le 23, l'Association générale des ouvriers allemands (ADAV) fut fondée à Leipzig. Les pouvoirs dictatoriaux que Lassalle se fit attribuer comme président élu

¹ Un peu plus tard, le 16 avril 1863, devant les ouvriers de Leipzig, Lassalle développa l'idée de *loi d'airain* (Das eherne Gesetz) que les économistes classiques considéraient comme une loi naturelle inéluctable. Voir *Reden und Schriften* p. 204.

² *Ibidem*, p. 200.

³ A Leipzig, en avril 1863, ils étaient 4000, et ce fut dans cette même ville, on le verra, que Lassalle fonda, le 23 mai, l'Association générale des ouvriers allemands (ADAV).

⁴ Düsseldorf, Solingen, Eberfeld. Cf. A. SCHIROKAUER, *op. cit.*, p. 303.

pour cinq ans donnaient davantage de poids à l'interlocuteur de Bismarck bien que les effectifs de l'Association ne dépassèrent pas 3 500 membres du vivant de Lassalle ¹.

A défaut du nombre, il y avait le chef et l'idée alors sans précédent d'un parti ouvrier organisé au moment précis où le besoin s'en faisait impérieusement sentir dans un pays dont l'industrialisation allait prendre un rythme prodigieux.

Riche, mondain, praticien et théoricien du droit, membre éminent de la société philosophique de Berlin, ami de Marx depuis 1848, fidèlement soutenu par Rodbertus (1805-1875) dont la pensée économique exerça une grande influence en Allemagne, ayant ses entrées chez Bismarck, la sympathie explicite de l'archevêque de Mayence dont Léon XIII dira qu'il fut son «grand prédécesseur», et ne soulevant pas, d'une manière générale, l'hostilité des Eglises contrairement à tous les autres socialistes ², tel est cet homme étonnant qui parcourait alors les villes industrielles allemandes en tant que président du premier parti ouvrier organisé de l'histoire moderne. Encore moins d'un an et il mourra à la suite d'un duel dont la fille d'un aristocrate bavarois sera la cause.

En juin 1863, il dut se défendre en seconde instance devant le tribunal royal de Berlin contre une accusation «d'appel à la haine ³», le plaidoyer fut édité en brochure de propagande. En septembre, les villes rhénanes retentirent de ses discours. Au début de l'année 1864, la guerre avec le Danemark (16 janvier) lui parut l'occasion de la réforme constitutionnelle décisive accordant le suffrage universel et, durant le seul mois de janvier, il rencontra Bismarck à trois reprises, mais ce ne sera que deux ans plus tard, à la veille d'une nouvelle guerre, contre l'Autriche cette fois, que le suffrage universel tant souhaité par Lassalle sera instauré (1866).

Après la philosophie (*Héraclite*) et le droit (*Théorie systématique*) Lassalle, dont les activités militantes allaient de pair avec des lectures considérables dans des domaines très divers, souhaitait écrire un ouvrage d'économie. Il avait lu les classiques et entretenait une correspondance suivie avec Rodbertus et Marx dont la *Critique de l'économie politique* (1859) l'avait beaucoup impressionné. En juin 1863, la lecture du texte de conférences prononcées au printemps précédent par Schulze de Delitzsch devant des membres de l'association ouvrière de Berlin (*Chapitres d'un catéchisme de l'ouvrier allemand*) provoqua sa verve et il rédigea, en quelques mois, un ouvrage polémique publié en février 1864 sous le titre de *Capital et travail ou M. Bastiat-Schulze de Delitzsch*. Ce pamphlet au style incisif emprunte largement à Marx au point que l'auteur assure même qu'il ne s'agit là

¹ Voir *Reden und Schriften* (Chronik) p. 506. Il commença avec 350 membres cf. A. SCHIROKAUER, *op. cit.*, p. 317.

² Cf. H. CONUS, Mgr von Ketteler: un grand évêque social in *Nova et Vetera* janvier-mars 1963, p. 37 et W. O. SHANAHAN *German Protestants face the Social Question* 1954, pp. 345 et s.

³ L'impôt indirect et la situation de la classe ouvrière in *Reden und Schriften*, pp. 224 et s.

que «d'un extrait concis ¹» de la *Critique de l'économie politique*, bien que l'auteur du *Capital* protesterait plus tard que la prétendue «quintessence» de ses propres idées renfermait de «graves erreurs ²». La partie la plus personnelle est relative aux associations de production (Ch. 4) pour lesquelles, on l'a vu, Lassalle réclamait une aide initiale de l'Etat sous forme de capital. L'idée n'était pas vraiment originale, car elle avait été proposée sous différentes formes par les socialistes français dans les années 1840 et 50 (Blanc, Buchez, Proudhon ³), mais Lassalle reposait le problème dans le contexte industriel plus large de la grande industrie et non plus de l'agriculture ou de l'artisanat à l'instar des Français. Il se situait aussi dans une tradition politique prussienne d'intervention sociale qui n'avait pas d'équivalent en France. C'est même ce caractère national du projet socialiste de Lassalle qui frappe le plus aujourd'hui. Le combat de Lassalle pour le socialisme était étroitement lié à celui de l'unité allemande et on trouve dans la post-face ces lignes révélatrices: «Sauvez-vous, prolétaires, débarrassez-vous des liens d'un état de production qui vous a convertis en marchandise; – sauvez – sauvez aussi l'esprit allemand d'une ruine intellectuelle imminente, sauvez en même temps la nation du démembrement... sauvez l'Allemagne ⁴.»

Lassalle pensait bien ne pas en rester à ce simple essai économique destiné particulièrement aux militants ouvriers auxquels Schulze de Delitzsch proposait ses *Chapitres d'un catéchisme*, cependant les six mois qui lui restaient encore à vivre ne lui en laissèrent pas le temps. Miné par la maladie, il n'en continua pas moins à prononcer des discours et, à l'occasion du premier anniversaire de la fondation de l'ADAV (24 mai 1864), il fit un bilan de l'œuvre entreprise. Cet exposé était destiné autant à Bismarck qui reçut, sous pli fermé avec la mention «personnel» deux exemplaires du discours, qu'à l'auditoire ouvrier ⁵, aussi ne faut-il pas s'étonner que leurs ennemis communs, les progressistes, fissent tous les frais des attaques de l'orateur tandis que le roi se vit rappeler avec respect des «promesses» que Lassalle tira hardiment de propos assez vagues rapportés par un journal semi-officiel. Recevant une délégation de tisserands dont les salaires avaient connu une baisse catastrophique, le roi s'était borné à faire espérer une «réglementation légale» qui devint, grâce au commentaire du tribun, une promesse formelle d'accorder le suffrage universel auquel Bismarck était d'ailleurs favorable ⁶. Pour exorciser les accusations d'appel à la haine, Lassalle pouvait citer l'ouvrage tout récent de Mgr v. Ketteler sur *La question ouvrière et le christianisme* (mai 1863) où le «prince de l'Eglise... en

¹ F. LASSALLE, *Capital et travail*, p. 187.

² K. MARX, *Le Capital*, Livre I, note 1 de la préface.

³ Rodbertus critiqua sévèrement le projet d'associations de production défendu par Lassalle en faisant remarquer qu'on le trouvait déjà chez Proudhon (*Idée générale de la Révolution au XIX^e* (1851) et qu'il conduirait inéluctablement au corporatisme le plus étroit. (Lettre à R. Meyer, 16 août 1872 cité in E. BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 171).

⁴ *Op. cit.*, p. 303.

⁵ Voir BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 209.

⁶ *Reden und Schriften*, pp. 415 et s.

odeur de sainteté» sur les bords du Rhin¹ avait adopté ses thèses économiques, par exemple la loi d'airain et ses solutions pour résoudre la question sociale comme les associations de production. A plus long terme, Lassalle esquissait en même temps une manœuvre visant à opposer les «anciennes provinces» de Prusse au pays rhénan «beaucoup plus développé» et dont la population était en grande majorité démocratique². A Leipzig, Lassalle exaltait Luther, maintenant il félicitait un archevêque catholique dont les préoccupations sociales rejoignaient les siennes. Pour vaincre la résistance des ouvriers berlinois, une brochure avait été rédigée en octobre 1863 au nom de l'ADAV par son président qui fit ainsi son testament politique quelques mois avant sa mort soudaine: «L'Etat, peut-on lire, n'appartient ni aux ministres ni au roi, il existe par tous et pour tous.» Il ne s'agit pas de «l'Etat policier» prussien, mais de «l'Etat futur, où règnera le suffrage universel et direct... qui, placé sous l'autorité de toute la nation, réalisera l'extrême épanouissement de la *liberté*³».

Le 31 août 1864, à 39 ans, Lassalle était déjà mort. Le nouveau Siegfried avait commencé sa carrière en défendant la comtesse Hartzfeldt, il la termina bafoué par une nouvelle Brunehilde répondant au nom de Helene von Dönniges, entre temps il avait fondé le premier parti ouvrier moderne dans la patrie de la Sozialdemokratie.

L'influence de Lassalle

Quelle a été l'influence de ce pionnier du mouvement ouvrier allemand ou, plutôt, trouve-t-on dans la pensée de Lassalle des traits typiques qui se rencontreront par la suite dans le socialisme et le mouvement ouvrier allemand? Il faut répondre, semble-t-il, par l'affirmative et considérer cette personnalité complexe comme un des représentants les plus caractéristiques du socialisme allemand dont l'histoire couvre maintenant plus d'un siècle.

L'on ne retiendra ici que trois étapes de cette histoire séculaire, à savoir le programme de Gotha (1875), puis, un quart de siècle plus tard, la querelle du révisionnisme et, en troisième lieu, la période qui va de la République de Weimar à la situation actuelle.

1. Le programme de Gotha et l'héritage lassallien

A la mort de son fondateur, l'ADAV ne comptait pas plus de 3 500 membres, un an plus tard, l'effectif s'élevait à 9 400 et passait à 12 035 en 1869 pour atteindre 16 000⁴ lors du congrès de Gotha (1875) qui décida

¹ *Ibidem*, p. 410. Cf. aussi KETTLER, *L'Eglise et la question ouvrière*, présentation et traduction de G. Goyau (1908), p. 156 et s.

² *Reden und Schriften*, p. 420.

³ Edition française des *Discours et pamphlets*, *op. cit.*, p. 362.

⁴ Pour les effectifs de l'ADAV, voir F. LASSALLE *Reden und Schriften*, p. 520 et E. MILHAUD, *La Démocratie socialiste allemande* 1903, pp. 37 et 44.

de réunir les lassalliens et les eisenachiens du Parti ouvrier socialdémocrate (1869) représentant, pour leur part, 9 000 adhérents. J. B. v. Schweitzer, le successeur de Lassalle et homme de forte personnalité, avait déjà quitté la présidence de l'ADAV depuis 1871 à la suite de désaccords provoqués par ses sympathies jugées excessives à l'égard des autorités prussiennes. En revanche, les fondateurs du parti socialdémocrate, Liebknecht et Bebel, entrèrent dans le nouveau Parti ouvrier socialiste d'Allemagne et, par eux, l'influence de Marx et Engels allait pouvoir s'exercer efficacement. Malgré l'avantage dont disposaient les eisenachiens du fait de la participation de leurs deux principaux leaders au congrès de Gotha, le programme adopté fit largement écho aux thèses lassalliennes fondamentales sur la «loi d'airain» des salaires et la constitution de coopératives de production dont l'Etat devait fournir le capital initial avant d'être lui-même «libéré» dans le cadre d'une société socialiste, égalitaire et fraternelle¹. Les critiques dévastatrices de Marx et les protestations d'Engels arrivèrent trop tard et ne portèrent des fruits qu'en 1891 lors de l'élaboration, à Erfurt, d'un nouveau programme pur de toutes réminiscences lassalliennes².

Le comité exécutif du Parti ouvrier socialiste d'Allemagne, constitué au congrès de Gotha, comportait une majorité de lassalliens (3 sur 5) et Marx qui avait écrit en 1868 à Schweitzer que le mérite impérissable du fondateur de l'ADAV avait été de «réveiller le mouvement ouvrier d'Allemagne après quinze années de sommeil³» jugea, en 1875, qu'en raison de son influence, le programme de Gotha ne valait absolument rien et démoralisait le Parti⁴. Engels fut encore plus amer, pour lui, l'adoption des mots d'ordre lassalliens déshonorait le Parti qui avait subi ainsi «une immense défaite morale⁵».

Pendant la période de répression contre les socialistes (1878-1890), les marxistes prirent leur revanche sur le plan théorique en assurant une formation systématique des militants par l'intermédiaire de deux journaux imprimés à l'étranger et qui étaient diffusés clandestinement dans toute l'Allemagne, il s'agissait du *Sozialdemokrat*, dirigé de 1881 à 1890 par Bernstein et de *Neue Zeit* dont le rédacteur en chef, de 1883 à 1917, fut Kautsky. Les deux futurs protagonistes des controverses suscitées, après la mort d'Engels, par le révisionnisme propagèrent ainsi les grands thèmes

¹ On lit dans le programme de Gotha que le Parti ouvrier socialiste d'Allemagne «s'efforce, par tous les moyens légaux, de fonder l'Etat libre et la société socialiste, de briser la loi d'airain des salaires par la destruction du système de travail salarié... de réaliser la fraternité de tous les hommes...» Edition *Spartacus* 1947, p. 92.

² Le programme d'Erfurt resta pendant trente ans (1891-1921) la charte officielle du parti social démocrate allemand. Entre les deux guerres, les congrès de Görlitz (1921) et d'Heidelberg (1925) adoptèrent de nouveaux programmes et le second demeura en vigueur jusqu'au congrès de Bade-Godesberg, en 1959, qui abandonna explicitement la théorie marxiste de la lutte des classes.

³ MARX-ENGELS, *Correspondance*, Lettre de Marx à J. B. v. Schweitzer 13 octobre 1868, p. 215.

⁴ Lettre de Marx à W. Bracke, 5 mai 1875, *op. cit.*, p. 302.

⁵ Lettre d'Engels à Bebel, 12 octobre 1875, *op. cit.*, p. 305.

du marxisme dans le mouvement ouvrier allemand sous la surveillance attentive des fondateurs qui n'avaient plus de rivaux sérieux non seulement en Allemagne, mais sur le continent dans son ensemble depuis la mort de Bakouine en 1876. Les marxistes récoltèrent les fruits de leur propagande sur le plan de la théorie en se voyant confier, dès la cessation des mesures anti-socialistes en Allemagne, la rédaction d'un nouveau programme dont le maître d'œuvre fut Kautsky qui était en liaison étroite avec Engels. On notera toutefois que, 26 ans après sa mort, Lassalle n'avait pas perdu toute influence puisqu'en 1891, la publication de la *Critique du programme de Gotha*, rédigée par Marx quinze ans auparavant, «suscita l'irritation des vieux lassalliens» et les députés sociaux-démocrates du Reichstag manifestèrent leur désaccord dans une éditorial du *Vorwärts* (13 février 1891) qui était l'organe officiel du Parti ¹.

Après la mort d'Engels, Bernstein, son exécuteur testamentaire, alla jeter les cendres du défunt dans la mer conformément à la volonté expresse de celui-ci ². Ce geste revêtit sans tarder un caractère singulièrement symbolique car, dès l'année suivante, en 1896, le père du révisionnisme commença à publier une série d'articles sur les «problèmes du socialisme» qui remettait radicalement en cause l'esprit même du marxisme et son objectif révolutionnaire de type «catastrophique» et rejoignait, quoique dans un tout autre style, l'idée de *réconciliation* (Versöhnung) des classes préconisée par Lassalle dans un cadre démocratique ³.

2. Lassalle et le révisionnisme de Bernstein

Dans son étude sur Lassalle écrite en 1890, Bernstein relève les erreurs du théoricien et les défauts de l'agitateur, sans mettre d'âpreté dans ses critiques à l'encontre du *Soziale Reformator* dont il analyse minutieusement les ouvrages ⁴. Il admire cette personnalité complexe et brillante, sans en apprécier l'autoritarisme ni la vanité. C'est d'un point de vue marxiste qu'il le juge alors, mais avec une indéniable sympathie. Quelques années plus tard, en 1904, il fit à propos de Lassalle cet aveu significatif: «On est et sera tenté dans les luttes actuelles et futures opposant la tactique opportuniste et la tactique intransigeante de l'invoquer comme le père de la première tendance ⁵.» Les luttes «actuelles» auxquelles Bernstein faisait allusion confrontaient alors les partisans de la conquête du pouvoir politique par une révolution à ceux qui, à son exemple, demandaient que le parti rompît enfin avec «la théorie de la vertu créatrice infinie de la puis-

¹ Lettre d'Engels à K. Kautsky, 23 février 1891, *op. cit.*, p. 463.

² Voir Pierre ANGEL, *Eduard Bernstein et l'évolution du socialisme allemand* 1961, p. 134.

³ Arbeiterprogramm in Lassalle *Reden und Schriften*, p. 49.

⁴ BERNSTEIN, *op. cit.*, L'ouvrage est présenté comme une analyse politique.

⁵ E. BERNSTEIN: Ferdinand Lassalle und seine Bedeutung für die Arbeiterklasse (1904) cité in Angel *op. cit.*, p. 130.

sance révolutionnaire et de son expression l'expropriation révolutionnaire¹.

Sur le plan théorique, le révisionnisme devra attendre le programme de Bade-Godesberg en 1959 pour connaître un véritable triomphe, mais dans la pratique il avait gagné à sa cause, dès les premières années du siècle une fraction non négligeable du parti et surtout la quasi totalité des syndicats «libres» qui se réclamaient du socialisme, or ceux-ci représentaient en 1913 plus de deux millions et demi d'adhérents tandis que les membres du parti n'atteignaient pas le million². Un peu plus tard, lorsque la révolution allemande de 1918 éclata, ce furent précisément les syndicats qui tirent le rôle décisif dans l'instauration de la République de Weimar caractérisée par son réformisme social.

La législation sociale de Bismarck (1883-1889), sans équivalent en Europe, et le succès électoral croissant des sociaux-démocrates, devenus parti le plus nombreux du Reichstag à la veille de 1914 pouvaient aussi rappeler des thèmes essentiels de la propagande lassallienne concernant l'aide de l'Etat et l'importance décisive du suffrage universel dont précisément le théoricien du révisionnisme tirait argument contre l'idée du recours à la violence. Le socialisme ne pénétrait-il pas progressivement les institutions et les esprits? Plus profondément, Bernstein en se réclamant de Kant réintroduisait une dimension éthique que Lassalle, contrairement à Marx, n'avait jamais complètement abandonnée en se référant notamment à Fichte. Le premier abandonna le marxisme et le second ne fut jamais marxiste, mais tous deux admettaient un lien étroit entre l'existence des classes et les «phases historiques déterminées du développement de la production³» ainsi que le projet d'une société sans classes, sans adhérer finalement à la conception marxiste de la lutte des classes. C'était de leur part un refus d'ordre éthique qui correspondait à une idée de la démocratie historiquement marquée par les espérances libérales de 1848 par contraste avec l'esprit du *Manifeste* communiste qui triompha dans la première Internationale (1864-1872). En 1889, B. Malon opposa ainsi ces deux courants du socialisme: «Par réaction contre un idéalisme spiritualiste, confinant au mysticisme religieux, on amputa le socialisme de toutes les impulsions sentimentales, de toutes les aspirations fraternelles qui étaient la moitié de sa force, on lui coupa les ailes pour qu'il ne pût plus, en s'élevant, risquer de se perdre dans le ciel nuageux de l'utopie. En un mot, il fut, par la savante et puissante école socialiste de Marx..., ramené à une guerre de classe dirigée contre la bourgeoisie capitaliste par le prolétariat industriel, marchant à la conquête du pouvoir politique, de l'égalité sociale et de la justice économique⁴.»

¹ BERNSTEIN, *Socialisme théorique et Socialdémocratie pratique*, Paris 1899, voir E. MILHAUD, *op. cit.*, p. 569.

² 982 112 cf. *Protokoll des Parteitage* 1913, p. 10.

³ Marx lettre à Weydemeyer, 5 mars 1852, *Correspondance*, p. 62.

⁴ Benoît MALON, Les confluent du socialisme in *La Revue socialiste*, janvier 1889, p. 10.

Malgré tout ce qui les séparait, Bernstein et Lassalle se retrouvaient dans une commune référence à l'idéalisme classique de Kant ou de Fichte qui avait survécu chez eux à d'autres influences comme celles d'Hegel et de Marx. Ce que l'on pourrait appeler l'itinéraire idéologique de Lassalle va de l'esprit libéral de 1848 jusqu'aux frontières du matérialisme historique, celui de Bernstein suit le chemin inverse et il arrive un moment où ils se rencontrent. On peut noter à ce propos que l'apogée du marxisme dans le socialisme allemand, qui correspond assez exactement à la mort d'Engels, se situe une vingtaine d'années après la mort de Lassalle en 1864 et à peu près autant avant l'élection de Bernstein comme député (révisionniste) social-démocrate de Breslau, la ville natale de Lassalle, en 1902 ¹.

De la République de Weimar au programme de Bade-Godesberg (1959)

La République de Weimar présidée d'abord (1919-1925) par un ancien ouvrier, Ebert, puis par un junker, Hindenburg, se termina avec l'avènement d'Hitler en 1933, soit quelques semaines après la mort de Bernstein dont la pensée exprima alors ce qu'il y avait de plus typique dans l'expérience socialdémocrate des années 1920. On ne reviendra pas ici sur les thèmes du théoricien du révisionnisme qui participa à la rédaction des nouveaux programmes socialistes de Görlitz (1921) et de Heidelberg (1925) substituant, en fait, les «thèses bernsteiniennes ²» aux thèses marxistes du programme d'Erfurt, mais il faut souligner la hardiesse des dispositions sociales ³ de la constitution de 1919 qui établit une démocratie sociale réservant à l'Etat un rôle considérable (Wohlfahrtsstaat). L'expérience échoua pour des raisons économiques (crises) et surtout politiques (extrémismes de droite et de gauche), mais à l'apogée de la République de Weimar, en 1928, un biographe de Lassalle conclut son ouvrage par cette affirmation: «Ce qui existe (en Allemagne) aujourd'hui ce n'est pas le socialisme, c'est l'Etat social, l'Etat de Lassalle ⁴.» En réalité, pour que cet Etat fût authentiquement lassallien, il aurait fallu une option idéologique précise et la présence d'hommes énergiques à sa tête. Or, ce qui marqua la République de Weimar, ce furent «l'échec idéologique ⁵» créé par les divergences insurmontables qui séparaient les trois partis dominants et la faiblesse de leurs leaders. L'histoire des années 1860 ne se répéta pas en ce sens que le nouveau Junker au pouvoir, Hindenburg, n'avait de commun avec le chancelier de fer que son origine sociale et le socialisme national

¹ La «victoire du révisionnisme» (Angel *op. cit.*, pp. 285 et s.) entre 1900 et 1914 n'est que la prédominance progressive d'un type de comportement, mais l'évolution ne fut ni régulière ni unanime. Cf. C. E. SCHORSKE *German Social Democracy 1905-1917*, 1955.

² Voir ANGEL, *op. cit.*, p. 421.

³ Notamment les «principes de la socialisation» formulés dans la section V, cf. Constitution de l'Empire allemand in Daresté *Les constitutions modernes* 1928, pp. 92-93.

⁴ A. SCHIROKAUER, *op. cit.*, p. 370: «Was heute ist, ist nicht sozialistischer, sondern Sozialstaat, der Stadt Lassalles.»

⁵ G. CASTELLAN, *L'Allemagne de Weimar 1918-1933* (1969), p. 413.

pour lequel Lassalle avait lutté, sans exclure la possibilité d'un rapprochement avec une monarchie sociale¹, n'offrit guère de rapports avec le National-socialisme d'Hitler qui ne se proposa pas un idéal de liberté et de «réconciliation», mais de puissance et de mépris. C'est sous les couleurs de 1848, noir, rouge et or, que la RFA et la RDA placèrent leurs nouvelles constitutions de 1949, un siècle après la dissolution du parlement de Francfort².

La RDA adopta la conception du *Manifeste* de 1848 et les socialistes de la RFA s'orientèrent vers un pluralisme dont le caractère humaniste et éthique se rattache à un autre courant de l'esprit de 1848 que Bernstein et, avant lui, Lassalle avaient plutôt choisi: «Les socialistes préconisent une société dans laquelle chaque être humain puisse s'épanouir dans la liberté et collaborer de manière responsable en tant qu'individu au service de la communauté à la vie politique, économique et culturelle de l'humanité... La liberté, l'égalité et la solidarité, qui est une obligation réciproque résultant d'un destin commun, constituent les valeurs fondamentales du vouloir socialiste. Le socialisme démocratique qui plonge en Europe ses racines dans l'éthique chrétienne, dans l'humanisme et dans la philosophie classique, n'entend pas réclamer des valeurs dernières, ceci non pas par incompréhension ou par indifférence vis-à-vis des conceptions du monde ou des vérités religieuses, mais par respect devant les décisions que la foi peut dicter aux hommes et sur la teneur desquelles un parti politique ou l'Etat ne saurait se prononcer³.» Cette introduction au programme de Godesberg (1959) est incompatible avec le marxisme, mais non avec le lassallisme dont l'idée de l'Etat se retrouve dans les courants les plus variés de la pensée politique allemande⁴. On peut ajouter que si la division territoriale et la rupture avec le passé qui ont résulté de la seconde guerre mondiale peuvent faire hésiter sur la portée des héritages historiques dans les Allemagnes d'aujourd'hui⁵, les controverses actuelles en RFA sur l'auto-gestion suggèrent invinciblement la «solution» lassallienne à la question sociale: les sociétés ouvrières de production⁶.

Genève

PATRICK DE LAUBIER

¹ Dans une lettre écrite le 24 février 1864 au théoricien conservateur Huber, Lassalle affirme que si la monarchie devenait vraiment sociale, il en «porterait avec passion la bannière» *Reden und Schriften*, p. 513.

² On sait qu'il s'en est fallu de peu que la capitale de la RFA soit Francfort.

³ Cité in J. DROZ, *Le socialisme démocratique 1864-1960* (1966), p. 323.

⁴ Cf. R. DAHRENDORF in *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (1968) edit. DTV p. 215.

⁵ Voir A. GROSSER, *L'Allemagne de notre temps* (1970), pp. 580-82.

⁶ A propos de la cogestion voir P. WALINE, *Cinquante ans de rapports entre patrons et ouvriers en Allemagne*, T. II, pp. 268-317 et l'étude de F. FURSTENBERG parue dans le *Bulletin* n° 6 (juin 1969) de l'Institut International d'Etudes Sociales.

Peut-on parler de progrès dans la recherche philosophique ? ¹

I

1. Si nous nous tournons vers les origines de la philosophie occidentale, vers la Grèce des *présocratiques* – et le témoignage de l'Inde irait dans une direction convergente – nous trouvons *in nucleo* trois aspects essentiels qui n'ont cessé depuis d'imprimer leur marque à la culture et qui, à travers les changements profonds qui sont survenus, continuent d'être déterminants pour le problème qui nous occupe. W. Jaeger a pu dire que les philosophes présocratiques sont les premiers *théologiens* ². Mais ils sont aussi, et à un titre égal, des *physiciens* qu'un savant comme Heisenberg, par exemple, interroge encore. Enfin la passion qui les anime et qui animera leurs successeurs a sa racine dans la conviction que l'activité philosophique de la raison cherchant à connaître l'essence des choses et leurs causes suprêmes, est quête de la *sagesse*. C'est dire qu'il en va, dans cette quête, du tout de l'homme, du sens et de la réussite de sa destinée.

Les premiers penseurs de la Grèce n'étaient pas des «philosophes de la nature» avec la délimitation du champ de la recherche que suggère l'expression. Et encore moins les *physikoi* n'étaient-ils des «philosophes de la nature», tels que l'entendit une certaine histoire positiviste de la philosophie au XIX^e siècle, c'est-à-dire de purs précurseurs de la science physique. C'est commettre un contre-sens que de projeter sur eux des divisions et des conceptions du savoir postérieures. L'interrogation de la *phusis* était une recherche de Dieu ou des dieux par la voie du *logos*. Le problème était pressenti comme le problème ultime et le plus ardu. Ils étaient donc déjà des «théologiens» au sens où l'entendront Platon et Aristote, désignant par là ceux qui s'occupent de la «philosophie première». La distinction importante ici est celle entre le *mythos* et le *logos*. Le *logos* aspire à connaître la nature divine de la réalité. On a donc affaire à une ontologie.

Par rapport à cette situation première de la philosophie, qui a d'ailleurs connu des évolutions internes, deux faits culturels majeurs se sont produits, dont les conséquences méritent d'être méditées.

¹ Ce texte a paru en allemand dans le volume collectif *Fortschritt im heutigen Denken?*, coll. «Grenzfragen», Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1974.

² Cf. W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1953. Trad. française, *A la naissance de la théologie, essai sur les Présocratiques*, Le Cerf, Paris, 1965.

Le premier est la rencontre de la philosophie grecque avec la Révélation judéo-chrétienne. Celle-ci apportait deux éléments tout à fait nouveaux, d'ailleurs solidaires. La connaissance ultime de Dieu n'était plus laissée à la seule raison de l'homme, mais lui était communiquée gracieusement par la divinité elle-même. Et cette communication, étant communication de la vie divine et par là porteuse du salut, était du même coup pourvoyeuse de la suprême et authentique sagesse. Le fait remarquable est que la situation nouvelle ainsi créée, telle qu'elle a été vécue et comprise par les Pères grecs et latins et la tradition doctrinale de l'Eglise, n'est pas conçue comme un antagonisme de termes irréconciliables. Un saint Augustin, par exemple, rend justice dans la *Cité de Dieu* à la «*theologia naturalis*» des païens. A l'intérieur de la foi chrétienne, l'œuvre de la raison avec ses acquis devra fructifier en vue de cet «*intellectus fidei*», que constitue la théologie; bien mieux, on en viendra progressivement à reconnaître la légitimité d'une *philosophie chrétienne*, c'est-à-dire d'une discipline proprement philosophique qui déploie son activité spécifique sous le ciel de la foi. De même la reconnaissance de la sagesse suprême n'élimine pas une sagesse de raison qui, pour être subordonnée, n'en est pas moins authentique. Certes, sur ce dernier point, l'histoire de la pensée occidentale connaîtra des controverses et des affrontements et périodiquement on opposera au christianisme la revendication d'une sagesse suprême atteinte par les voies propres et exclusives de la philosophie. Qu'il suffise de citer, à titre d'exemples, Plotin et Spinoza. Et c'est au niveau du conflit des sagesse que doit se comprendre tout un courant du rationalisme moderne. A l'inverse il s'est trouvé des théologiens chrétiens – faut-il rappeler Luther? – pour voir dans l'humiliation de la raison la condition d'une exaltation de la foi¹. Mais sans ignorer l'existence de ces courants, je parle ici de la tradition la plus constante de la pensée chrétienne qui a toujours tendu vers l'intégration de la philosophie.

Les perspectives ultimes apportées par les religions révélées allaient-elles avoir pour effet de relativiser ou supprimer la radicalité du projet philosophique des Grecs? Il faut répondre négativement à cette question et cette réponse est remarquable. Le christianisme n'a pas «tué» la philosophie comme «théologie» et comme «sagesse». Cette épreuve a, au contraire, été l'occasion pour elle d'un approfondissement dans la réflexion sur sa propre nature et sur ses possibilités. Pour l'instant contentons-nous de retenir ce point.

3. Le second bouleversement apporté à la condition culturelle et épistémologique de la philosophie fut provoqué par les sciences de la nature au sens moderne. Aristote, héritier des *physikoi*, avait délimité diverses parties

¹ On trouve un écho de cette opposition dans la controverse entre Jaspers et Barth. Mais par rapport au problème de la Révélation, Jaspers est fortement tributaire du rationalisme tel qu'il a inspiré le libéralisme théologique. Quant aux vitupérations de Barth contre la raison et la philosophie elles dissimulent mal sa compréhension, mieux sa sympathie, pour les philosophes. Caractéristiques sont les affinités que Barth laisse deviner avec Hegel.

de la philosophie: la théologie, que ses successeurs appelleraient métaphysique, s'occupe des objets suprêmes et constitue le couronnement de l'activité philosophique, comme sa clef de voûte. C'est à son niveau que se réalise la sagesse. Mais elle est précédée par la *physique*, que nous traduisons par philosophie de la nature ¹. Cette distinction appelle deux remarques. En premier lieu la délimitation des parties de la philosophie amorce la prise de conscience épistémologique de l'existence de «degrés du savoir», de la constitution du savoir humain comme d'un organisme intrinséquement différencié. Mais il faut aussitôt ajouter que cette différenciation demeure intérieure à la philosophie, celle-ci tendant à recouvrir formellement la totalité du savoir. Comme Husserl et les historiens des sciences l'ont maintes fois relevé, les fondateurs de la nouvelle physique, et notamment Galilée et Descartes, pensaient, quand ils opposaient à la physique d'Aristote la physique mathématique, substituer une philosophie de la nature à une autre. Aussi bien mettront-ils l'accent sur la méthode, sans pleinement toutefois mesurer la signification du fait que le changement de méthode était commandé par un changement d'objet. Il faudra un certain temps pour que l'on prenne conscience de l'autonomie des deux champs du savoir, le philosophique et le scientifique, et des problèmes posés par leurs mutuels rapports. Si l'on a assez vite perçu que ce qui s'affirmait était autre chose que la philosophie, on a longtemps cru que la science allait pouvoir répondre, et d'une manière efficace, aux questions jusqu'ici posées à la philosophie ou à la religion. Quelque chose d'autre que la philosophie allait donner ce que celle-ci aurait dû donner mais n'avait pas réussi à apporter. On est donc enclin à dresser le constat de son échec. Le projet intéresse les trois aspects que nous avons distingués plus haut. On est dans la ligne des *physikoi*; mais l'intention de donner la clef définitive des problèmes se situe au niveau qui était celui de la quête des «théologiens». Et l'ambition de fournir à l'humanité le bonheur par la science, reprend à sa manière le propos du «de vita beata» qui était l'apanage du sage. La philosophie positiviste d'Auguste Comte, avec son explication des trois âges de l'esprit humain, a systématisé ces prétentions, greffées sur la science, et qui sont toujours vivaces dans les diverses formes du positivisme et du scientisme.

On notera également qu'indépendamment du scientisme avec toutes ses variantes, qui tend à nier la spécificité du savoir philosophique, la nouvelle science n'a cessé d'exercer une influence sur la philosophie elle-même. Les visions du monde de l'âge classique, aux XVII^e et XVIII^e siècles, tendent à substituer des visions physiques à des vues ontologiques comme fondements de la théodicée. L'empirisme ne se comprend que dans la mouvance des nouvelles méthodes expérimentales de la science. La critique de Kant est déterminée par les problèmes épistémologiques posés par la

¹ Pour notre propos, il n'est pas nécessaire de mentionner ici la philosophie pratique qui cependant tient une grande place dans l'œuvre d'Aristote. Nous reviendrons sur ce thème un peu plus loin.

physique de Newton. Plus près de nous, la philosophie de Bergson entend répondre à une série de questions mises en évidence par les démarches et les conclusions des sciences, notamment de la biologie. Ce ne sont là que quelques exemples. Ces faits sont connus. Mais ce qui est non moins remarquable, c'est que cette influence, avec le danger d'absorption qu'elle implique, a constamment suscité des réactions vigoureuses de la part de la philosophie contrainte à mieux prendre conscience de sa spécificité, de ses fondements et de sa légitimité. Qu'on pense à l'idéalisme allemand, de Fichte à Hegel, ou, de nos jours, à Martin Heidegger, pour nous en tenir à deux exemples.

L'explosion du savoir en champs multiples, qu'il s'agisse du savoir sur Dieu qui vient par voie de révélation, ou du savoir accumulé par les sciences positives, constitue pour la philosophie dans un premier temps une menace qui bientôt la provoque à mieux affirmer sa spécificité. Telle est la première leçon qui se dégage de son histoire, et qui nous dispense de proposer une *defensio philosophiae*.

II

4. Il y a donc une spécificité de la philosophie, un dynamisme et, en conséquence, un progrès, qui lui sont propres. Je voudrais simplement proposer quelques réflexions sur un sujet, à vrai dire, immense.

Un philosophe chrétien sera attentif aux conditions d'exercice de la philosophie. Abordant la considération de l'histoire de l'aventure philosophique de l'humanité, il sait en effet que cette dernière est à la fois blessée par le péché, source de fragilité, d'obscurités, de déviations, et confortée et éclairée par la grâce divine: de là le jaillissement d'aspirations et de clartés transnaturelles. La situation existentielle de la raison philosophique est marquée par le drame de la grandeur et de la misère de l'homme. Elle ne s'explique pas par le déploiement autonome et homogène d'une raison dont les ressources seraient intactes et infaillibles, sûre de vaincre à chaque coup les obstacles qu'elle rencontre sur sa route. Comme l'histoire humaine dans laquelle elle s'inscrit, l'histoire de la philosophie est semée d'accidents. Elle paie un lourd tribut à la contingence et au mal¹. Nous n'oublierons pas cette donnée quand nous aborderons les thèmes suivants.

5. Dès l'époque classique de la pensée grecque, la philosophie a pris conscience que, s'interrogeant sur la réalité la plus fondamentale, elle avait par là même pour objet la totalité du réel. Approcher le réel, c'est du même coup approcher l'unité: l'être est ce qui est commun aux êtres; c'est aussi ce qui les englobe et les réunit. Mais simultanément, à l'intérieur de cette réalité, se dessinent des territoires spécifiques qui réclament une approche elle-même spécifique. La philosophie est donc épistémologiquement différenciée. Elle comporte des parties: philosophie de la nature,

¹ Voir sur ce sujet J. MARITAIN, *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*, in *Approches sans entraves*, Fayard, Paris, 1973, (pp. 249-291).

métaphysique, éthique, philosophie politique, etc. A chaque fois, c'est bien à la philosophie que nous avons affaire, puisqu'il s'agit de dégager l'essence de la réalité envisagée. Mais les essences ne sont pas univoques, et elles sont considérées par le métaphysicien comme posées dans l'*esse*, hors du rien¹. La conséquence de ceci est que le type de progrès dont est susceptible la philosophie est lui-même différent selon ses parties. Nous revenons plus loin sur le progrès en métaphysique.

6. Disons d'abord que l'attitude première du philosophe est *l'attention à ce qui est*. L'ouverture et l'accueil sont les qualités requises de lui. Mais quel est le sens de cette affirmation? *Ce qui est*: très tôt la pensée grecque a dégagé dans ce qui est des niveaux de profondeur et de stabilité. On a ainsi distingué les apparences et la réalité, les accidents et la substance. *Ce qui est*, c'est ce qui est stable, possédant des assises (ce qui ne veut pas dire statique), et ce qui par conséquent implique raison d'être, intelligibilité, ce qui dévoile son pourquoi. Ce à quoi est attentif le philosophe, c'est donc à l'essence des choses. On a également très tôt perçu que dans le premier contact que nous avons avec elle, la réalité ne se livre pas dans sa totalité ni sa pleine épaisseur. Il faut parcourir un chemin de ce qui apparaît d'abord jusqu'au cœur des choses. Avec Socrate, le philosophe est un chasseur d'essences. Aussi bien dans son intention la plus foncière la philosophie vise au définitif, car l'ultime est définitif.

Mais ici surgit une question: comment cette quête du définitif se conjugue-t-elle avec l'ouverture dont nous venons de parler? Une fois son objet atteint, la quête philosophique ne devient-elle pas repos? L'insatisfaction de l'esprit ne serait-elle pas, par contraste, l'apanage de la science? Nous touchons ici un point difficile.

Je dirai d'abord que *ce qui est* en tant même qu'être, est riche du mystère de l'être, dont toutes les dimensions sont perçues par le métaphysicien quand il atteint formellement l'*esse*. Ainsi au terme de sa quête de l'essence, l'esprit n'arrête pas son activité. Comme nous aurons l'occasion de la redire, l'essence riche d'intelligibilité ne cesse d'éclairer l'esprit qui vit dans la mesure où il s'ouvre à cette clarté. Au terme de sa démarche et à son sommet l'activité de l'esprit est celle du *«theorein»*. L'esprit est contemplatif.

D'autre part, la connaissance des essences, disons plutôt des *natures*, puisque la nature désigne l'essence avec son déploiement existentiel, advient le plus souvent, comme le remarque Aristote, par le biais des propriétés et est, à ce titre, pour ainsi dire inépuisable. Une fois saisie, une essence ne dit pas tout d'elle-même en un seul coup. Sa connaissance peut être constamment enrichie. L'esprit contemple les essences qu'il a perçues ou entrevues par une sorte de voie en spirale. A chaque anneau de la spirale,

¹ Cette référence aux essences ne doit pas s'entendre dans un sens essentialiste. Car, à son sommet, qui est la métaphysique, c'est l'*esse* qui est saisi par la philosophie. Et cette saisie de l'acte d'être par l'esprit du métaphysicien reflue sur les autres parties de la philosophie, les faisant participer à sa profondeur ontologique.

sa lecture porte sur *le même* et pourtant est enrichie d'un butin nouveau. Méditons en philosophe sur la définition de l'homme proposée par Aristote : *l'animal raisonnable*. Celui à qui manque l'attention philosophique classe une fois pour toutes cette petite formule banale, croyant en avoir fait le tour, parce qu'il n'a même pas commencé d'y pénétrer. Mais celui qui la lit avec l'attention du philosophe n'en épuise jamais le sens. Précisons ici qu'il importe d'une manière décisive d'avoir une juste conception de ce que sont les essences. Dans les philosophies essentialistes, pour lesquelles l'essence est fermée à l'existence, à quoi pourtant elle est de soi orientée¹, les essences-deviennent des sortes d'entités mathématiques qui ne sauraient plus comme telles appeler une pénétration dans l'épaisseur ontologique du sens. La philosophie devient alors un système de notions bien agencées. Mais laissons-là cette remarque.

7. Arrêtons-nous ici à la rencontre de la philosophie avec l'apport des sciences. La distinction entre phénomène et essence ne doit pas être conçue comme une opposition. L'essence est présente dans le phénomène et il doit être possible d'aller de l'un à l'autre. A cause même de la richesse et de la complexité du réel, ce sont nos points de vue et nos niveaux de lecture qui varient. En conséquence le philosophe, dans son ouverture, se doit d'intégrer et d'assumer les découvertes scientifiques. Non pas certes en les additionnant comme une sorte d'appendice à ce qu'il a déjà exprimé, ce qui formerait un mélange hybride au point de vue épistémologique. Il s'agit d'intégrer et d'assumer, c'est-à-dire d'accueillir les résultats de la science pour en faire une nouvelle lecture philosophique. Ceci présuppose une réflexion critique, d'ordre épistémologique, sur la portée et sur la valeur des découvertes envisagées et de leur interprétation positive au plan philosophique. J'illustre mon propos par deux exemples, importants pour l'anthropologie et l'éthique : ils concernent les conséquences de découvertes en ethnologie et en psychanalyse.

La philosophie grecque a eu une perception aiguë de l'universalité de la raison et, dans cette perspective, le sens de l'universalité des règles de la morale. C'est là une acquisition majeure de la civilisation que le christianisme devait reprendre et approfondir, mais que déjà la philosophie stoïcienne, après Socrate, Platon et Aristote, avait conduite à un degré élevé d'élaboration. Mais cette découverte, en elle-même définitive, qui a eu lieu au plan des fondements en raison, n'avait pour point de vérification que le cadre limité de la Grèce, puis plus tard de Rome. Inévitablement l'intuition rationnelle en question est enveloppée dans l'expérience de mœurs qui sont celles d'un peuple et d'une époque. La découverte dans

¹ On parle d'existence *possible* et d'existence *réelle*. Une philosophie essentialiste s'entend comme si un univers de possibles – celui des essences – était déjà pleinement constitué en lui-même, l'existence réelle ne survenant que comme un accident. En réalité, la distinction doit s'entendre à la lumière de l'orientation des essences à *l'exister*. Elle reflète alors, non pas le caractère accidentel de l'exister, mais, ce qui est tout différent, le fait que l'être créé ne possède pas son existence nécessairement par lui-même.

les temps modernes, grâce à l'ethnologie, à l'histoire, d'autres types de sociétés et d'une très grande diversité des mœurs et des institutions, dont les Anciens ignoraient l'ampleur et la problématique, à cause de l'identification qu'ils faisaient du canon humain et du canon grec, auquel on opposait le barbare, a provoqué une crise dans la conscience philosophique de l'unité de l'éthique. Le relativisme et un pluralisme, qui, dans sa formulation extrême, va jusqu'à nier l'homme lui-même, sont des expressions de cette crise. Faut-il donc conclure que ce qu'on avait pris pour l'intuition de l'universalité des valeurs de l'*humanum* n'était qu'une expression de l'impérialisme culturel d'un peuple? Nullement. Mais la découverte de la diversité des formes sociales et des coutumes oblige le philosophe à préciser critiquement ce qui constitue une donnée universelle dans l'homme et ce qui représente la part de la contingence. Il est également invité à interroger de plus près les différences elles-mêmes pour y discerner peut-être des manifestations d'exigences de la loi universelle. Une telle réflexion, qui sans doute est loin d'être achevée, permet de percevoir plus profondément l'unité de l'esprit humain, – unité qui, tout en posant des exigences universellement valables au plan éthique, ne revêt pas pour autant la forme de l'uniformité¹. Je ne fais que mentionner ce problème à titre d'exemple.

8. Le second exemple est celui de la découverte de l'*inconscient* par la psychanalyse. Cette découverte, dont l'impact sur la culture contemporaine est mal maîtrisé, nous oblige-t-elle à remettre totalement en cause les acquisitions antérieures de l'anthropologie, avec ses vues sur les facultés spirituelles, sur la connaissance ou sur la volonté libre? Je ne le pense pas. Mais ici encore ce qui s'impose c'est une relecture, une reprise de l'acquis, telle que le nouveau y soit organiquement intégré. La réflexion doit être menée à plusieurs niveaux. Les manifestations de l'inconscient ont été repérées par Freud dans l'exercice médical d'une thérapeutique. Mais dans l'explication qu'il propose de sa découverte, Freud est tributaire du positivisme scientifique et il est porté, tout en ne cachant pas son dédain pour les philosophes (à l'exception de Schopenhauer!), à construire des théories qui englobent ce qu'il appelle la métapsychologie, un certain nombre d'hypothèses historiques et des extrapolations du domaine du sujet individuel, qui est celui de ses expériences, à celui de la culture et de la société. Dans cet imposant monument expérimental et doctrinal qu'est l'œuvre de Freud, tout n'est pas d'égale valeur et il n'est pas toujours

¹ Une expérience historique limitée et la compréhension des autres peuples comme étant des barbares ont interdit aux Grecs de voir toutes les implications de leur découverte et la souplesse de son application. C'est parce qu'ils se faisaient de la raison une idée univoque que les penseurs de l'*Aufklärung* ont construit des systèmes du «droit naturel» eux-mêmes univoques et abstraits qui tenaient davantage de l'idéologie cosmopolite que de l'universalité de la raison.

D'autre part, je m'en tiens ici à des exemples tirés de l'histoire de la philosophie. L'apport de la théologie sur ces problèmes est loin d'être négligeable. La Révélation en effet annonce un salut universel et une vocation universelle de tous les hommes à la vie divine. Cette conviction essentielle est à la base des combats d'un Las Casas ou d'un Francisco de Vitoria.

facile de discerner les faits de leur interprétation. La première tâche du philosophe sera donc d'ordre épistémologique. Il sera aussi conduit à réfléchir à un certain nombre de problèmes, comme ceux du sens et de la portée de la sexualité ¹, de la nature de l'inconscient et de son lien avec les instincts, de la signification d'un instinct de mort, etc. De quelle profondeur s'agit-il quand on parle de la «psychologie des profondeurs»? Sans doute faut-il avec Maritain distinguer de l'inconscient dont parle la psychanalyse un supraconscient spirituel, dont la découverte a été rendue possible par celle du premier ². Il conviendrait encore de considérer les questions touchant l'inconscient en fonction de la doctrine des facultés. La mise en lumière de certains mécanismes de l'inconscient est très importante pour les problèmes du libre-arbitre et ceux des *habitus*. L'insistance mise par la psychanalyse sur l'histoire affective de l'individu dès sa petite enfance invite à dégager toutes les implications éthiques du *devenir* du sujet. On pourrait mentionner d'autres problèmes. Ce qu'il me paraît important de signaler c'est le fait que le philosophe attentif aux résultats des sciences, les intègre philosophiquement dans sa propre vision de philosophe. Si cette intégration est authentique, elle doit lui permettre une lecture approfondie et nouvelle de ce qui pour lui est déjà fondé en raison. Après Freud et grâce aux ethnologues on comprend mieux ce qu'Aristote avait perçu, sans en épuiser le sens, quand il définissait l'homme comme un *animal raisonnable*.

Nous aurons l'occasion de le redire: souvent le philosophe progresse dans la connaissance du déjà connu.

Il est clair que cette affirmation ne vaut que dans la mesure où nous avons affaire à des vérités philosophiques solidement établies. Tout ce qui se trouve dans l'œuvre des philosophes n'est pas de cet ordre. Comme à tout homme, il arrive au philosophe de se tromper. Et il se peut que des découvertes scientifiques obligent les philosophes à des rectifications et à la correction d'erreurs. Ou encore, l'incapacité où il se trouve d'assumer certaines données de la science oblige le philosophe à reprendre, non pas dans un syncrétisme rapide, mais, au plan philosophique, une question ou une série de questions.

Il reste que la nécessité d'accueillir l'apport des sciences stimule l'attention du philosophe, invité à une constante relecture, à cette «ruminatio» dont parlaient les spirituels médiévaux. Sans cesse ainsi il repart dans la direction du même.

9. Ce qui précède nous amène à souligner un autre aspect du processus philosophique. Nous avons vu qu'en assumant des données nouvelles, la philosophie approfondit du même coup ses vérités fondamentales. Le

¹ Certes auparavant le problème était déjà vu. Mais le propre d'une découverte de génie est comparable aux feux concentrés de projecteurs qui focalisent l'attention sur un problème.

² Cf. Jacques MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, (pp. 83 et sv.).

mouvement d'ouverture reconduit au centre. Autrement dit la philosophie progresse d'une manière homogène. C'est ce qu'a perçu une des intuitions fondatrices de l'idée de *philosophia perennis*. On a noté qu'à l'inverse les sciences procèdent par substitutions. Il faut construire une nouvelle théorie, dès que la théorie précédente ne peut plus rendre compte d'un certain nombre de faits d'expérience. Certes une théorie nouvelle ne rend pas caducs tous les éléments d'une théorie antérieure, de sorte qu'une certaine continuité demeure de l'une à l'autre. Mais le *corpus* de la philosophie ne saurait être assimilé à une systématisation de type mathématique, bien que ce modèle ait parfois exercé sa séduction sur la philosophie. En bref, la philosophie progresse par voie de développement homogène, les sciences progressent par voie de substitution, compte tenu des précisions indiquées.

Mais une telle conception du progrès ne reflète pas tant l'histoire concrète de la philosophie avec ses conditionnements existentiels que la logique inscrite dans sa nature même. Elle concerne davantage le droit que le fait. L'affirmation que je viens de poser rencontrera sans doute le scepticisme et soulèvera des objections.

N'est-ce pas un des traits caractéristiques des sciences, au sens moderne, de produire des démonstrations irréfutables, universelles, admises par tout esprit? Le rationnel pur appartiendrait au domaine des sciences; la philosophie, comme la religion, ressortirait à la sphère des «convictions», certes rationnellement motivées, mais en dernier ressort subjectives¹. Il faudrait donc qu'elle renonce à vouloir constituer un *savoir* au sens propre. Parler donc du droit et du fait, n'est-ce pas nourrir une naïve illusion? Car ce fait qu'est l'histoire de la philosophie montre un affrontement constant de positions contradictoires, de sorte qu'en face des certitudes de la science unanimement reçues, il semblerait que la philosophie soit du domaine des opinions. A cette objection, on peut apporter une réponse, que je ne peux développer ici². D'abord, l'historien de la philosophie saura aller au-delà de l'apparence de chaos qu'offre un premier regard sur l'histoire de la philosophie. Il pourra établir certains critères à partir desquels il dégagera un certain ordre entre les positions philosophiques différentes. Il cherchera à rendre compte des raisons de ces différences. Ensuite, il relèvera que, les questions philosophiques étant les plus difficiles, et compte tenu de la fragilité de notre esprit, les balbutiements, les hésitations, les errances des philosophes ne font qu'attester cette difficulté et ne prouvent rien contre le caractère de savoir de la philosophie elle-même. A leur manière ils rendent hommage à la grandeur de l'aventure philosophique. Enfin, la nature même de la démarche philosophique explique pour une part cette situation, aux apparences si ingrates, de la philosophie.

¹ Cette opinion est soutenue, par exemple, par Jean PIAGET, *Sagesse et Illusions de la Philosophie*, P.U.F., Paris, 1965, (p. 287).

² Je me permets de renvoyer ici à mon étude *La pluralité des philosophies et la théologie*, Revue Thomiste, t. LXXI, n. 2-3, 1971, (pp. 300-326).

III

10. Arrêtons-nous à ce dernier point. Dans sa partie royale, qui est la métaphysique, la philosophie a pour objet l'être en tant qu'être. «L'acte philosophique primordial est l'accueil de l'être.» Et c'est dans le jugement d'existence, «compris selon toute sa profondeur», que l'esprit recueille «l'évidence ontologique». Un tel acte «a quelque chose de l'intuition intellectuelle»¹. Disons qu'il s'agit d'une intuition judicative, marquant par là que le concept d'*exister* ou d'*esse* présuppose la saisie judicative qui atteint vraiment l'*esse* et qu'il a donc valeur existentielle.

Mais, ainsi qu'on l'a fait remarquer,

«c'est toujours à travers des êtres contingents, et par un acte lui-même menacé et précaire que l'évidence de l'être est accueillie. C'est pourquoi en dépit de sa clarté objective, une telle évidence ne peut être forcée, c'est-à-dire imposée par la rigueur contraignante du discours... De par sa nature existentielle, la certitude (de l'acte philosophique), formellement aussi rationnelle que celle des mathématiques, est liée à l'insécurité essentielle de l'existence humaine»².

L'auteur que je viens de citer ajoute ceci, qui est fort important:

«La réflexion philosophique ne part pas d'une expérience privilégiée: elle n'est qu'un regard plus attentif à cette expérience commune que tout homme fait, sous les formes les plus variées, en accueillant l'être à travers les êtres et les choses rencontrés sur son chemin».

Cela signifie que le philosophe n'a pas à élaborer des procédures d'expérimentation au sens technique du terme. Il s'avance démuni. Mais ce qui est requis de lui, c'est une *attention*, qui engage l'esprit dans ce qu'il a de plus profond, et qui, dans l'expérience commune, découvre l'épiphanie de l'être. Cette attention fait le philosophe. Elle est comme sa passion, au double sens de pâtre et d'aller jusqu'au bout de l'aventure de l'esprit, avec toutes ses énergies. Ainsi la philosophie va vers l'intérieur – je ne dis pas l'intériorité du sujet, bien que l'écho de celle-ci résonne au contact de l'intérieur –, elle suppose ce mouvement de l'intelligence qui sans cesse creuse *le même*. Elle est reprise incessante, non pas qu'elle soit condamnée à l'approximation, mais parce que l'être qu'elle saisit dans l'intuition judicative est source et que son lieu vivifiant est la proximité des sources.

M. Olivier Lacombe, auquel j'ai déjà emprunté quelques formules particulièrement heureuses, écrit:

«Le devoir du philosophe de l'être est double et ces deux ne font qu'un: ramener sans cesse l'esprit vers la pureté et la profondeur de l'acte originel d'accueil de l'être, et stimuler le mouvement de croissance de la philosophie, par une

¹ J'emprunte les formules à M. Olivier LACOMBE, *Le progrès en philosophie*, in *Seminarium*, XXII, n. 2, 1970, Rome, (pp. 360-367).

² J. RASSAM, cité *art. laud.*, (p. 363).

ouverture toujours plus ample au réel, un élan toujours plus hardi, parce que soumis à «cette admirable loi d'insatisfaction dans la sécurité même des certitudes acquise»¹, que la condition humaine impose à la raison»².

De l'élan hardi vers l'ouverture, nous avons déjà parlé plus haut. Ce qui est ici précisé c'est que cet élan procède de la vigueur de l'acte originel, parce que l'être est le foyer irradiant d'où jaillit toute lumière intellectuelle. Sans le constant effort pour demeurer ou revenir au voisinage des sources, l'unité philosophique du savoir n'est pas possible: elle fait place à ce bric-à-brac encyclopédique qui est le propre de l'éclectisme.

Certes, dans la perspective chrétienne, le salut personnel est chose de la foi. Ceci ne signifie pas que la philosophie ait perdu l'aspiration à la sagesse qui est comme son âme. Il y a une sagesse philosophique, subordonnée il est vrai, mais authentique. C'est dire que «l'acte philosophique est (...) un acte éminemment personnel»; qui engage le philosophe. Citons encore O. Lacombe:

«Les plus hautes vérités rationnelles ou, si l'on veut, le salut de la raison, dont la garde est confiée au philosophe, sont de telle conséquence pour notre personne, qu'il faut, comme dit Platon, philosopher avec toute son âme»³.

Ceci est de grande conséquence pour la question qui nous occupe. Le retour à l'acte originel est une démarche qui engage le sujet qui philosophe dans ce qu'il a de plus personnel. Œuvrer à ce savoir qu'est la philosophie est une vocation. Nous avons parlé de passion. Il n'y a pas d'authentique philosophe sans une telle passion, au sens d'engagement résolu, de donation totale du sujet à la quête de l'être. Cette passion, on la retrouve chez tous les grands philosophes et ce qui semble être à des esprits peu avertis une exorbitante prétention de l'orgueil n'est souvent que la conscience du sérieux de la destinée philosophique⁴. Ainsi pour nous en tenir à deux exemples, Husserl appelle le philosophe un «fonctionnaire de l'humanité» et Heidegger «un berger de l'être».

Mais cet aspect fondamental de la quête philosophique est aussi ce qui prête le plus à malentendu et qui conduit certains admirateurs des grands philosophes à méconnaître la spécificité de leur démarche. On salue dans les grands philosophes des génies créateurs dont chacun se distingue par son originalité et l'on considère les systèmes philosophiques et les *Weltanschauungen* comme autant de créations de type poétique. Les philosophies seraient autant de créations, d'expressions conceptuelles et verbales d'une intuition qu'on assimile à l'intuition poétique, qui, si elle habite et vivifie le langage, n'est pas en elle-même conceptuelle. Or ce que l'on nie par là c'est le caractère de *savoir rationnel* de la philosophie et le fait que la quête qui polarise sa passion est essentiellement, selon l'expression de Malbranche,

¹ La formule est de J. MARITAIN.

² *Art. cit.*, (p. 361.)

³ *Art. cit.*, (p. 362.)

⁴ Il arrive certes que de grands philosophes soient orgueilleux. Mais l'orgueil viendrait alors se greffer sur la conscience du sérieux de la destinée philosophique.

«recherche de la vérité »¹. A l'origine de la méprise dont nous parlons, il y a sans doute la perception de la *reprise* incessante du chemin des sources comme démarche fondamentale qui requiert l'engagement *personnel* du philosophe.

C'est donc sur ce point qu'il nous faut proposer quelques élucidations. Que la philosophie soit d'abord polarisée par la recherche de la vérité est une marque de l'importance, obnubilée aujourd'hui par le rôle prépondérant de la technique, du *savoir comme tel* pour l'esprit humain. Cet aspect avait été perçu dans la notion grecque de philosophie comme quête de la sagesse. Chez Platon, Aristote et Plotin, la sagesse est sagesse spéculative.

La source intelligible qu'est l'épiphanie de l'être se découvre à l'attention passionnée de l'intelligence. Celle-ci dégage les implications de la richesse de l'être et lit en lui les principes ontologiques, fondateurs, immédiats ou médiats, du savoir, puisque le savoir est lecture de l'être.

Ces principes sont porteurs de tout savoir, constitué et virtuel. Ils sont ce qui est le plus vital et décisif. C'est dans leur lumière, même quand on ne s'en avise pas, que sont rendues possibles toutes les formes du savoir.

11. La saisie conceptuelle et judicative des premiers principes enveloppée dans l'intuition judicative de l'être est donc rencontre de l'originaire. L'intelligence investie par leur éblouissement est seule. A ce lieu de l'origine, qui est naissance toute première du savoir – dans cette solitude des sources, où chaque esprit doit refaire pour soi l'itinéraire fondateur de la philosophie – l'intelligence a-t-elle visé juste et au juste niveau? a-t-elle su conceptualiser adéquatement? Ne s'est-elle pas détournée trop vite de la fascination de l'origine pour édifier, lui tournant ainsi le dos, un discours auquel manquera la lumière ontologique? Ici l'intelligence court des risques. Car le regard philosophique qui se porte vers les sommets a la fragilité humaine et c'est dès l'origine que l'erreur ou l'échec sont possibles. C'est parce que le séjour de l'intelligence métaphysique se situe au lieu du plus difficile qui est le lieu des premières évidences (les principes premiers comme épiphanie de l'être) que, paradoxalement, mais ce paradoxe est celui de la condition humaine, les évidences si souvent échappent, sont perdues de vue ou oubliées. En effet, elles ne sont pas, étant ce qui commande tout le reste, susceptibles de vérifications à portée de main, comme quelque chose dont on dispose et qu'on dominerait. Encore une fois elles sont fondatrices. Ce sont elles qui commandent et éclairent toute démarche subséquente de l'esprit. Va-t-on assez haut, assez profond vers ce qui fonde? ne va-t-on pas s'arrêter en chemin? ne prend-on pas pour ce qui est l'origine ce qui est déjà dérivé? En bref, on ne dispose pas de l'immédiat. C'est plutôt l'évidence qui dispose de nous.

Dire que le métaphysicien, dans la démarche même du savoir métaphysique, va vers ce qui est fondateur de tout savoir (les Grecs parlaient de

¹ La spécificité de la métaphysique n'exclut pas que de grands philosophes, à commencer par Platon, aient disposé de moyens poétiques pour exprimer des intuitions d'ordre philosophique.

«science première»), c'est marquer sa différence avec ceux qui pratiquent d'autres disciplines et qui peuvent s'appuyer sur du savoir déjà donné ou sur des présupposés. Ainsi le physicien sait qu'il peut recourir aux mathématiques. Dans sa quête même le philosophe réfléchit nécessairement sur la nature de sa démarche. Nous touchons là la raison d'un autre paradoxe: celui du désaccord des philosophes sur la nature de la philosophie, sur lequel il est aisé de se gausser.

L'exercice de la science implique un certain nombre de certitudes qu'il n'est pas nécessaire au savant d'explicitier au plan de la réflexion: réalité du monde, capacité de notre raison de connaître ce monde, et donc rationalité de celui-ci, etc. C'est précisément au niveau de ces présupposés, en tant qu'ils sont tout à fait premiers, que le philosophe porte le regard et pose ses questions. Du même coup il pose des questions sur la nature de sa démarche, sur sa possibilité, sur sa portée: l'être, la vérité, la certitude, le savoir, voilà autant de données, que les autres disciplines présupposent et qui sont pour le philosophe objets de sa quête et de sa réflexion. Prenons l'exemple de la vérité. La question de la vérité est déjà impliquée dans le fait de s'interroger sur la vérité. On sait qu'à partir de cette constatation les anciens sceptiques avaient dressé leurs objections. De fait, en même temps qu'elle recherche les évidences premières et fondatrices, la philosophie doit réfléchir – doit se faire réflexion – sur son propre cheminement. Disons qu'en ce sens sa démarche est nécessairement circulaire. Or à ce niveau premier, elle peut connaître l'hésitation ou trébucher. Que les philosophes se contredisent, non seulement quant à ce qu'ils affirment des objets dont ils traitent, mais encore quant à la nature de la philosophie et ce qu'on est en droit de lui demander, n'est donc pas une marque de l'échec de la philosophie, c'est un nouveau signe de ce que nous avons déjà relevé: pour l'humaine nature et sa fragilité, cette plus haute tâche est redoutablement ardue.

IV

12. Néanmoins nous voilà conduits, semble-t-il, à un constat d'échec dont la racine serait dans la nature même de la philosophie. Que devient le progrès en tout cela? Nous n'avons jamais perdu de vue la question et nous avons déjà suggéré la réponse: progresser, c'est approfondir le déjà perçu. Mais, comme Kierkegaard le disait à propos des problèmes difficiles, nous ne sommes pas pressés!

Nous remarquons d'abord, avec Bergson, que toute grande philosophie naît et vit d'une intuition centrale¹. Si erronée et contestable que soit cette philosophie dans sa conceptualisation et sa systématisation, cette

¹ Le thème est également traité par Jacques MARITAIN, *Le philosophe dans la cité*, Alsatia, Paris, 1960, (pp. 147 et sv.)

intuition, en tant même qu'elle est une intuition, est vraie¹. La richesse et la complexité du réel expliquent que ce soit tel aspect ou tel autre qui ait retenu le regard du philosophe, le captant et l'appelant, s'il est un vrai philosophe, à s'engager dans sa lumière avec toute sa passion. Une topique de telles intuitions, discernant l'importance relative des aspects du réel qu'elles saisissent, permet déjà de reconnaître avec justice l'enrichissement que les philosophes apportent à la philosophie.

J'ai surtout insisté jusqu'ici sur l'aspect d'intuitivité du regard philosophique, parce que cet aspect est fondamental. Mais j'avais pris soin de noter qu'il s'agissait d'une intuition judicative objectivée par un concept. Celui-ci est essentiel. Il serait ruineux d'opposer intuition et concept, et, à partir de celui-ci, discours. Un pur intuitionisme qui, à la limite, serait non rationnel ou un discours clos sur lui-même, tournant le dos à l'intuition, représentent des positions également erronées.

Le réalisme de la connaissance implique d'abord l'ouverture de notre intelligence sur le réel. L'intuitivité désigne l'immédiateté de cette saisie de l'objet, indispensable à la source de connaître, comme dans le cheminement de la pensée, que jamais elle ne déserte, comme enfin au terme de cet itinéraire, car tous nos discours et nos constructions mentales tendent à nous donner à voir. Saint Thomas appelle cet aspect fondamental et premier de la pensée *intellectus*, qu'il distingue du *discursus rationis* ou, plus simplement, de la *ratio*. Et il précise: *Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum* (S. Theol., II-II, q. 8, a. 1, ad 2)². Nous avons besoin, comme d'un indispensable instrument, de tout l'appareil des constructions conceptuelles, des raisonnements et démonstrations, pour que la pensée puisse saisir le réel. L'*intellectus* imprègne et anime la *ratio* mais ne peut se passer d'elle. La *ratio* a ses lois propres: propriété des concepts et des jugements, rigueur contraignante des raisonnements. Tout cela est requis à la constitution d'un *savoir* proprement dit. D'ailleurs, c'est cet aspect qui, à cause de la technicité poussée du langage et des démonstrations des philosophes, frappe d'abord ceux qui considèrent la philosophie du dehors.

Ainsi l'esprit humain est à la fois *intellectus* et *ratio*. Mais selon les philosophies, un de ces éléments sera prédominant, peut-être au détriment de l'autre. Les heurts et les oppositions se produiront, par la force des choses, au niveau du discours. C'est à ce plan qu'ont lieu discussions et réfutations, dont le résultat est loin d'être toujours négatif et qui peuvent permettre des élucidations définitives. Mais il est essentiel de ne pas s'en tenir à une lecture disons trop logique des philosophes; il faut au contraire chercher à rejoindre l'intuition nourricière qui porte leurs affirmations. Il n'est pas impossible qu'une certaine consonance et correspondance entre

¹ Toute intuition, au sens d'*intuitus*, regard direct sur un aspect du réel, est vraie. Intuition peut aussi désigner, dans le processus d'invention, une sorte de pressentiment ou de divination qui, comme tel, est subjectif et donc pas nécessairement vrai.

² Sur le problème de l'intuitivité, cf. J. MARITAIN, *Pas de savoir sans intuitivité*, in *Approches sans entraves*, op. cit., (pp. 372-420).

les intuitions, en tant même qu'intuitions, se produise, alors qu'au niveau des démonstrations de la *ratio* on marquera les incompatibilités et qu'on sera amené à rejeter des conceptualisations et des arguments. Certes il ne s'agit pas de juxtaposer les vues ainsi dégagées, mais de les reprendre et de leur conférer leur place dans l'ensemble organique de la philosophie de l'être: celle-ci, sous cet angle également, est invitée à sans cesse repartir sur le chemin des sources, à approfondir l'accueil de l'être dont elle n'a jamais épuisé les ressources et les implications.

13. Puisque nous parlons de la *ratio*, il nous faut dire un mot du caractère *systématique* de la philosophie. Celle-ci, dans la mesure où son objet est l'être saisi dans sa profondeur, s'occupe du même coup de l'*un*. La saisie de l'être conduit à la saisie de l'unité. C'est pourquoi la philosophie vise à la totalité. Chez les Anciens, puisque la distinction des savoirs, et, avant tout, celle entre la philosophie et les sciences, n'était pas encore établie, la philosophie était encyclopédique, en ce sens que, même quand elle demandait à sa lumière propre de fournir le principe organisateur du savoir, elle englobait bien des objets qui plus tard seraient détachés dans leur spécificité proprement scientifique. L'exigence encyclopédique n'a pas disparu. A l'époque de l'*Aufklärung*, elle constitue un idéal. Et les esprits, qui, éblouis par les succès de la science moderne, attribués à l'efficacité de sa méthode, ont pensé que le savoir humain pouvait se passer de la philosophie, n'ont pas abandonné cet idéal. Ils pensaient qu'il revient à l'une des sciences, dès lors privilégiée et qui se voyait investie d'une sorte de transcendance, d'organiser le savoir. Ainsi Auguste Comte, auquel je pense ici, attribuait à la *sociologie* la fonction de synthèse. Tout n'est pas à rejeter dans l'aspiration à l'encyclopédie. Mais celle-ci est nettement insuffisante, et même s'égare, si on se contente d'une accumulation matérielle de tout le savoir humain. Ce qui est essentiel en effet, c'est le principe d'organisation du savoir, lequel est un principe judicatif, qui permet précisément de juger, de situer, de mesurer la portée et le niveau de telle ou telle vérité accueillie au sein de la totalité du savoir.

C'est bien à cela que, sous l'éclairage de la foi, visaient les sommes théologiques médiévales: le savoir n'y était pas seulement recueilli et comme emmagasiné, il était *ordonné*, unifié dans une totalité intelligible. Car ici le principe est un principe d'*ordre*, l'ordre étant une forme de l'unité. Les sommes médiévales étaient *théologiques*. Ceci marque une première différence. De plus, dans le sens moderne, *somme* peut prêter à équivoque, désignant l'accumulation pour ainsi dire quantitative des connaissances alors que la signification authentique est celle d'une récapitulation dans un ordre intelligible de ce qui constitue l'essentiel dégagé en chaque domaine du savoir. En ce sens-là, organiser architectoniquement le savoir en une totalité est une tâche de la philosophie. Mais la somme de savoir (au sens quantitatif) que la philosophie doit organiser, ne procède pas d'elle. Elle reçoit ce savoir des sciences, qui ont toujours devant elles un champ illimité à découvrir, ce qui l'oblige à de constants réajustements et rectifications. En conséquence, il faudra rejeter comme caduques certaines élabo-

rations des philosophes dépendantes de conceptions scientifiques périmées ou insuffisantes. C'est dire qu'un savoir encyclopédique, non seulement n'est jamais clos, mais encore que les *sommes* philosophiques sont constamment à reprendre; même si leurs principes demeurent, elles comportent toujours des parties à récrire, par exemple en philosophie de la nature, ou de nouveaux champs à intégrer.

Ajoutons qu'à une époque comme la nôtre caractérisée par un bond prodigieux des découvertes scientifiques, que l'on arrive de moins en moins à maîtriser, le philosophe doit être particulièrement, non seulement modeste (ce qu'il doit toujours être), mais encore *patient*. La possibilité des encyclopédies *philosophiques* et des *sommes* n'est pas donnée à tous les moments de la culture. Tantôt domineront la recherche et la découverte de terrains inexplorés, tantôt l'organisation du savoir sera prépondérante. Recherche, découverte, organisation du savoir sont toutes trois nécessaires. Il s'agit de dominantes. Ceci dit, intégrer les différentes parties du savoir en une totalité rationnelle est une tâche du philosophe. Dans la mesure où notre esprit est fait pour l'unité, il est en quête de synthèses. Ajoutons que dans l'édification d'une synthèse le philosophe doit faire preuve de discernement critique: il écartera les pseudo-synthèses, celles qui sont trop hâtives, celles dont le principe d'organisation rationnelle est contestable. Je pense, par exemple, à la prétention du «matérialisme dialectique et historique» de constituer un tel savoir total, aux ambitions de Freud voyant dans la psychanalyse la clef de l'explication des problèmes de la culture, de la morale et de la religion, à la vision de Teilhard et à sa parenté au monde du *mythos*. Relevons à ce propos, que la critique est une fonction du philosophe, et qu'elle a une finalité positive.

De la somme comme récapitulation organisatrice des connaissances ou de l'encyclopédie philosophique, on distinguera le système. Celui-ci répond également à l'exigence d'unité et de totalisation, mais cette exigence est posée, si on entend le concept au sens strict, du point de vue de la philosophie idéaliste. On présuppose que la totalité du savoir procède de la raison et que le système s'édifie par voie déductive. C'est sans doute le poids déterminant de ce postulat qui explique que, dans les cathédrales notionnelles construites par les grands penseurs de l'idéalisme, la partie la plus fragile soit constituée par la philosophie de la nature. L'apriorisme de l'idéalisme, en effet, ne permet pas de rendre pleinement justice au type de savoir expérimental qui est propre à la science moderne et à l'ouverture qu'il implique. L'apriorisme de principe conduit donc la philosophie systématique à opérer par coups de force, ce qui entraîne un certain arbitraire dans l'interprétation des résultats des sciences. Une autre conséquence de l'apriorisme est la nécessité de procéder à tout prix à la clôture sans laquelle un système n'est pas un système. Du coup on est conduit à une logification du savoir et au formalisme. C'est pourquoi l'expression organisation du savoir en totalité rationnelle me paraît préférable au terme de système. Nous pourrions également parler d'un *corpus* philosophique du savoir.

V

14. Ce *corpus* philosophique désigne donc la totalité organique du savoir philosophique et, dans l'éclairage et sous la mouvance de celle-ci, l'organisation des apports des autres sciences, dont le philosophe, dûment informé, s'efforce de dégager le sens, en fixant leur portée épistémologique et ensuite leur signification propre dans une conception ouverte à la totalité de l'être et, partant, de l'homme.

J'ai abordé notre problème en ayant devant les yeux les objections qu'on ne cesse de faire à la philosophie, dès qu'elle pose son exigence de constituer un authentique savoir. J'espère avoir montré que ces objections tombent dès qu'on s'avise de la spécificité de la démarche philosophique, de la hauteur de son objet et de la difficulté de sa saisie, étant donné notre condition humaine vulnérable.

Il reste un dernier point dont je voudrais faire mention. A travers obstacles et échecs, l'*élan* philosophique ne s'exténue pas. Il est source de découvertes. Mais c'est dans la *reprise du même* que pour le philosophe, attentif à tous les champs du savoir, le nouveau se manifeste. C'est pourquoi le philosophe, homme des affrontements, a aussi le sens de la continuité. Il travaille pour sa modeste part au service du savoir philosophique. Nous retrouvons ici le thème de la *philosophia perennis*. Il est remarquable que les grands philosophes ont toujours eu la conviction de s'inscrire dans la tradition de la philosophie et, même quand ils avaient conscience d'opérer des ruptures, ils ont ressenti la nécessité de reprendre et d'assumer, fût-ce à travers la critique et la réfutation, l'apport de l'histoire de la philosophie. Déjà Aristote examine l'opinion de ses prédécesseurs. Pensons également à Leibniz et à Hegel. Husserl ressentait très fortement son allégeance à la philosophie. Certes chacun se faisait une conception différente de cette continuité et de sa signification, et ceci pour les raisons que nous avons exposées plus haut. Il reste que, savoir rationnel enraciné dans l'intuition judicative de l'être, qui est le fondamental, et par là ouvert à la totalité ¹, la philosophie, de par sa nature même, doit être conçue comme l'édification, supposant l'expérience de l'humanité tout au long de son histoire, d'un *corpus*, qui ne cesse de s'enrichir organiquement. Les reprises critiques comme son ouverture ont leur racine dans l'approfondissement du mystère de l'être.

Citons encore une fois Olivier Lacombe :

« Si donc l'exercice de la philosophie part d'une expérience *commune*, si l'évidence qu'il lui faut dévoiler est *rationnelle*, si le discours philosophique est capable d'une formalisation suffisante, si le philosophe peut assumer les vérités découvertes par d'autres philosophes, si l'amplitude immense du réel est toujours ouverte à notre investigation, à notre accueil, si la consonance du vrai au vrai est la garantie de la cohérence de notre discours, alors la philosophie pérenne et son progrès n'ont rien de chimérique, malgré la précarité de l'exercice humain de la philosophie » ².

¹ Il conviendrait ici de développer le thème de l'*analogia entis*.

² *Art. cité*, (p. 364.)

Concluons. Progrès dans la philosophie? Certes. Par un chemin semé d'embûches, l'investigation passionnée du *même* conduit le philosophe à en découvrir la permanente nouveauté et fécondité, la permanente ouverture. Le philosophe est celui qui se tient (qui s'efforce de se tenir) au lieu du jaillissement du sens – ce sens qui est le support, qu'on le sache ou non, de tout l'effort scientifique.

GEORGES COTTIER, O.P.

Idées pour une histoire de l'Eglise et sa place dans l'enseignement chrétien

Note du Père Jean de Menasce, O.P.

Autant l'unité de l'Eglise est article de foi, autant le cloisonnement dans le temps et dans l'espace des communautés chrétiennes est un fait d'expérience. L'apôtre ne doit jamais perdre de vue l'une ou l'autre de ces données, sous peine :

- s'il perd de vue la première de se détacher du mystère même de l'Eglise,
- s'il perd de vue la seconde, de ne plus rien comprendre au processus de développement de l'Eglise, et par conséquent aux moyens à prendre pour propager le royaume de DIEU.

Dans *l'espace* : malgré les moyens de communication extrarapides on voit des missions chrétiennes ne pas profiter de l'expérience que d'autres acquièrent à leurs dépens dans une autre aire. Ceci est encore beaucoup plus vrai dans le *temps* : on est constamment à refaire les mêmes erreurs que l'on découvre trop tard, alors que la connaissance de l'histoire aurait permis de faire l'économie de l'expérience et de l'échec.

Il conviendrait donc d'orienter l'histoire de l'Eglise telle qu'elle s'enseigne dans les Séminaires dans le sens d'une histoire de l'expansion et du «gouvernement» (expansion en profondeur) de l'Eglise, avec ses avances et ses régressions, ses intuitions et ses ignorances, ses saints clairvoyants et ses routiniers observantistes, tout cela au service d'une explicitation de plus en plus grande du mystère du Royaume de DIEU.

Cette explicitation se fait sur deux plans parallèles : Celui de la *foi*, dont les vérités s'articulent et se précisent grâce au travail des théologiens et à celui de la grâce travaillant dans le peuple chrétien, et grâce aux définitions conciliaires : Celle de la *morale* qui se fait par une purification des mœurs, sinon toujours dans l'exercice, du moins in actu signato dans le théoretico-pratique.

D'où deux lignes de développement dans l'histoire de l'Eglise : progrès dogmatique, et histoire des institutions et des mœurs chrétiennes. En gros, l'histoire des *conciles* et l'histoire de la *vie chrétiennes*. C'est un fait que cela se présente presque toujours comme des «querelles» ou comme des «déviation» mais il importe de montrer aux étudiants que c'est dans ces

misères que la vérité se fait jour, et qu'il s'agit d'elle et de sa manifestation progressive.

Toute cette histoire divine-humaine de l'Eglise nous aide à vivre plus intensément l'unité qui nous joint aux chrétiens de tous les temps et de tous les lieux, nous apprend à considérer leurs expériences, leurs progrès et leurs échecs comme les nôtres, nous garde de considérer l'histoire de l'Eglise comme quelque chose de mort, de bon-pour-les-érudits, ou tout au plus comme quelque chose qui commence en 1945. On a de plus en plus le sens que l'Eglise étant universelle, en est «concerné» par le monde entier. Il faut compléter cette découverte par celle de l'unité dans le temps.

La manière dont on rédige l'histoire de l'Eglise, est souvent morte parce que cette unité à travers le temps n'est pas même suggérée. Or un chrétien «jouit» de la mémoire de l'Eglise, s'il le veut, infiniment plus qu'un Français de la mémoire de la France, parce qu'elle est à la dimension du corps Mystique. Il ne s'agit évidemment pas de considérer cette histoire comme faite seulement de bons souvenirs, mais même aux plus sombres moments il y a toujours la trace du doigt de DIEU... ou de ses larmes.

Pratiquement, pour le professeur d'histoire ecclésiastique on voit qu'il s'agirait de calculer d'une manière beaucoup plus juste les proportions des faits enseignés comme significatifs.

Pour faciliter l'œcuménisme

Dans la pratique de l'œcuménisme, on doit s'attendre à rencontrer des difficultés réelles qui viennent de la différence des doctrines, des mauvais souvenirs de l'histoire, des habitudes contractées. Elles sont reconnues et on s'efforce de son mieux de les réduire. On constate aussi l'existence d'obstacles que l'on devrait aussitôt supprimer, car ils sont contre l'Evangile que tous les chrétiens font profession de reconnaître. Je voudrais en signaler trois, qui ont de l'importance, et montrer qu'ils s'opposent à l'esprit évangélique.

Parlons d'abord du *primat d'honneur* que plusieurs de nos frères séparés attribuent au Pontife romain. Il y a plusieurs manières d'entendre un primat d'honneur. Même un catholique, qui croit à la suprématie universelle du Pape, lui donne *a fortiori* un primat d'honneur. D'autres, qui n'admettent pas cette suprématie, mais qui reconnaissent à l'évêque de Rome un certain droit de surveillance sur toute l'Eglise, comme le faisaient des anglicans aux Conversations de Malines et comme on le lit parfois dans des écrits d'orthodoxes, peuvent appuyer sur cette fonction un primat d'honneur. Mais un primat qui ne serait que d'honneur, sans aucune réalité de pouvoir ou de charge ou de fonction, n'est pas seulement absent de l'Evangile; il lui est opposé, il en est exclu. Dites donc, si vous le pensez, que Jésus n'a donné *aucun* primat à saint Pierre; ou qu'il lui a donné un primat *réduit*; mais ne dites pas qu'il lui a donné un *pur primat d'honneur*. Ce n'est pas évangélique; et l'on devrait être tous d'accord pour ne plus en parler.

S'il il y a, en effet, une vanité contre laquelle le Seigneur parle avec force et constance c'est bien celle du pur honneur humain. Ce qui est fait seulement en vue de l'obtenir, comme l'aumône donnée avec ostentation, comme la prière prolongée devant les hommes, comme les pieuses banderoles flottant autour de la tête, comme la mine exténuée des jeûneurs, en somme tout ce qui est accompli pour être vu des autres, c'est-à-dire pour en retirer de l'honneur, tout cela est réprouvé et condamné. Il faut se garder d'attribuer aux hommes les noms honorifiques de père et de maître sans se souvenir qu'au sens plein Dieu seul est Père et Maître. Si quelqu'un veut être le plus grand, qu'il soit le serviteur des autres. Quiconque s'élève sera abaissé. Jésus n'a pas dit à l'apôtre Pierre: «Je veux que tu sois le

plus honoré», mais bien plutôt: «Pais mes brebis», ce qui indique un primat de service. Jésus, qui était lui-même et au sens le plus plein Maître et Seigneur lave les pieds de ses disciples pour leur donner l'exemple. Tout l'Evangile tend à nous guérir de notre passion pour l'honneur mondain.

Le même esprit évangélique devrait supprimer une autre difficulté qui affleure constamment dans les rapports œcuméniques et qui n'a cependant aucun droit à l'existence: ne disons pas le souci de dominer et de vaincre, mais même *l'exigence de l'égalité*. Il est vrai que selon un document officiel on doit discuter à égalité, «par cum pari» (Décret sur l'œcuménisme n. 9). Mais on va bien au-delà. Non seulement on ne tolérera aucun *a priori* favorable à l'un des partenaires, mais on voudrait que le risque soit égal et que les deux partenaires retirent le même profit ou subissent le même désavantage dans le dialogue. Et certes aussi longtemps que l'égalité s'accorde avec la justice et la vérité, on doit la maintenir. Mais ce soin ne doit pas devenir une obsession. Car enfin ce qui importe dans l'effort œcuménique ce n'est pas d'être et de rester égaux, c'est d'aller vers l'unité. Il faut prendre garde à ne pas demander l'égalité là où elle n'existe pas. Les hommes ne sont pas égaux en tout. Pourquoi les églises le seraient-elles? La question ne peut être de démontrer chacun que l'Eglise à laquelle on appartient est égale aux autres, mais de chercher quelle est la véritable Eglise du Christ. Il faut que le désir premier, le désir unique soit celui de l'unité dans la vérité et la fidélité au Christ. Chacun doit se le dire à soi-même et nous devons nous le répéter les uns aux autres, parce que cela a beau être juste et nécessaire pour avancer vers l'unité, cela est difficile et, quoiqu'on dise, trop facilement oublié. Oui, il est essentiel au progrès de l'œcuménisme de se souvenir que non seulement le souci de dominer n'est pas évangélique, mais que le prurit de l'égalité, le souci de ne pas céder, de ne pas être inférieur, de ne pas être humilié, même quand la vérité et la justice le permettent ou le conseillent, tout cela est peu conforme à l'Evangile.

Il reste un troisième point, un troisième et grave rappel à l'humilité que nous fait le texte sacré. Jésus a dit, avec un grand sentiment d'admiration et de joie: «*Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits*. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir.» (Lc 10,21.) «Cela», ce sont les vérités essentielles, les vérités du salut: la vérité de la divinité de Jésus, révélée par le Père à Pierre et aux apôtres et exprimée par saint Jean: «le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous»; la vérité du règne de Dieu à chercher avant tout; la vérité des béatitudes. Pour connaître et faire connaître la vérité religieuse, il ne faut pas compter sur les efforts de la science humaine – et non seulement de la science profane, mère de la technique, comme il est trop clair – mais même de la science des doctes religieux, scribes, théologiens, exégètes, philosophes. A tous ces doctes, cela pourra rester caché, et cela restera caché, s'ils se targuent de leur

sagesse et de leur habilité, au lieu de s'ouvrir comme les simples et les tout petits, comme les petits enfants, à la lumière qui vient du Père. Il ne s'agit pas de recommander un fondamentalisme paresseux et buté: les grandes écoles, les riches bibliothèques nous ont donné au cours des siècles les Pères de l'Eglise, un Augustin, un Thomas d'Aquin et tant d'autres docteurs ecclésiastiques et laïques; mais il s'agit d'assigner son rang au travail humain, qui doit se laisser pénétrer par l'influence céleste. Il sert alors à exposer, à défendre, à illustrer la divine parole. Parfois la lumière d'en-haut communique à des âmes simples des connaissances semblables à celles qu'un long travail procure aux doctes. Mais la lumière essentielle est offerte à tous. Ceci nous enseigne à ne pas mettre notre assurance dans les célébrités du jour, ni à attendre de la seule habilité des théologiens l'unité de la foi des chrétiens. Le progrès aura lieu, selon l'Evangile, grâce avant tout à la prière et à la commune croissance en sainteté «Celui qui fait la vérité vient à la lumière» (Jn 3,21).

Rome.

CHARLES BOYER, S.J.

«Le devoir œcuménique le plus urgent»

UN TEXTE DE OSCAR CULLMANN SUR LE CARDINAL DANIELOU ¹

«Unir à la pratique de l'amour la fidélité à ce que nous considérons comme la *vérité*: cette recommandation de l'apôtre Paul (Ephés., 4,15) a toujours guidé notre dialogue, et c'est ainsi que nous avons considéré notre travail *œcuménique* engagé longtemps avant le Concile. Nous avons conçu en effet l'œcuménisme de la même manière. Tous les deux nous étions opposés à tout faux œcuménisme qui ne peut que nuire au vrai. Nous ne voulions pas d'une fausse unité «à tout prix» obtenue au détriment de la question de vérité, dans la confusion, à force d'amputations d'éléments essentiels de la foi.

«On a reproché, à mon avis à tort, au *Cardinal* Daniélou d'avoir abandonné l'attitude œcuménique du *Père* Daniélou. Les simplificateurs qui lui ont adressé ce reproche n'ont pas compris ce qui a toujours été l'inspiration profonde de son œcuménisme, celle qui me paraît être la base de tout vrai œcuménisme: en même temps *ouverture* à l'«aggiornamento», c'est-à-dire au changement de ce qui peut et doit être adapté aux besoins des temps nouveaux, et *fidélité* absolue à ce qui est le fondement inaltérable de notre foi ². Lorsque, avant et pendant le Concile, il a considéré que c'était alors le moment de se concentrer sur l'ouverture, c'était *déjà* l'ouverture *dans* la fidélité; j'ai pu m'en convaincre dans les discussions avec les observateurs auxquelles il prenait part en marge du Concile. Lorsque, après le Concile, il s'est vu contraint de combattre l'extrémisme qui, dans certains milieux catholiques et protestants, ébranlait les fondements mêmes de la foi, c'était la fidélité *dans* l'ouverture.

«En partant de là, l'œcuménisme ne saurait être l'abandon par chaque Eglise de ce qui est son *charisme* propre, mais au contraire le rapprochement par l'approfondissement et la purification de nos propres charismes et le respect pour ceux des autres. Nous efforçant tous les deux de distinguer ce qui est vraiment charisme de ce qui est déformation, nous nous sommes rapprochés de plus en plus *dans cet effort* même et sans dissimuler ce qui sur ce point continue encore à nous séparer.

«*Dans la situation actuelle, nous avons considéré comme le devoir œcuménique le plus urgent* ³ de combattre ensemble l'œcuménisme facile, protestant

¹ Extrait de la Revue *Axes*, décembre 1974/janvier 1975, pp. 174-175.

² Ces deux mots *Fidélité* et *ouverture* sont la devise du mouvement fondé par Gérard Soulages au Colloque de Strasbourg 1972.

³ Souligné par notre Rédaction. *Nova et Vetera*.

et catholique, qui consiste dans l'abandon *commun* des bases de *toute* la foi chrétienne. J'ai rencontré le Cardinal Daniélou pour la dernière fois peu de temps avant sa mort dans une réunion de catholiques que précisément sous la devise «Fidélité et Ouverture» il présidait et à laquelle il m'avait invité.

«Les travaux théologiques du Père et du Cardinal Daniélou resteront grâce à ses nombreuses publications. Mais, j'espère que l'œcuménisme à venir s'inspirera également de son désir de ne pas chercher le rapprochement dans la négation mais dans les éléments positifs de la foi des Eglises chrétienne, non pas dans une fusion prématurée et superficielle mais dans la profondeur des «dons de grâce» que le Saint-Esprit accorde à chaque Eglise en vue de la vraie unité.

« L'hospitalité eucharistique »

Dans les rapports entre protestantisme et catholicisme, l'«*hospitalité eucharistique*» ne saurait devenir un euphémisme propre à déguiser ce qui est, au vrai, un *changement de foi*.

Deux questions peuvent se poser.

PREMIÈRE QUESTION: UN CATHOLIQUE PEUT-IL PARTICIPER A LA CÈNE PROTESTANTE?

A. – LA FOI CATHOLIQUE

1. L'Eucharistie est le cœur de l'Eglise catholique, le centre et le sommet de sa vie ecclésiale.
2. Recevoir l'Eucharistie, c'est faire *ouvertement et objectivement profession de la foi catholique*.
3. La foi catholique est, qu'après les paroles de la consécration, ce qui est sur l'autel *n'est plus du pain, mais le Corps même adorable du Christ*: «Si quelqu'un soutient que, dans le très saint sacrement de l'Eucharistie, la substance du pain demeure avec le Corps du Seigneur, et nie ce changement admirable et unique de toute la substance du pain en son corps appelé transsubstantiation... il a renié la foi catholique». DS 1652, Concile de Trente, canon 2.

B. – LA FOI PROTESTANTE

1. La Cène protestante est le centre de la vie ecclésiale des communions protestantes.
2. Recevoir la Cène protestante, c'est *ouvertement et objectivement faire profession de la foi protestante*.
3. La foi protestante est, qu'après les paroles de bénédiction, ce qui est sur la table de communion, *c'est toujours du pain*, dont la nature n'a pas plus changé que celle de l'eau qui coule au baptême, et qu'on ne saurait en effet *adorer*.

C. – CONCLUSION

4. Impossible pour un catholique de participer à la Cène protestante sans renier *objectivement et ouvertement la foi catholique*.

5. Peut-il être *subjectivement* de «bonne foi»? – R. Nous nous trouvons en face d'une conscience *objectivement et gravement erronée*: ou bien la responsabilité de l'erreur vient de *lui-même*, – ou bien la responsabilité de l'erreur vient de *ceux qui le conseillent ou l'approuvent*. Dans les deux cas, la foi catholique est, *en matière grave, reniée*.

DEUXIÈME QUESTION: UN PROTESTANT PEUT-IL PARTICIPER A L'EUCARISTIE CATHOLIQUE?

La réponse donnée par le *Directoire œcuménique* (Doc. cath., 1967, col. 1075) est reprise dans l'*Instruction sur les cas d'admission* (Doc. cath., 1972, p. 708).

Voici le principe de base: «Le rapport étroit entre le mystère de l'Eglise et le mystère de l'Eucharistie ne peut jamais être altéré, quelles que soient les initiatives pastorales que nous serons amenés à prendre dans des cas déterminés. *Par sa nature même, la célébration de l'Eucharistie correspond à la plénitude de la profession de foi et de la communion ecclésiale. Ce principe ne peut jamais être obscurci.* Il doit inspirer notre ligne de conduite en ce domaine» (p. 710).

Application: «S'il s'agit de chrétiens appartenant à des communautés dont la foi en l'Eucharistie diffère de celle de l'Eglise et qui n'ont pas le sacrement de l'Ordre, leur admission à l'Eucharistie catholique comporte le risque d'*obscurcir* le rapport essentiel existant entre communion eucharistique et communion ecclésiale. C'est pourquoi le directoire traite leur cas différemment de celui des Orientaux et n'envisage cette admission que dans des cas assez exceptionnels définis comme d'urgente nécessité. En ces cas, il leur est demandé de manifester personnellement *une foi conforme à celle de l'Eglise dans le sacrement de l'Eucharistie, tel que le Christ l'a institué et l'Eglise catholique le transmet*; alors que cette question n'est pas posée à un orthodoxe, car celui-ci appartient à une Eglise dont la foi en l'Eucharistie est conforme à la nôtre», (p. 711).

Les cas exceptionnels envisagés par le *directoire* (DC, 1967, n° 55) pré-supposent *toujours* la conformité de la foi à la foi de l'Eglise.

Et la *note du Secrétariat pour l'unité des chrétiens*, du 17 octobre 1973 (DC, 1973, p. 1006) a tenu, pour redresser certaines déviations récentes, à la préciser: «Cette foi ne se limite pas seulement à l'*affirmation de la «présence réelle» dans l'Eucharistie*, mais implique la doctrine eucharistique telle que l'enseigne l'Eglise catholique».

Or la foi de l'Eglise catholique est, qu'au moment de la consécration, le pain, dont ne subsistent que les «espèces» sensibles, est changé par miracle au corps du Christ qui, dans son Eucharistie, est adorable. Mais celui à qui la grâce a été donnée de partager une telle foi n'est déjà plus protestant. Il a tourné le dos à Luther et à Calvin.

17 janvier 1975.

CHARLES JOURNET

Bibliographies

M.-D. PHILIPPE, *L'Etre, Recherche d'une philosophie première*, tome I, Editions P. Téqui, Paris, 1972.

C'est le premier à paraître de plusieurs volumes consacrés à la métaphysique. C'est dire qu'il n'est pas aisé de bien situer cette approche de l'être dans l'ensemble où elle viendra s'inscrire, d'autant plus que l'avant-propos est à ce sujet fort succinct et que nombre de points soulevés en cours de discussion renvoient à une autre série de fascicules également à paraître sous le titre: *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*

La métaphysique, depuis Aristote à qui elle doit incidemment son nom, jusqu'à nos jours où elle semble éclater en significations les plus diverses, a traversé bien des vicissitudes, tour à tour magnifiée comme sagesse ou dénoncée comme illusion. Il est donc nécessaire de manifester d'abord comment l'intelligence humaine «exige de poser le problème métaphysique» et comment celui-ci «s'est posé à l'origine de la philosophie occidentale» dont Heidegger nous assure qu'elle se caractérise par son «oubli de l'être» (p. 23). Parménide, Anaxagore, de manière plus intuitive, Platon, Aristote, de manière plus interrogative, Plotin, par des voies plus intérieures, ont donné le jour à la philosophie de l'être dans une perspective fondamentalement réaliste.

Avec Descartes, au «second grand moment du développement de la philosophie occidentale», ce «n'est plus la recherche de la connaissance de la réalité qui apparaît en premier lieu; au contraire, une certaine attitude réflexive s'impose» (p. 48); «la métaphysique devient une réflexion critique sur la conscience que nous avons de notre propre pensée. Cette réflexion critique relativise alors l'être et l'absorbe en quelque sorte, en

ce sens que la certitude que j'ai de ma pensée [...] est exaltée au détriment de l'évidence de ce qui est, découverte dans le jugement d'existence» (p. 49). La critique transcendantale de Kant aura pour effet d'accélérer la destruction de la métaphysique et d'entraîner la philosophie vers l'idéalisme absolu; pour autant celle-ci aura cessé d'interroger le réel, pour développer alors de manière purement déductive la logique de l'Idée.

Malgré le positivisme contemporain, négateur de la métaphysique, celle-ci a connu de nos jours bien des reprises, en particulier sous la forme essentiellement interrogative qu'elle prend avec Heidegger et Merleau-Ponty. Le thème de l'interrogation philosophique invoquée par ces derniers fait ici l'objet d'une investigation qui, sans être exhaustive, n'en est pas moins d'un vif intérêt (pp. 59 et ss.). Et c'est sur le rôle, à notre avis quelque peu majorisé, que doit réserver à cette interrogation une métaphysique réaliste que se conclut le premier chapitre portant, comme on vient de le voir, sur «les voies d'accès à la connaissance métaphysique».

Le second chapitre, celui qui devrait être le plus décisif, puisqu'il porte sur l'objet même de la métaphysique, l'être en tant même qu'être, nous fait reprendre à nouveau le cheminement d'une longue enquête historique pour tenter de retrouver les diverses «saisies de l'être» qui ont été réalisées de Parménide à Heidegger. Mais après les premières découvertes des philosophes grecs, cette enquête fait place, cette fois, à la contribution des théologiens qui ont utilisé et purifié ces découvertes. Voici comment l'apport de S. Thomas d'Aquin est défini: «La métaphysique impliquée dans la *Somme théologique* est-elle une nouvelle métaphysique, celle de l'esse, ou est-ce la métaphy-

sique d'Aristote, reprise, approfondie et purifiée? on sait que le problème peut se poser.» La réponse est la suivante: L'intention du théologien se portant évidemment sur Dieu et sur Dieu tel qu'il s'est révélé, «nous ne sommes pas [...] autorisés à conclure que S. Thomas élabore une nouvelle métaphysique, celle de l'*esse*. Ce que nous pouvons et devons affirmer, c'est qu'il élabore une nouvelle théologie...» (p. 112). S'il est donc vrai que «dans la vision théologique de S. Thomas, la métaphysique aristotélicienne de l'être atteint un achèvement très étonnant» (p. 119), il n'en reste pas moins, par exemple, que sa théorie des transcendants modes universels de l'être, sera mise en réserve pour être soumise à examen (cf. p. 113, note 5).

Après S. Thomas, «la métaphysique aristotélicienne de l'être, si profondément accomplie» dans sa théologie, «devient successivement avec Henri de Gand, Duns Scot et Ockham, une métaphysique du possible, une métaphysique du concept d'être, une logique et enfin, avec Suarez, une métaphysique réflexive du concept formel d'être» (p. 119). Enfin c'est toute l'histoire moderne du déclin de la métaphysique avec ses alternances de reviviscences et de rejets plus radicaux encore, qui est retracée souvent avec pénétration. Cet historique s'achève par l'examen des tentatives de quelques philosophes thomistes contemporains pour remettre en valeur et approfondir la conception de l'être de S. Thomas: sont discutées les positions souvent prises trop en dépendance du développement de la philosophie moderne et contemporaine par les P.P. Rousselot, Maréchal, André Marc et Roland Gosselin, cet examen prenant fin par une critique beaucoup trop rapide pour ne pas se révéler superficielle et finalement fort injuste, des approfondissements de la philosophie de l'être dus à Cornelio Fabro et à Jacques Maritain. L'opposition de l'auteur à ce dernier, qui se marque surtout par le refus de la valeur et du rôle primordial de l'intuition intellectuelle, particulièrement au point de départ de la métaphysique, commande toutes les conclusions de ce chapitre. La question, étant capitale, appelle une brève mise au point. «C'est là, déclare le P. Philippe, la grandeur de Maritain – et c'est aussi la faiblesse de sa métaphysique, qui demeurera toujours trop liée à ce mode intuitif de la saisie de l'être...» (p. 180). Aussi bien n'est-il pas étonnant que celui qui a été en notre temps le héraut de la métaphysique, en partage le sort parmi

les hommes: «Grandeur et misère de la métaphysique», selon qu'il intitule lui-même le chapitre liminaire de *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, où il montre assez que, malgré son désir de «contempler purement», la métaphysique, en quête des causes et des principes de l'être, pâtit «de la nécessité commune de l'abstraction et du discours». En bataillant toute sa vie pour rendre à l'intelligence humaine un pouvoir intuitif qui s'accomplit par excellence dans l'intuition de l'être, il n'a fait que reprendre la visée propre à S. Thomas: «*Intelligere dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile*» (I Sent. III, 4,5). Pour ne pas multiplier ici les citations, renvoyons le lecteur, entre autres, à R. Verneaux, *Epistémologie générale*, Paris, 1959, (pp. 77 à 79,) et à J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, Paris, 1966, (pp. 47 et ss.) où il appert, à partir des textes de S. Thomas, que la méthode de la métaphysique est intuitive, cette science étant au dire même du Docteur Angélique «au plus haut degré intuitive». S'il en est bien ainsi, et s'il est vrai aussi que chez J. Maritain comme chez quelques philosophes de génie, l'intuition philosophique s'accompagne d'une intuition poétique qui est au service de la première, pourquoi tenter alors de jeter le discrédit sur la première en la confondant avec la seconde (p. 182) qui «ne pourrait nous conduire qu'à former un nouveau mythe: celui de l'être» (p. 189)?

C'est pourquoi, si nous sommes bien d'accord qu'il est «impossible de redécouvrir l'être par et dans une méthode réflexive et critique, car, au moyen d'une telle méthode, on ne découvre jamais l'être en ce qu'il a de plus lui-même, mais seulement une de ses modalités, si spirituelle qu'elle soit: ce qui est *pensé*, ce qui est *vécu*» (p. 188, les soulèvements sont de nous), et qu'il faut en revenir à l'expérience et au jugement d'existence dans lequel mon intelligence «atteint, touche la réalité existante, non plus seulement dans sa forme connue, appréhendée, mais dans son acte d'être, en tant qu'elle *est*» (p. 189), nous ne sommes pas d'accord de substituer à l'intuition ou perception intellectuelle de l'être, de ce qui est au-delà de la forme et qui est le mystère surintelligible de l'acte d'être, une interrogation aussi «fondamentale», aussi «première» soit-elle «sur ce qu'est l'être» (p. 192) et qui laisserait échapper comme totalement inconnue cette actualité suprême. C'est pourtant à quoi nous invite l'auteur

lorsqu'il affirme que «la naissance de la métaphysique de l'être comme tel a donc bien lieu dans cette interrogation [...]». La connaissance première de l'être n'est donc pas une intuition, mais une interrogation» (p. 192).

Sans doute l'interrogation précède-t-elle normalement la découverte de l'être; mais de soi, elle manifeste une attitude du sujet en puissance de connaître, qui risque fort, dans le cas d'une conduite purement interrogative, de se refermer sur soi (cf. p. 192, note 4 et p. 195). L'étonnement, l'émerveillement sur lequel Aristote mettait l'accent ne comporte pas le même risque. Aussi bien l'auteur parle-t-il de l'interrogation comme incluant une connaissance «inchoative», «imparfaite», et concède-t-il que cette interrogation «demande d'être dépassée» (p. 195). Toute la question est alors de savoir si cette connaissance interrogative a débouché déjà sur l'esse, sur l'être comme transcendantal, alors qu'il s'agit vraiment d'une «saisie» ou d'une intuition métaphysique de l'être et nous sommes entrés en métaphysique. Ou bien elle reste enfermée dans les limites de l'être prédicamental et l'interrogation nous laisse sur le seuil, sans nous donner le pouvoir de le franchir. (Pour plus de précisions, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à la «Digression sur l'intuition de l'être» de J. Maritain, dans son dernier ouvrage *Approches sans entraves*, Paris, 1973, (pp. 264 à 284.)

Mais si, comme on nous l'assure, «nous n'avons pas d'intuition de l'être» (p. 194), il ne reste plus à l'auteur, plus proche d'Aristote que de S. Thomas qui a porté la philosophie première tellement au-delà qu'il lui intègre, comme l'a montré Cornelio Fabro, la doctrine platonicienne de la participation, qu'à se rabattre sur l'ontologie aristotélicienne de la substance, de l'*ousia*, qui est le premier prédicament de l'être. C'est tout le troisième chapitre, le plus considérable de l'ouvrage, qui est consacré à cette étude. A partir d'une brève considération sémantique, on reprend le chemin d'une longue enquête historique où les textes successifs des philosophes font l'objet d'analyses souvent très fouillées. Les cinquante dernières pages, suivies d'une bibliographie, vont permettre à l'auteur d'exposer ses conclusions personnelles avec quelques précisions sur le «mode existentiel de la substance» qu'est la subsistance, et sur le «problème de la substance individuelle». Si nous «revenons à l'intuition première (*sic*) qui commande toute cette

analyse métaphysique de la substance», celle-ci nous apparaît comme «ce qu'il y a de premier dans l'être selon l'ordre des déterminations. La substance n'est saisie, du point de vue métaphysique, que comme une *cause propre*; elle n'est pas un étant, un existant au sens précis» (p. 426). C'est pourquoi on ne la découvre que par «induction» (cf. pp. 393 et ss.). Ce principe premier n'est ni la «nature-matière», ni la forme, «bien qu'on ne puisse les séparer; [car] la substance est bien un principe d'être 'selon la forme', une cause 'selon la forme' de ce qui est (pp. 404 et 405). Et pour éviter, bien sûr, que cette opération d'analyse ne nous laisse qu'en face de *membra disjecta*, force est bien de nous assurer que «ce principe [...] n'est pas extérieur à *ce qui est*», mais lui est «immanent» (p. 402, note 12). Prenons-en acte.

Tant de flottements de pensée et de langage rendent difficile l'accès à la vérité que l'auteur se propose d'élucider, qu'on risquerait de méconnaître la contribution importante qu'il lui a apportée. Vu l'ampleur des développements historiques, parallèles et répétés, dans cet ouvrage qui témoigne d'une remarquable érudition, on est fondé à se demander s'il n'aurait pas gagné en clarté et en fermeté à être présenté comme une histoire, en Occident, de la métaphysique et de ses problèmes.

GEORGES BRAZZOLA

YVES SIMON, *A General Theory of Authority*, University of Notre-Dame Press, 1962, (p. 168).

Dans *Critique de la connaissance morale* (1934), Yves Simon avait étudié, avec beaucoup de profondeur la nature de la connaissance morale et montré que «la qualification morale est chose plus intérieure à l'âme que la connaissance elle-même» parce que l'âme «est deux fois cause efficiente de sa qualification morale» une première fois au titre de nature, à l'instar de la connaissance, une seconde fois «au titre de sa liberté» (p. 152). Précisant la notion de l'être moral, il avait résumé sa pensée en une formule dense: «la réalisation archétypique de la notion d'être moral, c'est l'acte terminal par lequel la volonté libre se qualifie intérieurement en établissant en elle un rapport défini à sa fin dernière» (p. 153). Le rôle de l'autorité n'était pas examiné et son intervention pouvait apparaître antinomique à la qualification morale d'un acte en ruinant la liberté du sujet. La théorie générale de l'autorité qui

est un ouvrage posthume (Y. Simon est mort en 1961) examine le rôle de l'autorité aussi bien dans le domaine politique (Bien commun) que dans la recherche de la vérité et dans l'éducation. Nous retiendrons ici l'analyse extrêmement intéressante que fait l'auteur, des différences typiques entre les conditions du connaître et celles du vouloir avec les conséquences qui en résultent pour l'exercice de l'autorité (pp. 41 et ss.). Lorsqu'il s'agit de connaissance, la perfection va dans le sens d'une détermination unique: sous le même rapport, une proposition ne peut pas être en même temps vraie et fausse. En revanche, lorsqu'il s'agit d'un désir, l'objet peut être voulu de différentes manières et l'indétermination, loin de signifier imperfection, peut être riche d'une multiplicité de choix. C'est ici que le rôle de l'autorité, en matière politique notamment, prend sa véritable dimension, car elle n'est pas de soi un palliatif à l'ignorance, mais une nécessité provenant de la richesse de la fin désirée – en l'occurrence l'accomplissement du Bien commun. L'unanimité spontanée serait même plutôt suspecte dans ce cas, soit parce qu'elle suggérerait qu'il n'existe toujours qu'une solution vraiment rationnelle (tendance technocratique), soit parce qu'elle impliquerait une absence d'autonomie des groupes et surtout des personnes à l'intérieur de la société politique. En effet, à moins d'être complètement fonctionnarisés, les membres d'une collectivité n'ont pas nécessairement les mêmes points de vue en tant que particuliers et en tant que citoyens. Plus l'autonomie et les possibilités d'épanouissement des personnes sont grandes, plus les chances de décisions unanimes se réduisent et l'autorité est appelée à jouer son rôle. La qualité morale des citoyens se manifeste précisément par une obéissance libre aux choix raisonnables de l'autorité face à différentes possibilités dans l'accomplissement du Bien commun.

Examinant ensuite les conditions de la recherche de la vérité, l'auteur aborde la question du rôle de l'autorité, non plus dans la perspective normalement multiple d'un bien désiré, mais dans celle, impérative et unique, d'une vérité à appréhender. L'autorité ne peut plus ici imposer une solution et ce sont les démonstrations qui doivent conduire l'esprit à la vérité. L'auteur remarque à ce propos que la docilité de l'intelligence aux évidences est le signe de sa vitalité, tandis que le scepticisme trahit une anémie. En l'absence d'évidence toutefois, l'autorité ne

retrouve-t-elle pas une certaine fonction au service de la vérité? Il y a d'abord le cas du témoin à l'autorité duquel on peut et parfois même on doit faire crédit. La vie serait-elle possible sans ces confiances accordées à autrui, que ce soit celle du physicien à l'égard du mathématicien ou celle de l'acheteur à qui la caissière indique le total à payer? Il y a aussi le maître dont l'autorité peut et doit mériter la considération du disciple qui n'est pas encore en mesure de vérifier l'enseignement donné.

En fait, le problème de l'autorité du témoin et du maître revêt une importance décisive lorsque la vérité annoncée porte sur la transcendance qui ne se prête pas à une démonstration expérimentale. La position du «libéralisme» est ici nettement ambiguë, car c'est moins pour défendre la liberté qui récuse les dogmatismes qu'en raison d'une attitude positiviste déterminée ou d'un «agnosticisme sociologique» (p. 108) qui cantonne a priori l'intelligence dans l'évidence expérimentale.

Il est vrai que le spectacle offert par l'histoire de la philosophie n'est guère encourageant puisqu'il n'y a pas d'absurdité, remarquait déjà Cicéron, qui n'ait trouvé son (docte) défenseur et, le moins qu'on puisse dire, c'est que la vérité ne s'impose pas d'elle-même parmi les hommes. Le critère du succès, qui n'est pas sans valeur pour juger d'un produit commercial, a beaucoup moins de poids dans le domaine de la vérité et comme l'adhésion à une idée est beaucoup plus importante socialement que celle que l'on donne à un produit de consommation, il n'est pas interdit de se demander si l'autorité politique ne pourrait pas contribuer à donner à la vérité une chance de se diffuser que ni la compétition commerciale ni le hasard ne peuvent lui fournir. Après tout, n'est-ce pas ce qu'il y a de plus grand dans une société humaine que la sagesse véritable? Aussitôt, nous sommes assaillis par des images intolérables de totalitarismes religieux ou idéologiques. Il va de soi que, dans la pensée de l'auteur, il ne s'agit nullement d'une bureaucratie philosophique à instaurer, mais d'une promotion de valeurs spirituelles par opposition, soit à une conspiration du silence de type positiviste, soit à un enrégimentement de type totalitaire.

Le dernier chapitre qui s'intitule: «The Communication of Excellence», nous amène dans le royaume beaucoup plus mystérieux

de l'intériorité personnelle et Y. Simon se demande si là aussi l'autorité n'a pas aussi un rôle à jouer en défendant la personne, non plus comme précédemment, contre les influences et les hasards extérieurs, mais contre ses propres passions et ignorances. On pense au cas typique du novice qui adopte globalement les règles d'une spiritualité. Intérieurement, l'autorité ne peut être reçue que si elle vient de Dieu agissant directement ou par ses représentants, tandis que l'obéissance extérieure peut être exigée par l'homme (saint Thomas). Les fruits de cette obéissance intérieure à une autorité qui, en réalité, ne peut être qu'instrumentale par rapport à Dieu, peuvent consister en une libération de conceptions erronées profondément enracinées dans l'esprit au point de faire invinciblement obstacle à la vérité. Obéissance combien dramatique parfois, mais aussi libératrice. «Ne pas suivre la vérité à cause des passions est un désordre bien connu. Combien plus grand, plus profond et plus radical est le désastre provoqué par une idée favorite, une théorie avec laquelle je me suis identifié, mon système propre, qui au lieu de me conduire à la vérité, constitue comme un écran devant mon esprit! Dans ce cas, la défaite de la connaissance par la subjectivité provient de l'intellect lui-même. La plus désirable de toutes les libertés, c'est la liberté d'être toutes choses et ainsi de devenir une fidèle image de Dieu. Rien n'est plus cher à l'esprit que la liberté à l'égard des impulsions qui nous ramènent si souvent de manière contraignante aux étroites mesures de l'existence subjective.» (p. 153).

Cette citation qui évoque tant de références évangéliques et pauliniennes, illustre, pour finir, la manière dont l'auteur de ce grand ouvrage renverse, en quelque sorte, la problématique de l'autorité en montrant que l'antinomie n'est pas toujours celle de la liberté face à l'autorité, mais souvent de la liberté dans la vérité face aux esclavages de nos subjectivités et spontanéités aussi bien sur le plan civique que dans le domaine mystérieux de l'intériorité intellectuelle et spirituelle.

24 juillet 1974.

PATRICK DE LAUBIER

FRANÇOIS DECRET, *Mani (216-277) et la Tradition manichéenne*, Paris, Seuil, 1974, 190 pages.

Beau petit livre, admirablement présenté et illustré, rassemblant des renseignements précieux sur Mani et le manichéisme, dont notre auteur se fait ici le fervent défenseur. Rien d'étonnant de voir le nom de Mani figurer dans la collection «Maîtres spirituels», à côté de ceux du Bouddha, de Confucius, de François d'Assise, de Luther, de Calvin, de George Fox, etc. Et quand le roi Bahram demande à Mani: *A quoi es-tu bon, puisque tu ne vas ni au combat ni à la chasse?* et que Mani peut répondre: *Venu je suis du pays de Babylone pour jeter un cri à travers le monde*, c'est, bien évidemment, du côté de Mani que nous nous rangeons, (pp. 64 et 68.)

Exposé - La *Vie de Mani* est mise par l'auteur en parallèle avec celle de Jésus dans les Evangiles. Et la préférence s'en va à la première; car si Mani - par exemple sur un cachet découvert par le Père de Menasce à la Bibliothèque nationale - se dit *Apôtre de Jésus-Christ*, c'est finalement pour le dépasser. Mani lui-même se considère comme le sceau des prophètes: *«La Sagesse et les bonnes œuvres ont toujours été apportées avec une suite parfaite, d'une époque à l'autre, par les Messagers de Dieu. Ainsi elles vinrent en leur temps par le prophète nommé Bouddha dans les pays de l'Inde, en un autre par Zaradusht (Zoroastre) dans la contrée de la Perse, en un autre par Isa (Jésus) dans l'Occident. Après quoi, la Révélation est arrivée et cette Prophétie s'est manifestée en ce dernier âge par moi, Mani, Messenger du Dieu de Vérité en terre de Babylone, (p. 63.) Mani est le Paraclet, l'Esprit saint annoncé par Jésus: «Par Lui, j'ai tout vu, et je suis devenu un, en un corps et une âme», (p. 57.) Félix, un docteur de la secte, écrira: «Lorsque lui (Mani) est apparu, il nous a enseigné le Commencement, le Milieu et la Fin: telle fut sa Prédication... Et parce que nous n'avions rien entendu de cela en Paul, ni dans les Ecritures des autres apôtres, nous croyons que c'est Mani lui-même qui est le Paraclet», (p. 98.) Mani ne s'est pas contenté de la prédication orale. Il a voulu communiquer lui-même par l'écriture l'objet de sa révélation. Il a déclaré lui-même: «Jamais il n'a été écrit ni révélé de livres comparables à ceux que j'ai écrits», (p. 74.)*

La *Gnose manichéenne* est résumée avec clarté dans la seconde partie du livre, (pp. 74 à 124), et la *Tradition manichéenne* est suivie dans ses développements en Extrême-Orient, en Islam, en Afrique et jusqu'à «la grande aventure des Cathares», pp. (125-174.)

Critique - Dans les dernières pages du

livre, intitulées: *Destins du manichéisme*, l'auteur, prenant la défense de «l'Eglise la plus persécutée», ne cache pas cependant le caractère foncièrement antisocial qui fait du manichéisme une secte: «Quelle société, quel Etat pourraient jamais tolérer une doctrine prônant le célibat et donc, du même coup, ruinant les fondements de la famille et les intérêts supérieurs de la communauté nationale; une doctrine qui par sa morale ascétique et son indifférence totale aux progrès matériels, contribuerait à tarir les ressources d'un pays et le conduirait infailliblement à la décadence et à la faillite économique; une doctrine qui, imposant aux riches de partager leurs biens avec les démunis, amènerait tout droit à un nivellement dans la misère; une doctrine enfin qui, en interdisant la guerre et la violence, en tenant tête à tous les Césars, serait un ferment d'anarchie et porterait atteinte aux droits sacrés des patries?», (p. 177). Faute, chez l'auteur, et plus généralement dans le protestantisme comme tel, d'une sûre doctrine concernant le *temporel chrétien* – à laquelle se réfère précisément la Constitution vaticane *Gaudium et spes* – il ne reste le choix qu'entre deux formes de désespoir: abandonner résolument l'humanité aux Puissances du mal, et rejeter comme antisocial et anarchique le message même de l'Évangile.

L'auteur écrit encore: «Que derrière son mythe étrange, *exotique et barbare*, le manichéisme ait été l'entreprise la plus achevée pour tenter de donner une solution rigoureuse et lucide au grand problème du Mal, aux conflits qui déchirent l'homme et le dressent contre son semblable, les observateurs objectifs le reconnaissent volontiers», (p. 176.) A nos yeux pourtant, ce n'est ni au manichéisme, ni au mazdéisme son adversaire, qu'il faut demander réponse au problème du mal, L'erreur fondamentale, qui dans leur mutuel conflit leur reste commune, est de considérer le mal comme une réalité aussi positive que le bien, et de conclure en conséquence à l'existence d'un premier principe du Mal opposé au premier principe du Bien. Ceci posé, le manichéisme, avec son caractère de secte, ne peut être qu'un sujet de scandale pour le mazdéisme. Citons quelques traits: Les manichéens refusaient l'agriculture comme sacrilège, car labourer la terre c'était faire saigner le Jésus cosmique immergé en elle. – Si la consommation des végétaux est pour le manichéen un acte méritoire qui délivre les éléments lumineux qui y sont

captifs, c'est un sacrilège d'en donner à manger à un profane, même mourant de faim. Les éléments spirituels, détachés de Dieu et perdus dans la matière, n'agissent pas au profit du composé humain selon la doctrine manichéenne qui, on le lui a souvent reproché, nie en dernière analyse que l'homme, en tant qu'âme, soit responsable de ce qu'il accomplit dans son corps et notamment du péché. Le mazdéisme affirme la résurrection des corps *in individuo*: le manichéisme annonce la conflagration finale du monde hyléique; l'opposition est irréductible. «Il ne s'agit pas de divergences de détail qui laisseraient intacte la structure commune des deux systèmes. Saint Augustin a souvent relevé le matérialisme radical des manichéens, si fort en contraste avec l'horreur que leur inspire tout ce qui procède de la matière: c'est qu'ils conçoivent les deux principes à la fois comme infinis et comme étendus.» Le P. de Menasce, à qui nous empruntons ces citations écrit à la page 245 de son édition du *Skand-Gumanik-Vicar*: «Le paradoxe du manichéisme, qui tient la matière pour le principe du mal, est de couler son émanatisme dans une forme si imagée qu'il demeure captif de son affabulation. Emanatisme avant tout gnostique et sotériologique, sa cosmologie cherche à expliquer comment l'âme, parcelle de Dieu, échappe à la prison de la matière et se sauve en reconnaissant son principe vers lequel, à la fin, elle remonte pour se confondre avec lui: à vrai dire, elle n'avait jamais cessé d'être lui, mais la matière la déguisait et obscurcissait sa conscience. En revanche, pour que la matière ait pu ainsi envelopper la substance divine, il faut bien que celle-ci ait l'étendue en commun avec le principe hyléique. On est donc justifié à dire que les manichéens n'ont jamais pu concevoir la substance divine autrement que comme quantifiée, étendue, et à tout prendre corporelle...»

C'est le christianisme qui dès l'origine donnera au problème du mal sa solution métaphysique. Le mal – la cécité, la maladie, la mort – certes existe dans le monde; mais il existe, non comme réalité *positive* exigeant une cause première positive, il existe en creux, comme *privation* d'une réalité positive. Il ne saurait dépendre d'une cause première positive, il ne peut dépendre que d'une cause première permissive. C'est saint Augustin qui, après avoir quitté l'Eglise, – qu'il connaissait alors bien peu – pour chercher pendant neuf ans dans le mani-

chéisme une réponse au problème du mal, finira, dans l'*Enchiridion*, par exprimer en deux mots la raison métaphysique suprême de la présence du mal dans le monde: «Le Dieu tout-puissant, auquel appartient le suprême domaine sur toutes choses, étant souverainement bon, ne permettrait jamais qu'aucun mal ne survint dans ses œuvres, si sa toute-puissance et sa bonté n'étaient telles qu'il pût faire sortir le bien du mal lui-même... Dieu a jugé meilleur de tirer le bien du mal que de ne permettre l'existence d'aucun mal.» Pour quel bien le mal est-il permis? Parfois nous pourrions le désigner: il deviendra évident que telle maladie aura été au principe du renouvellement d'une vie. Mais le plus souvent nous serons sans réponse. Ce n'est pas en vertu d'une induction, c'est à priori, en vertu d'une nécessité métaphysique que nous disons de tout mal qu'il est permis en vue de quelque grand bien. Un Dieu infiniment bon et puissant est inconcevable sans un nécessaire triomphe du bien sur le mal.

G. PASSELECQ-F. POSWICK, *Table pastorale de la Bible, Index analytique et analogique*, Paris, Lethielleux, 1974, 1214 pages. Prix: 170.— fr.f.

«Au-delà d'une concordance. A. Les MOTS-CLEFS... Les ouvrages offerts jusqu'ici au lecteur français sont des concordances, vocabulaires, dictionnaires ou lexiques bibliques. Tandis que les derniers donnent une «explication» plus ou moins développée d'un thème où d'un concept, les concordances sont des répertoires alphabétiques permettant de trouver une citation biblique à partir des mots qu'elle contient. *Je suis la lumière du monde*. Cherchant au mot *Lumière*, j'y relève environ 110 citations parmi lesquelles (Jean 8,12; 9,5; 12,46). C'est une parole que Jésus a prononcé trois fois... Si je désire connaître ce que la Bible dit à propos de l'honnêteté, je n'y cueillerai que les trois citations où apparaît le terme. Dans la plupart des cas on ne me renverra pas aux beaux passages du (Deut. 25,13 et Lévi. 19,35).

B. ...Et aussi les THÈMES-CLEFS essentiels, là le fil conducteur est par priorité l'idée, non le mot. Et cela aussi bien pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament.

L'anthropologie de saint Thomas, Editions universitaires, Fribourg, 206 pages.

Il faut remercier le R. P. Luyten d'avoir publié, sous ce titre, les huit conférences organisées par la Faculté de théologie et la Société philosophique de Fribourg, à l'occasion du 7^e centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin. A l'heure où tant de spécialistes – et de prix Nobel – ne savent plus si l'homme est encore un composé de corps et d'esprit comme au temps de la *Genèse*, s'il est encore un «animal raisonnable», comme au temps d'Aristote, il est réconfortant d'écouter huit pères dominicains relever l'honneur de l'Université de Fribourg, et nous signaler en regard des problèmes contemporains, l'étonnante puissance illuminatrice de l'anthropologie d'une *philosophia perennis* repensée par le génie de Thomas d'Aquin.

A la fragilité – disons plutôt à l'incohérence – de la dernière «découverte» de Freud, celle en nous d'un soi-disant *instinct de mort* – qui réduit à un processus d'entropie la vie, laquelle est essentiellement néguentropie – le P. Cottier oppose ultimement la réponse décisive métaphysique, capable de rendre raison à la fois du tragique et de la splendeur de l'aventure humaine: l'homme est suspendu entre deux abîmes, celui du néant d'où il est tiré par création et celui d'un Absolu qui sollicite son amour.

«Comment structurer en morale théologique les certitudes bibliques que la tradition transmet le plus souvent dans le langage de l'exhortation? La contribution de Thomas d'Aquin, que le thomisme n'a pas su prolonger avec la même audace innovatrice pourrait se ramener à deux points fondamentaux pour la construction d'une morale théologique et politique: 1^o la mise en lumière de l'absolu et de l'universalité du droit; 2^o l'émergence de formes nouvelles que doit revêtir le droit humain à chaque moment culturel et dans chaque conjoncture historique. Telle est, dans une étude riche en suggestions: *D'une anthropologie théologique à une morale politique*, la réponse du P. Pinto de Oliveira, (p. 192.) Touchant, à la fin de sa conférence, à la nouvelle *théologie de la libération*, l'orateur note qu'elle jette une vive lumière sur la double tâche de la théologie en sa fonction sociale, politique. Il y a d'abord l'urgence de l'action... l'impératif le plus pressant est d'aider les hommes à chercher ce qui est humain. Nous rejoignons ici l'idéal de l'ONU. Néanmoins, l'urgence de l'action ne saurait cacher l'autre exigence éthique: établir les fon-

dements ultimes de l'action politique. A la question «Au nom de quoi» s'engager, pourquoi se donner parfois jusqu'à la mort? On ne saurait se contenter d'approches provisoires. La réflexion ne peut éluder les exigences d'Absolu, puisqu'il est déjà présent d'une façon vécue..., elles se font sentir d'une manière impérative à l'homme d'action qui se veut lucide, qui prétend fonder éthiquement son engagement. La schizophrénie des libéralismes étrangers à toute recherche de justice économique et sociale, ainsi que des dictatures tournées exclusivement vers la création de richesses matérielles au mépris de toutes libertés et de tous droits, montrent que la réalité peut dépasser en force le théâtre le plus dense», (pp. 196-197.)

Personnalité et interpersonnalité est le titre de la solide et pénétrante étude du P. M.-D. Philippe. Il faut lire avec soin les 14 pages de notes où sont cités des textes précieux de saint Thomas. «A différents niveaux, la recherche de la personne semble osciller toujours autour de trois pôles: celui de l'*individualité* et de l'isolement, celui de la *communication*, celui de la *transcendance*... Cependant la découverte de ces trois pôles, de ces trois centres d'attraction propres à la personne, ne résout pas encore le problème: il faut comprendre leur harmonie profonde qui ne se dévoile pas immédiatement, (p. 125.) Sont exposées les définitions qui demeurent insuffisantes de Max Scheler, de Berdiaev, de Maurice Nédoncelle, de Kierkegaard... (p. 125). Chez ceux qui actuellement excluent la substance de leur regard sur la personne, comment ne pas constater d'une part la méconnaissance de la dimension métaphysique de la personne, et d'autre part qu'ils n'ont pas su dépasser la critique kantienne de la métaphysique?, (p. 132.) Autonome dans l'ordre de l'être, la personne a un *dominium*, une maîtrise sur ses actes, elle n'est pas seulement le sujet de ses activités d'intelligence et de volonté, elle en est la source; la personne est responsable de son développement et de son achèvement. «Cet achèvement se réalise dans la mesure où la personne s'oriente vers sa fin propre, vers ce qui est son bien personnel, capable de l'attirer et de la perfectionner. Or la fin propre de la personne ne peut être qu'une autre personne qui l'aime: soit une autre personne humaine, soit Dieu...» Voilà tout l'horizon de l'*amour d'amitié*, que saint Thomas a longuement analysé à la suite d'Aristote et dont il s'est servi pour élaborer sa

théologie de la charité et celle de l'Esprit Saint», (p. 133.) «Dans la recherche de ce qu'est le bien et de ce qu'est l'amour, saint Thomas a dépassé de la manière la plus nette ses deux maîtres: son premier maître, Albert le Grand, et le second, Aristote», (p. 134.) «La personne est bien autonome dans ce qui, en elle, est le plus radical; et elle est «interpersonnalité» dans son achèvement ultime, dans sa propre finalité. Mais en réalité, la communion d'amitié entre les personnes va plus loin que l'interpersonnalité, puisque l'amour tend vers l'unité», (p. 139...) «Ce qui est dit de la personne humaine au niveau philosophique serait encore plus vrai au niveau de la personne chrétienne, au niveau théologique. Saint Thomas l'expose magnifiquement lorsqu'il commente les grands textes de saint Paul et de saint Jean», (p. 145.)

Que deviennent dans la perspective d'une philosophie positiviste, ou nominatiste, ou idéaliste, les notions de personne et de nature humaine? Et que devient dès lors le mystère central de la foi catholique le mystère du Verbe fait chair, le mystère de deux natures parfaites, l'une divine, l'autre humaine, indissolublement nouées en une seule personne, la Personne du Fils unique de Dieu? c'est le sujet traité par le P. J.-H. Nicolas dans *L'humanité perdue et retrouvée dans le Christ*.

Aucune de ces études n'est quelconque et ne relève du genre panégyrique. On sent que dans chacune d'elles l'auteur a engagé son cœur. Il y en a une cependant, plus belle à nos yeux que les autres, qui nous émeut jusqu'au fond de notre être, celle qui ouvre le livre et qui a pour titre *L'homme que fut saint Thomas*. Elle suffirait, nous semble-t-il, en nos temps de confusion, à éveiller chez quelque jeune étudiant le désir de la pure vocation dominicaine, celle d'une vie et d'un amour voués avant tout au service de la Vérité, de cette Vérité dont il a été dit «qu'elle nous délivrerait».

Murielle WERNER-GAGNEBIN, *Czapski, La main et l'espace*, Lausanne, L'Age d'homme, 1974, 195 pages.

En consacrant un important ouvrage à Czapski, M^{me} Murielle Werner-Gagnebin rend justice à un artiste dont l'œuvre, hélas! mutilée, mérite d'être mieux connue et mieux comprise. Et disons tout de suite que

ce livre, rédigé dans une langue claire et élégante et imprimé avec goût, est illustré de nombreuses reproductions de peintures et de dessins (15 photos en couleurs, 32 photos en noir-blanc et 30 dessins).

Né à Prague en 1896, Joseph Czapski, d'une vieille famille polonaise, vécut son adolescence à Saint-Petersbourg et fut mêlé aux événements des années 1917-1919. Un peu plus tard, il put se consacrer à la peinture et, dès 1924, il s'établit à Paris où il anima un groupe d'artistes polonais, les Kapistes, admirateurs des fauves et des cubistes. Czapski accorda sa préférence à Bonnard et Cézanne et consacra une étude à ce dernier. L'intense activité de Czapski fut interrompue par la Seconde Guerre mondiale; il fut fait prisonnier et déporté en Ukraine; libéré en 1941, il rejoignit l'armée polonaise Anders, parcourut le Moyen-Orient et participa à la campagne d'Italie (il raconte ses aventures dans *Terre inhumaine*). En 1945 il revint à Paris et reprit sa carrière de peintre dont l'œuvre antérieure avait disparu en grande partie; une nouvelle naissance lui fut imposée, et une nouvelle peinture s'épanouit. Il fréquenta alors Maritain, Mauriac, Camus, Malraux et s'intéressa à la peinture de Bissières et de Nicolas de Staël.

Si l'évolution d'un peintre dépend d'abord de ses recherches et de sa réflexion, les circonstances et les pressions extérieures influent aussi sur la vision et l'interprétation des choses. A cet égard les aventures vécues par Czapski pendant la Seconde Guerre mondiale sont inhérentes à sa manière de traiter l'image et les couleurs. «Nous sommes sortis nus d'un monde brûlé», écrit-il. Et l'humour même qui éclaire les huiles où il décrit les scènes de la vie quotidienne (couple au café, couple au théâtre, le concierge de Paris, la fillette dans le métro...) ne détruisent pas l'impression tragique.

Pour décrire la peinture de Czapski et pour en montrer la signification, M^{me} Werner-Gagnebin considère d'abord l'aspect formel (le cadrage) et les influences (ou les parentés). Le cadrage souvent insolite auquel le peintre aime à soumettre ses personnages et le «théâtre du quotidien» donne à ses huiles leur caractère propre, parfois énigmatique. M^{me} Werner-Gagnebin étudie longuement et avec subtilité cet aspect de la peinture de Czapski et montre l'intérêt de ce procédé (au sens le meilleur du terme): le cadrage «confère à la dynamique du tableau un caractère essentiellement centrifuge». L'image (ou le sujet)

prend grâce à l'obstacle que le cadrage établit avec le spectateur une valeur plus forte; et le peintre impose à ce spectateur une image ramassée et concentrée de sa propre vision.

M^{me} Werner-Gagnebin étudie l'œuvre de Czapski non seulement en elle-même et dans la personnalité du peintre, mais aussi à l'intérieur et à travers la technique et la spiritualité de la peinture contemporaine. Si des éléments de parenté ou de filiation avec celui-ci ou celui-là sont évidents, l'originalité de la peinture de Czapski n'est pas moins évidente, non pas tant par les moyens mais par la fin. Malraux demandait un jour à Czapski: «Pourquoi peignez-vous?» Il répondit: «Faute de mieux. Ce mieux, c'est la mystique: la voie directe parce ce qu'elle est au-dessus de sa volonté de sacrifice, infiniment inférieure à ce qu'exige cette voie. La peinture est contemplation, vision, la peinture est du «surnaturel dégradé».

PAUL ROUSSET

HENRI SCHUBIGER, *«les Prestiges de la Nuit»*

Journal d'un écrivain non engagé (Editions Perret-Gentil, Genève) qui font suite à la parution du premier volume de ce journal intitulé *«A Contre-Courant»* (des fleuves de Babylone, je pense). Ces deux volumes couvrent les années 1962-1964 pour le premier paru et 1965-1967 pour le deuxième.

Je n'ajouterais rien au très bel article d'Edmond Ganter paru le 17 novembre 1972, simultanément dans le *Courrier* de Genève et *La Liberté* de Fribourg. Edmond Ganter exprime la profonde estime qu'il porte à l'auteur, un homme vrai parce que sincère avec lui-même et avec les autres. Je cite quelques extraits de cet article:

«Pour Henri Schubiger, le oui signifie encore oui et le non encore non, alors que le sens des mots est soit distordu, soit vidé de toute signification.»

«Henri Schubiger voue à l'Eglise un amour filial, malgré les déceptions parfois énormes, les tristesses, les amertumes provoquées par ses contacts avec le monde catholique. Ces désillusions, dit-il, que tout converti est appelé à connaître, en ont découragé beaucoup. Pas moi, parce que Bloy m'avait immunisé contre elles une fois pour toutes. Sans l'espérance, qui ne m'a jamais abandonné, j'eusse bien des fois été tenté de tout lâcher pour sombrer dans la «nuit privée d'étoiles».

«Nous avons mis beaucoup d'espoir, dit-il, dans le vent de réforme qui soufflait sur le Concile Vatican II. Est-ce que le grand rêve de l'Eglise des pauvres avortera pour faire place à l'Eglise des médiocres?»

Mon cher Henri,

C'est de tout mon cœur que je réponds à ton désir de faire paraître quelques notes qui ne seront pas bibliographiques sur les *Prestiges de la Nuit*, mais un témoignage de profonde amitié et de reconnaissance pour le courage que tu as eu d'écrire ce journal dans des circonstances très difficiles pour toi. Ton journal d'un écrivain non engagé n'est pas le CARPE DIEM du jovial Horace, mais plutôt le QUOTIDIE MORIOR du chrétien face aux tristesses du temps présent.

Notre amitié indéfectible date de plus d'un demi-siècle, puisque nous étions ensemble sur les bancs du Collège de Genève en septembre 1922. C'est Léon Bloy qui nous a débarrassés, une fois pour toutes, de ces préjugés bourgeois, congénitaux et indécrottables. Nous avons, alors, découvert la splendeur de l'Eglise catholique dans la frange de son vêtement, la beauté de sa liturgie qui est celle du Christ-Roi. *Omnis gloria filiae Regis ab intus, in fimbriis aureis circumamicta varietatibus*: toute la gloire de la fille du Roi est au-dedans et cependant elle resplendit de vêtements aux couleurs variées.

Ce n'était pas encore la foi théologique pour nous, mais nous avions déjà pris les chemins de la montagne.

Après cinquante ans, à l'heure actuelle, pourrions-nous encore être attirés et émerveillés par la beauté du culte extérieur de l'Eglise, comme tant d'âmes l'ont été à l'époque de notre jeunesse? C'est une question que je me pose. Mais là n'est pas le drame actuel de l'Eglise. C'en est une conséquence.

Il est dans la tentative insensée de sécularisation de l'Eglise et dans une sorte d'apostasie des masses et on se détourne de la révélation divine pour se mettre au niveau d'une union fédérative des églises, alors que l'Eglise du Christ ne peut être qu'organique. «Le Christ est la tête et nous sommes les membres.» L'autorité vient d'en-haut, elle ne vient pas d'en-bas. Les clés du Royaume ont été données à Pierre pour jusqu'à la fin des temps. L'Eglise ne peut être ni nationale, ni internationale, mais supranationale. Voilà ce que le monde et les puissances de ce monde ne comprendront jamais.

Quand la barque de Pierre est en détresse,

il n'y a qu'une seule question: c'est celle que les disciples se posaient entre eux après la tempête apaisée par Jésus:

Qui donc est celui-ci, que même la mer et le vent lui obéissent?

La réponse, mon très cher Henri, est dans le Prologue de l'Evangile de saint Jean: «Au commencement était le Verbe.»

Je ne puis m'empêcher de citer quelques passages du commentaire de Bossuet sur le Prologue de saint Jean, car c'est la lecture précisément de ce texte immortel de Bossuet (c'était en 1925, dans la chambre de l'Abbé Zundel, à la cure de St-Joseph) qui m'a illuminé la raison et surtout le cœur et qui m'a fait faire le pas décisif pour entrer dans l'Eglise catholique.

Bossuet pose aussi une question:

Jésus-Christ devant tous les temps.

«Où vais-je me perdre? dans quelle profondeur? dans quel abîme? Jésus-Christ avant tous les temps peut-il être l'objet de nos connaissances?

«Sans doute, puisque c'est à nous qu'est adressé l'Evangile. Allons, marchons sous la conduite de l'aigle des évangélistes, du bien-aimé parmi les disciples, d'un autre Jean que Jean-Baptiste, de Jean «enfant du tonnerre», qui ne parle point un langage humain, qui éclaire, qui tonne, qui étourdit, qui abat tout esprit créé sous l'obéissance de la foi, lorsque par un rapide vol fendant les airs, perçant les nues, s'élevant au-dessus des anges, des vertus, des chérubins et des séraphins, il entonne par ces mots:

«Au commencement était le Verbe.»

«C'est par où il commence à faire connaître Jésus-Christ.

«Hommes, ne vous arrêtez pas à ce que vous voyez commencer dans l'annonciation de Marie: dites avec moi: «Au commencement était le Verbe.» Pourquoi parler du commencement, puisqu'il s'agit de celui qui n'a point de commencement? c'est pour dire, qu'au commencement, dès l'origine des choses, il était: il ne commence pas: il était: on ne le créait pas, on ne le faisait pas: il était.

...» Disons par la foi avec un entendement, mais captivé et assujéti:

«Au commencement, sans commencement, avant tout commencement, au-dessus de tout commencement, «était» celui qui est et qui subsiste toujours: «le Verbe», la parole, la pensée éternelle et substantielle de Dieu.»

C'est la clé de voûte de tout l'Evangile.

Voilà, mon cher Henri, dans ce pauvre

monde en détresse, la seule réponse à faire à tous les arianismes de l'Ariana où se forme déjà un œcuménisme eclectique.

RODOLPHE SCHOPFER

BERTRAND DE MARGERIE, s.j., *Œcuménisme et Ministères*, dans *Esprit et Vie, Ami du Clergé*, 1974, n° 46 et 48, (pp. 641-653), et (673-681).

« Nous venons d'assister, au cours de ces dernières années à toute une série d'accords entre théologiens concernant les *ministères impliquant ordination* : entre luthériens et catholiques, réformés et catholiques, anglicans et catholiques, enfin, au sein du Conseil mondial des Eglises et plus précisément de sa section *Foi et Constitution*. Ces accords sont souvent désignés par les noms des endroits où ils ont été élaborés ou signés : respectivement Malte, Dombes, Cantorbéry, Louvain et Marseille... Nous voudrions montrer ici pour quelles raisons les accords mentionnés ne suffisent pas à l'Eglise catholique, ne sont pas encore, à ses yeux, théologiquement confirmés... »

« Ceci est d'autant plus nécessaire que l'un de ces accords, en Allemagne, a même été officiellement désavoué. Surtout la poursuite du dialogue œcuménique entre théologiens et entre Eglises exige avant tout clarté et loyauté. Il ne faut plus que se répète ce qu'on a pu voir plus d'une fois : les impressions fausses et les espoirs irréalisables donnés par des œcuménistes catholiques à leurs collègues non catholiques, dont on comprend la surprise quand le Saint-Siège rappelle ensuite en public l'immuable doctrine de l'Eglise. C'est ce qu'on a encore vu à propos de *«Mysterium Ecclesiae»* (Doc. cath., 1973, p. 664) dont la dernière partie traite, justement, du ministère et du sacrement de l'Ordre en s'élevant implicitement contre les thèses propagées ces dernières années par plusieurs œcuménistes catholiques », (p. 642).

L'auteur rappelle qu'« il n'est pas exact que Vatican II ait reconnu comme des Eglises au sens strict du mot les communautés protestantes issues de la Réforme... Le concile a voulu retenir le langage communément admis jusque-là, en n'appelant pas *Eglises* mais *communautés*, qualifiées d'*ecclésiales*, les groupes dépourvus d'un sacerdoce valide et d'une Eucharistie également telle. La reconnaissance de l'ecclésialité de ces groupes n'est donc pas identique à leur reconnaissance

comme Eglise, au sens où le langage catholique et officiel a toujours qualifié ainsi les chrétientés d'Orient, et encore moins est-elle un premier pas vers la reconnaissance de leurs ministères. Il serait plus exact d'y voir, en général une reconnaissance de leur Baptême », (p. 677).

L'Eglise catholique a jugé nulles en 1896 les ordinations anglicanes à la fois pour défaut initial de forme et d'intention, et pour défaut postérieur et permanent de ministres consécrateurs eux-mêmes validement consacrés. Dans une lettre du 5 novembre 1896 à l'archevêque de Paris, Léon XIII considérait son encyclique comme signifiant une prise de position définitive et irréversible. C'est précisément parce qu'elle ne reconnaît pas la validité des ordinations anglicanes, mais reconnaît celle des ordinations orthodoxes, que l'Eglise romaine, qui admet la réciprocité de l'*hospitalité eucharistique* en des cas particuliers à l'égard des orthodoxes, ne l'admet jamais à l'égard des anglicans, (p. 681).

La thèse de l'invalidité de l'ordination presbytérale et épiscopale conférée à ou par une femme est une doctrine irréformable et définitive de l'Eglise romaine (partagée d'ailleurs en substance par les Eglises orthodoxes d'Orient), (p. 653).

Accord des Dombes. « Les participants catholiques ont tenté de justifier l'« envoi en mission » par Dieu lui-même, directement, de Luther, de Calvin et de leurs disciples « pourvus d'un ministère de la parole et des sacrements dont la valeur est attestée par les fruits », en l'introduisant par les mots suivants : « en raison des lacunes et des déviations survenues dans l'exercice des ministères traditionnels ». N'est-ce pas le cas d'observer que les accords sur la reconnaissance des ministères, signés par des théologiens catholiques, à Malte et Dombes, supposent une méconnaissance... de la doctrine irréversible de l'Eglise définitivement codifiée à Trente..., (p. 677).

ANDRÉ RAVIER, s.j., *Saint Bruno (1030 à 1101), le premier des ermites de Chartreuse*, Paris, Lethielleux, 1967, 216 pages.

Comment toucher à la « biographie » légendaire de saint Bruno sans risquer de voir tout s'effondrer et tomber en poussière ? Depuis quelque trente années les pères chartreux se sont appliqués à soumettre à l'examen d'une critique implacable la vie de

leur fondateur: «L'entreprise réussit. Les résultats de ces longues recherches sont consignés dans des ouvrages dactylographiés et hors commerce groupés sous le titre général: *Aux sources de la vie cartusienne*. Lorsque nous prîmes connaissance de cette étude, nous fûmes étonnés: à mesure que la critique faisait son œuvre et que tombaient par pans entiers les légendes, le visage de saint Bruno, loin d'être appauvri ou mutilé par ce sévère décapage, se dessinait devant nous plus original, plus spirituel, plus beau. Le Bruno de l'histoire l'emportait de beaucoup sur le Bruno de la légende: et se dressait sous nos yeux, comme le type idéal du pur contemporain», (p. 5).

C'est au Révérend Père prieur général et aux moines de la Grande Chartreuse que le Père Ravier dédie son beau livre. Il commence par le récit de sept hommes conduits par Bruno, quittant le milieu universitaire de Reims pour chercher refuge dans un désert inaccessible pendant une grande partie de l'année et exposé aux avalanches. «Mystère de l'appel que Dieu fait entendre à certaines âmes, vers la vie de pure contemplation et d'amour absolu. Mystère de ces vies cachées, humainement anéanties avec le Christ anéanti. Mystère de cette Prière du Christ au désert, pendant les nuits de sa vie publique et à Gethsémani, de cette Prière du Christ qui se prolonge, à chaque étape de l'histoire de l'Eglise, dans quelques âmes privilégiées. Mystère de solitude et de présence au monde, de silence et de rayonnement évangélique, de simplicité et de Gloire de Dieu. C'est ce mystère que nous tenterons de cerner dans l'âme de Bruno...», (p. 12).

Bruno à Reims avait dû entrer en conflit avec son évêque simoniaque qui trompait la longanimité de Grégoire VII. On lit dans la vie de Nicolas de Flûe qu'il ne pouvait plus avoir confiance dans le curé de Sachseln. Alors le suprême recours qui reste à de telles âmes est de tout quitter pour s'enfoncer dans l'agonie de Jésus.

Les pages les plus fortes du livre sont celles où sont citées et admirablement commentées les deux lettres de Bruno, l'une à Raoul le Verd, pour le presser de ne pas tarder, avant la mort, d'accomplir le vœu qu'il avait fait d'entrer dans la vie contemplative. «Là on monte une garde sainte et persévérante dans l'attente du retour du Maître pour lui ouvrir les portes dès qu'il frappe... Là on s'efforce d'acquiescer cet œil, cette sérénité du regard par lequel est blessé d'amour le divin Epoux

et dont la pureté donne de voir Dieu». La seconde lettre, qui, de Calabre, parviendra comme par miracle à la Grande Chartreuse résume le sens de la vie cartusienne: «Réjouissez-vous d'avoir gagné le port tranquille et la sécurité d'un port caché... Personne, après avoir joui d'un bien si désirable ne vient de quelque manière à le perdre sans en éprouver un regret continu, pour peu qu'il ait à cœur le salut de son âme».

Dans la semaine qui précéda sa mort Bruno exposa sa foi en la Trinité dans un discours détaillé et profond; il conclut ainsi: «Je crois aussi aux sacrements que croit et vénère la sainte Eglise, et expressément que le pain et le vin qui sont consacrés sur l'autel sont, après la consécration, le vrai corps de Notre Seigneur Jésus-Christ, sa vraie chair et son vrai sang.»

Le sort de la Chartreuse de Calabre est typique. Elle était située dans une région qui n'avait pas l'âpreté de celle de Grenoble. Elle pouvait servir les plans du Comte Roger. Elle fut comblée de donations qu'on était quasi obligé d'accepter pour ne pas déplaire au Comte ni à Urbain II, qui, dans sa lutte contre l'empereur s'appuyait sur lui. Telle est la banale tactique du Diable...

LOUIS GARDET, *Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes*, Pontifical Institute of medieval studies, Toronto, 1974, pp. 419-448.

Etude remarquable qui suppose une grande maîtrise soit dans la connaissance de saint Thomas, soit dans celle de la «philosophie arabe».

Il s'agit des philosophes arabes plus spécialement d'Avicenne (Orient) et d'Averroès (Occident) tels qu'ils sont connus par les traductions médiévales. *Comment sont-ils abordés par S. Thomas?* «Rares sont les élaborations philosophiques où n'apparaît point quelque référence, directe ou indirecte, à l'un ou l'autre *fiylasuf*. Mais plus rares encore sont les cas où la solution adoptée est pleinement conforme à l'enseignement de l'un ou de l'autre. C'est en fonction de vues plus larges, — et plus larges encore que la simple fidélité à Aristote, que saint Thomas repense et restitue les apports des «Arabes». Ils lui donnèrent à pied d'œuvre des matériaux de toute première importance pour mettre en place son outillage philosophique, ils n'infléchirent jamais les lignes fondamentales de sa synthèse», p. 446. Ainsi dans la question de

la saisie de l'être dans le jugement d'existence. Il ne s'agit pas chez Avicenne d'une intuition abstractive fondée sur un jugement. Il s'agit d'un concept d'être, d'un «état de l'être», existant d'une sorte d'existence logique qui se prend en opposition au non-être. Aussi bien la vraie preuve de l'existence de Dieu ne sera point la preuve par la cause efficiente. Ce sera la preuve «par l'idée d'être» selon une univocité de l'être comme tel, considéré indépendamment de son existence concrète. Donc un essentialisme radical, aboutissement du monisme avicennien. Les formules avicenniennes sur l'être objet de la pensée, même reprises *ad litteram*, ont été utilisées par saint Thomas selon la perspective tout autre du primat de l'acte d'être. L'influence exercée par la vision du monde avicennienne, ce n'est pas, au moyen âge latin, chez l'Aquinat que nous la trouverons, mais d'une part dans le courant de l'«augustinisme avicennisant» et d'autre part (notion de la «nature commune» sur-univocité de l'être) chez Jean Duns Scot. E. Gilson l'a montré avec force, les oppositions de Duns Scot à saint Thomas s'originent chez Avicenne» p. 443.

La seconde face du problème, beaucoup plus délicate, est la confrontation des «philosophes arabes» (qui à une exception près n'appartenaient pas à l'ethnie arabe mais écrivaient en arabe) connus aujourd'hui directement et beaucoup mieux que par les versions médiévales, avec le progrès organique d'une philosophie de l'être ouverte à l'avenir. Les indications de Louis Gardet sont ici encore d'un grand prix.

LOUIS GARDET, *Notion et sens du sacré en Islam*, *Archivio di Filosofia*, Rome 1974, pp. 317-331.

La notion du sacré, le sens du sacré sont intrinsèquement liés à ce que l'Islam comme religion, et le monde de l'Islam comme un tout à la fois religion, communauté, culture disent d'eux-mêmes. «Massignon disait un jour que la vie musulmane était tout entière sacralisée. Ce qu'il entendait par là, c'est que tout acte «bon» prenait valeur d'une mise à part – pour Dieu, pour répondre à un commandement (*amr*) divin, et que dès lors, tout acte de la vie, bon ou mauvais, se revêtait d'une note juridique, lui donnant statut eu égard à ce commandement, p. 318. Cette notion du sacré est analysée avec profondeur au cours de l'étude. La synthèse

nous en est donnée dans la conclusion propre à provoquer en nous la réflexion :

«Dans la Genèse, c'est l'homme qui nomme les animaux que Dieu lui présente; dans le Coran, c'est Dieu qui révèle le nom des choses à l'homme, son serviteur «créé de boue», et le constitue, par là-même, son tenant-lieu sur terre. L'impact de l'Islam dans l'histoire du monde est peut-être bien ce *transfert du sacré et du saint* du monde de l'immanence au monde de la transcendance. «Transfert» se dit en arabe *majâz*, le mot-même qui en rhétorique signifie image ou figure. Faut-il dire que pour les religions traditionnelles le monde du sacré et du divin est comme une figure intensifiée de la réalité cosmique où se déroule la vie humaine? Pour l'Islam, c'est le monde créé qui est comme une figure, un signe sans densité ontologique du Mystère divin, et le sacré n'a d'autre réalité que celle de Dieu. Est-il possible qu'au sacré et au saint *transcendants* continuent de répondre, par participation d'être et d'agir, un sacré et un saint *immanents*? Telle est peut-être la question que le christianisme, par le double mystère de la Grâce et de l'Incarnation, se doit de poser au philosophe des cultures d'une part, à la réflexion musulmane contemporaine de l'autre.»

CARLO GIACON, S.J., *La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e in S. Tommaso*, dans *Doctor communis*, Roma, 1974, n° 2, pp. 30-45.

La distinction que reconnaît Avicenne entre essence et existence dans les êtres non-nécessaires reste purement *logique*. En passant chez S. Thomas, cette distinction prend un aspect nouveau, elle n'est plus seulement logique, mais *ontologique*. La distinction faite par Aristote entre acte et puissance est appliquée par S. Thomas au rapport de l'existence et de l'essence. Personne avant S. Thomas n'avait songé à faire cette application: c'est la contribution absolument originale apportée par lui au développement de la métaphysique classique. Un peu avant lui Guillaume d'Auvergne (1234) avait compris l'importance de la distinction avicennienne entre essence et existence dans les choses qui ne sont pas Dieu et l'avait approfondie. Dire que Dieu est l'«Être par essence» pourrait signifier simplement qu'il tient son être de lui-même, non d'un autre. Mais cela

peut signifier qu'il est l'être même; «*esse est ipsum*», tandis que dans les créatures *ce qu'elle sont et l'être qui les fait exister «duo sunt»*. Mais il n'expliquait pas comment dans les créatures ces deux choses sont un. Tel sera l'apport original de S. Thomas.

C'est pour répondre aux apories de Parménide qui rendaient le devenir impossible, qu'Aristote avait conçu la distinction entre puissance et acte. Et, pour autant, c'est à bon droit qu'il est nommé le philosophe de l'être. Mais, au vrai, il n'a été le philosophe que de l'actuation de l'être qui est l'être en devenir. Il a expliqué comment était possible le devenir, mais il ne s'est pas demandé comment l'existence en fait du monde en devenir était possible en face de l'existence en fait d'un Moteur immobile. Plotin aussi a parlé de la matière et de la forme, II^e Ennéade, 5; mais lui non plus n'a pas considéré l'existence comme acte. Pour lui, l'être est l'être *pensé*, objet du *Nous*.

Pour S. Thomas, l'existence de fait est l'*actus essendi*, l'*acte* qui fait exister. L'exister est, dans un être, l'*acte* de l'être, l'essence est la *puissance* de l'être. Si donc l'*actus essendi* n'est pas acte d'une puissance, mais est acte pur, il sera l'*actus essendi subsistens*, l'*«ipsum Esse subsistens»*. On ne peut dire donc que S. Thomas a reçu d'Avicenne la distinction entre l'essence et l'existence. Avicenne a repris la distinction d'Aristote entre être nécessaire ou par soi ou par un autre. Et il a repris en outre la distinction d'al Farabi entre *quiddité* et *ipséité*, qui est une distinction logique, non ontologique. C'est à partir de S. Thomas que se pose la discussion de savoir si la distinction est réelle ou simplement logique entre deux entités réelles corrélatives à savoir l'acte et la puissance. La perspective ouverte par saint Thomas va rester incomprise.

Cela est évident chez *Scot*, mais spécialement chez *Occam*. Toute la distinction d'Avicenne passera chez *Suarez*, qui la considère comme purement logique et qui niera que dans les choses créées l'essence et l'existence se distinguent comme l'acte et la puissance. Si *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz*, *Kant*, *Hegel* parlent d'identité en Dieu d'essence et d'existence, ils ne veulent dire que ceci: l'être nécessaire se distingue de l'être non nécessaire parce que son essence exige son existence. Aucun de ces philosophes n'a compris la signification de la doctrine aristotélicienne de l'acte et de la puissance qui seule rendait possible le devenir, nié par Parménide. Avi-

cenne lui-même n'avait pas compris cette doctrine, car pour lui, comme plus tard pour *Suarez*, *acte* signifiait action et *puissance* signifiait capacité opérative; dès lors «être en acte» et «être en puissance» équivalent simplement à «être existant» et «être possible».

Il faut remercier le P. Giacon de sa claire étude. Il nous montre un Aristote, philosophe de l'être qui n'a pas pu aller jusqu'au bout de la voie qu'il ouvrait. Le dernier secret de l'être, l'*actus essendi* lui est resté voilé. Il n'est présent chez lui qu'à l'état *virtuel*. Il faut relire les quatre pages du dernier livre de Jacques Maritain (280-285) où est expliqué qu'«Aristote n'a pas passé le mur des essences». Ce n'est pas avec Aristote, *c'est avec Thomas d'Aquin que la métaphysique franchira ce mur* dans une vue trop pure, une saisie intuitionnelle trop tranchante pour rester toujours comprise après lui. Et la raison est à chercher dans le génie métaphysique de l'Aquinat, certes, mais plus profondément dans le *Ego sum qui sum* de la révélation faite à Moïse, et le «*avant qu'Abraham fût je suis*» de Jésus. La plus haute découverte de la métaphysique n'a pu se faire que sous un ciel chrétien.

JEAN DANIELOU, *Et qui est mon prochain?* Mémoires, Paris, Stock, 1974, 124 pages.

«Ces pages n'ont pas d'abord été écrites mais parlées. Après avoir écarté la demande qui lui était faite de raconter ses souvenirs, le cardinal Daniélou avait fini par s'y prêter, mais en élargissant le sujet. Dans le courant de mai 74 l'ouvrage était achevé.» C'est une bonne fortune de posséder ce témoignage d'un homme qui parle à cœur ouvert et dont la foi dans le mystère de l'Eglise est profonde: «Je suis avant tout un homme d'Eglise». Écoutons-le parler de la situation actuelle de l'Eglise.

«Le problème essentiel n'est plus aujourd'hui celui des obstacles que l'Eglise rencontrerait au-dehors, mais celui des menaces qui la minent de dedans... Ce danger, je l'ai vu apparaître pendant le Concile même, et, si ces quatre années ont été pour moi une période de confiance et de joie, elles ont simultanément suscité en moi une grande inquiétude. Dans les coulisses du Concile, un certain nombre de groupes marginaux, comme l'I.D.O.C., ce centre d'information hollandais, animé par quelques théologiens, déployaient une activité intense. A l'égard

de ces courants marginaux, de certaines de ces influences théologiques, j'ai tout de suite ressenti une gêne profonde: ce n'était pas l'esprit du Concile qu'ils exprimaient: ils tentaient d'utiliser le mouvement du Concile dans un sens radical, ils mettaient en question les données de la foi à partir d'un certain nombre de théories herméneutiques ou philosophiques; ils s'appuyaient sur l'analyse marxiste de la lutte des classes pour critiquer l'institution ecclésiale. L'aspect théocentrique, contemplatif, mystique de l'Eglise s'y dégradait au profit d'une orientation beaucoup plus purement humaniste et politique, pour laquelle l'essentiel est la réforme de la société terrestre..., p. 190.

«La période postconciliaire, qui aurait dû être celle d'un renouveau de la vitalité de l'Eglise, et qui continue de présenter des aspects extrêmement positifs, est tout de même celle d'un certain affaiblissement intérieur; nous en avons tous conscience. Pour beaucoup de chrétiens sont ébranlées les affirmations fondamentales contenues dans le Symbole des Apôtres, qui constituent la foi chrétienne: Dieu créateur et souverain maître de toutes choses, Jésus-Christ son Fils unique, la mission du Verbe, l'incarnation virginale, la résurrection du corps du Christ, le retour du Christ attendu à la fin des temps, l'effusion de l'Esprit dans l'Eglise, lieu de l'action divine avec l'infaillibilité que cela implique pour ceux qui exercent en plénitude le charisme qui est le leur, la valeur des sacrements, l'attente de la résurrection. Ces affirmations qui sont l'objet même de la foi ne peuvent être modifiées selon les courants idéologiques du jour, elles expriment le contenu de la révélation chrétienne, l'intervention de Dieu dans l'histoire, qui permet à l'homme d'accomplir ce qui est au-delà de ses forces propres», p. 190.

«Tous ces phénomènes procèdent, me semble-t-il d'une sorte de peur, de timidité en face des puissances de l'intelligentsia contemporaine. Ils correspondent à une démission devant les grandeurs charnelles de l'intelligence. Il y a dans le christianisme des affirmations qui sont scandaleuses, qui l'ont toujours été. Il est absurde de dire qu'aujourd'hui elles ne «passent» pas; elles n'ont jamais «passé». Paul a scandalisé les stoïciens comme les épicuriens. La Révélation est l'affirmation que ce que fait Dieu est beaucoup plus merveilleux, beaucoup plus admirable par son amour que les limites dans lesquelles un certain rationalisme voudrait

l'enfermer. L'Evangile nous dévoile une richesse et une profondeur, une splendeur de l'existence, à laquelle l'homme est appelé, qui dépassent, qui mettent en question ce qui relève de la science, de la raison. Mesurer, juger les affirmations chrétiennes en fonction d'exigences qui sont celles de la science et de la raison, c'est méconnaître leur essence», p. 196.

«Je suis frappé de voir des chrétiens terrorisés par la psychanalyse, la sociologie. Ils ne portent pas de manière joyeuse, éclatante, tranquille, la plénitude du message qui leur a été transmis, ils se laissent culpabiliser par les grandeurs de l'intelligence charnelle. Je suis humilié quand je vois un jeune chrétien impressionné par un idéologue lacanien, marxiste ou autre: on n'a pas le droit de renier le message du Christ en face des courants de l'intelligentsia d'aujourd'hui. Le nœud même de la crise actuelle de l'Eglise, c'est cette timidité des chrétiens dans l'affirmation de leur foi», pp. 196-198.

«Je condamne absolument les *intégristes* qui ont refusé le Concile lui-même ou du moins certaines de ses orientations; en fait ils s'opposent à l'Eglise et ils représentent plutôt une sorte d'hérésie traditionaliste comme il y en a eu dans le cours de l'histoire. Mais je ne confondrai pas avec eux tout un *peuple chrétien* très étendu, depuis les milieux populaires jusqu'aux cercles intellectuels, qui a une réaction de santé en face d'une dégradation, d'une détérioration intérieure de l'Eglise. Ces chrétiens demandent que l'Eglise continue à leur apporter ce qu'ils attendent essentiellement d'elle: une voie de salut, une aide à travers ses sacrements, son enseignement, des orientations sur le plan moral. Je comprends leur réaction face à certains dangers actuels», p. 198. «Dans l'équilibre actuel des forces, le danger me paraît plutôt provenir de l'excès des tendances modernistes...» p. 199.

«Paul VI est admirablement informé de tout ce qui se passe et est en même temps plein de sagesse, d'équilibre. Il a le souci de défendre les grandes affirmations de la foi, comme il l'a fait dans sa profession de foi de 1969, qui est un texte capital; mais il a aussi un esprit très inventif, il a la volonté de ne pas entraver certaines initiatives, même si elles présentent certains risques. Il a tout à la fois de la patience, de la bienveillance et de la fermeté. J'ai l'impression par exemple, qu'il a remis sur le droit chemin l'Eglise de Hollande qui posait, à certains

moments, de graves problèmes; il l'a fait sans aucun éclat, avec beaucoup de douceur, en procédant à la nomination de certains évêques. A une époque de contestation, on méconnaît la valeur des pacificateurs, des pacifiques», p. 219.

M.-M. PHILIPON, O.P., *Conchita, Journal spirituel d'une mère de famille*, Paris, Desclée De Brouwer, 1974, 274 pages.

Le livre s'ouvre par une *Lettre* de Son E. le Cardinal Miranda, Archevêque Primat du Mexique: «Nous avons connu la Servante de Dieu Conception Cabrera de Armida (1862-1937). Nous l'avons vue à Rome et à Coyoacan. Nous avons lu ses œuvres. Nous avons beaucoup entendu parler de ses vertus. C'était une très belle âme, très simple, charmante aux yeux de Dieu et des hommes. C'est dans ce pays qu'elle a vécu. Ici elle a prié, aimé, souffert et de plus, par la force de son union avec le Christ, elle a fondé au Mexique des œuvres qui se développent avec une admirable fécondité. Par nos mains est passé l'ensemble des documents qui clôt la phase du procès diocésain informatif pour la cause de béatification et de canonisation.»

L'Avant-Propos est du Père Roberto de la Rosa, actuel Supérieur des *Missionnaires du Saint-Esprit*, Congrégation religieuse cléricale spécialement dévouée aux œuvres sacerdotales et dédiée à la direction spirituelle des âmes. C'est à Conchita que cette Congrégation rattache sa fondation, le jour de Noël 1914. Grâce au Père de la Rosa, le Père Philipon a connu l'œuvre de Conchita à laquelle il a consacré les dernières années de sa propre vie. Le présent livre est posthume. Il comporte deux parties: *Le film de la vie de Conchita*. Après 16 ans de mariage son mari meurt en lui laissant 8 enfants. «J'ai senti le bistouri divin dans mon âme coupant tout ce qui l'attachait à la terre.» Toute sa vie sera consacrée à Dieu. La grâce centrale de sa vie nouvelle sera ce qu'elle nomme *l'incarnation mystique*, qui lui est présentée comme une grâce au-delà du mariage spirituel. Le jour de l'Annonciation de 1906, après toute une nuit de prières, elle entend le Seigneur lui dire: «Je veux m'incarner mystiquement dans ton cœur», p. 79 et 169. Immédiatement après, Dieu lui inspira la *Chaîne d'amour* qui doit susciter une élite spirituelle toute consacrée à Dieu, au service de son Eglise: «Tu me demandais de sauver

les hommes. Je suis de nouveau revenu en ton cœur pour les sauver, par *l'intermédiaire des œuvres de la Croix*». (La fondation des Missionnaires du Saint-Esprit est la 5^e des œuvres de la Croix.) Dans la seconde partie de son livre, le Père Pilipon dégage *les grands thèmes spirituels* du *Journal* de Conchita. La doctrine de la Croix, La Vierge de la Croix, Le mystère de l'Eglise, Les abîmes de la Trinité. On trouvera sur les grands mystères, des pages profondes, écrites comme toujours par Conchita au courant de la plume, citons par exemple celles sur la *Primauté de l'Esprit saint*. C'est une grande doctrine spirituelle, sûre, dogmatique, lumineuse, exaltante, que Conchita a toujours reçue des prêtres auxquels elle a confié successivement la direction de son âme. On comprend et on partage la dévotion que le Père Philipon a vouée à mesure qu'il la connaissait davantage à la Servante de Dieu.

MARIE PAULE VACHEZ et ELISABETH RIMAUD, *Un itinéraire mystique, de Marie-Antoinette de Geuser à Consummata (1889-1918)*, Genève, Claude Martingay, 1974, 410 pages.

C'est la reprise en profondeur et en précision, par deux carmélites du monastère de Vienne (Isère) de la vie d'une tertiaire carmélitaine, morte à 29 ans, rédigée un peu hâtivement par le Père Plus, S.J., et publiée par lui en 1921 sous le titre: «*Jusqu'aux sommets de l'union divine, Consummata*». Les commentaires, sobres et signifiants, rédigés en texte plus serré, laissent toute la place aux textes chronologiquement disposés. Quelques citations suffisent à souligner la qualité de ce beau volume.

«Il y a une forme de pauvreté qui me touche bien plus (que la pauvreté matérielle), et que le bon Dieu me fait pratiquer déjà: c'est la vraie pauvreté, celle de l'âme, celle qui fait que, dénuée de tout, on n'a rien à donner à Dieu. La meilleure consolation, quand on aime c'est de pouvoir le prouver en donnant, en se donnant, et cela je ne le puis pas à cause de mon néant: non seulement je n'ai rien, mais je ne suis pas. J'ai comme du feu plein l'âme, je crois que c'est l'Amour; ce feu voudrait avoir quelque chose à brûler, il voudrait se répandre et il me semble que je n'ai rien à brûler. C'est un supplice impossible à dire, il y a des moments où il me semble que c'est à en mourir, et il faut me

raïdir de façon étonnante pour garder le calme extérieur... 1911, p. 81.

«Lorsqu'on est donné à fond... tout le sacrificable est sacrifié par les mains du Maître, et on Lui donne tout à mesure qu'Il demande, sans regarder ce qu'on lui donne. Il me semble que cette manière de boire le calice sans en analyser le contenu doit être plus agréable au bon Dieu que l'habitude qu'ont tant d'âmes (et que j'ai noblement pratiquée dans ma jeunesse) de prendre note de tout ce qu'elles donnent..., p. 86.

«Dans une image bien claire, il me montre le plan de son action sur moi depuis ma conversion. C'est comme d'avoir monté une montagne à pic au bord d'un précipice, mais cette ascension avec Jésus! puis, Jésus ayant disparu, d'avoir traversé deux gros nuages, de m'être trouvée dans le rayonnement du soleil de la Trinité depuis Pâques dernier. D'être entrée dans la Trinité même l'autre jour, tout cela dans la souffrance, et d'être maintenant sans souffrance dans un brouillard. Peut-être qu'un jour le brouillard sera dissipé, alors ce sera l'Union promise, et je pourrai commencer à Lui servir d'instrument... Depuis que j'ai quitté la montagne, il me semble que j'ai été tirée par une corde qu'il était très fatigant de tenir, et maintenant je suis comme une plate-forme; j'ai lâché la corde et je me repose. Je reste absolument *chose*, mais l'Amour prépare son instrument..., p. 89.

«Ce qui me semble le plus admirable, c'est de pouvoir L'aimer d'un amour digne de Lui! et Lui faire un don infini! C'est fou à

dire, mais cela me semble la vérité, puisque nous ne faisons qu'un et que je ne puis L'aimer qu'avec son amour à Lui, puisqu'en me donnant c'est pour ainsi dire Lui que je donne..., p. 189.

«Autrefois j'éprouvais comme un moment d'effroi devant la souffrance. Je rassemblais alors en Lui, toutes mes énergies, et je buvais d'un élan passionné le Calice présenté par le Bien-Aimé. Maintenant c'est tout différent: il n'y a plus ni effroi ni élan. Toutes les souffrances passent dans ma vie sans la moindre secousse. C'est peut-être la vraie force qui agit dans la faiblesse qui, elle, ne peut plus rien. C'est peut-être aussi que ce qui touche à la terre ne me touche plus guère. Je ne sais...» 1917, p. 246.

Et voici l'envol: «Lorsque vous me parliez, le premier soir, quelque chose m'a dit que je n'étais pas faite pour une cage ni pour les douces nourritures qu'on y reçoit: j'ai senti que j'étais un aigle et que je m'envolais... Et très haut, au-dessus des relations humaines, même très pures, je me suis trouvée chez moi. Il me disait que ma part était la meilleure et je le voyais bien... Les horizons étaient larges comme l'infini et j'en embrassais du regard les moindres détails. Il n'y avait plus que Lui et son Œuvre, et je me sentais si libre pour Le donner. Et je sens que c'est bien là ma vocation: *consummata*... ne plus rien être. Le laisser Seul travailler à sa Gloire: *Que tous soient un* au sein de la Trinité bienheureuse!... J'ai besoin de ne penser qu'à Lui et à son Œuvre... Je ne peux que donner», octobre 1917, p. 330.

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,
case postale 301
1211 Genève 11

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

* * *

Conditions d'abonnement pour 1975

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

Suisse: Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 20.—
Abonnement de soutien	Fr. 25.—
Prix du numéro à part	Fr. 5.50

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses	23.—
Le numéro	Fr. suisses	6.—

Nos abonnés français peuvent payer leur abonnement par
simple mandat ou virement postal sur notre CCP
en mentionnant bien le n° de CCP: 12-10232