

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



Jacques MARITAIN – <i>Quelques remarques sur la loi naturelle</i>	p. 1
Georges COTTIER, O. P. – <i>Problèmes éthiques de l'avortement</i>	p. 13
Heinz R. SCHMITZ – <i>Le mystère de ce qui est est un mystère de beauté</i>	p. 37

Chroniques

J.-H. NICOLAS, O. P. – <i>La souffrance de Dieu?</i>	p. 56
Philippe BAUD – <i>Homélie pour la fête de Saint Bernard</i>	p. 65
Jacques LOEW – <i>In Memoriam... Jean-François Girette</i>	p. 71
BIBLIOGRAPHIES – Roger Garaudy, <i>Pour un dialogue des civilisations.</i> – Louis Gardet, <i>Les hommes de l'Islam.</i> – Françoise Dolto, <i>L'Evangile au risque de la psychanalyse.</i>	p. 75

Communications aux amis de Jacques Maritain



LIII^e ANNÉE – N° 1 – JANVIER – MARS 1978

Quelques remarques sur la loi naturelle

L'essai de J. MARITAIN que nous avons la joie de publier grâce à la compréhension du Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain qui a bien voulu nous en confier le manuscrit, est encore inédit en français dans lequel il a été rédigé pour sa plus grande part. Traduit en anglais par D. A. Gallagher, il a paru sous le titre «Natural Law and Moral Law» dans Moral Principles of Action, Harper and Brothers, New York and London, 1951. Il reprend, en les refondant, les deux premières leçons d'un cours en «Neuf leçons sur la loi naturelle», professé en 1950 à Soisy. On en trouvera ici, sauf deux notations destinées à la version anglaise, le texte intégral en français. (Les deux premières pages environ, plus quelques phrases ou expressions écrites par l'auteur en anglais ont été traduites par G. et C. Brazzola).

La Rédaction

Dans cet essai, j'aimerais tenter de clarifier certains concepts fondamentaux – fondamentaux pour la théorie de la loi naturelle – dans la perspective de la philosophie thomiste.

LOI NATURELLE

La raison est «la mesure des actions humaines». Or la raison – la raison humaine – est une mesure mesurante, *mensura mensurans*. Mais elle est aussi une mesure mesurée, *mensura mensurata*, car la raison humaine n'est pas la règle suprême du bien et du mal. Pour pouvoir mesurer la conduite humaine, la raison pratique doit être elle-même mesurée. Mesurée par quoi? par la loi naturelle. Récapitulons aussi brièvement que possible les caractéristiques fondamentales de la loi naturelle ¹.

Deux composantes essentielles doivent être reconnues dans la notion de loi naturelle: je veux dire la composante *ontologique* et la composante *gnoséologique*.

Considérée dans sa composante ontologique, la loi naturelle est la normalité de fonctionnement de l'être humain. Toute chose existant dans la nature, une plante, un chien, un cheval a sa «loi naturelle», c'est-à-dire sa façon propre dont, en raison de sa structure et de ses fins spécifiques, elle

¹ Cf. mon ouvrage *L'Homme et l'Etat*, P.U.F., 1953, pp. 77 et sq. (note modifiée par la Rédaction).

«doit» atteindre sa plénitude d'être soit dans sa croissance, soit dans son comportement. Or le même mot «doit» commence à avoir une signification *morale*, c'est-à-dire à impliquer une obligation morale, quand nous passons le seuil du monde des agents libres. La loi naturelle – à strictement parler, la loi naturelle pour l'homme – est une loi morale, parce que l'homme lui obéit ou lui désobéit librement. On pourrait comparer la loi naturelle en général à une équation algébrique selon laquelle une courbe se développe dans l'espace. Mais avec l'homme c'est librement que la courbe doit se conformer à l'équation. Disons donc que, dans son aspect ontologique, la loi naturelle est un ordre idéal ou une *ligne de partage* entre ce qui convient et ce qui ne convient pas, entre le propre et l'impropre, qui dépend de la nature et de ses finalités essentielles. Dans cette première perspective (ontologique), la loi naturelle est coextensive au champ tout entier des régulations morales qui concernent l'homme en tant qu'homme – même lorsque celles-ci sont fondées sur les considérations les plus subtiles et délicates – coextensive au champ tout entier de la philosophie éthique, en tant qu'universellement valable.

Mais la seconde composante fondamentale de la notion de loi naturelle, la composante gnoséologique, nous amène à en réduire considérablement l'extension. Car la loi naturelle est naturelle non seulement pour autant qu'elle est la normalité de fonctionnement de la nature humaine, mais aussi pour autant qu'elle est *naturellement connue*: c'est-à-dire connue par inclination, par mode de connivence ou de connaturalité, non par une connaissance conceptuelle et par mode de raisonnement. Ce point est crucial et, à mon avis, a été trop souvent négligé. Il concerne la manière dont la loi naturelle est manifestée à la raison pratique. La loi naturelle est manifestée à la raison pratique dans certains jugements, mais ces jugements eux-mêmes ne procèdent pas de quelque exercice conceptuel, discursif, rationnel de la raison. Ils procèdent de la connaturalité ou connivence par laquelle ce qui est consonant aux inclinations essentielles de la nature humaine est perçu par l'intellect comme bien, ce qui est dissonant comme mal. Et, pour cette raison, ils demeurent toujours plus ou moins immergés dans le dynamisme vital et expérientiel, conceptuellement inexprimable, des tendances et inclinations. Ils tirent toute leur force non pas de la raison, de la démonstration, du *logos*, mais de la nature et de ses inclinations foncières. Aussi bien la loi naturelle est-elle, au plein sens du terme, une loi *non écrite*. Par là même, il apparaît que, si on l'envisage dans sa composante ontologique comme dans sa composante gnoséologique, la loi naturelle n'embrasse que les requêtes de la normalité de fonctionnement de l'être humain *connues par inclination* – en d'autres termes, les principes «immédiatement» connus (à savoir, sans medium conceptuel ou rationnel) de la moralité humaine.

A ce point, il faut faire deux observations d'une extrême importance, sur lesquelles, à mon grand regret, je ne puis m'étendre ici aussi longuement que je le voudrais. Premièrement, les inclinations dont je viens de parler ne sont pas les instincts animaux, en tant qu'animaux, mais les inclinations

– ontologiques, animales et rationnelles – de l'être humain *pour autant que ces inclinations sont humaines*, ou pour autant qu'elles sont vitalement enracinées dans la vie non conceptuelle de l'intellect, c'est-à-dire dans la raison comme «forme» ou entéléchie de nos énergies psychologiques (une fonction de la raison qui s'accomplit d'une manière préconsciente). Il s'agit donc des inclinations de nature en tant que réfractées par le cristal de la raison dans sa vie inconsciente ou préconsciente. Car ce qui est consonant à la raison plaît spontanément à l'animal raisonnable ¹.

Deuxièmement : les inclinations naturelles enracinées dans la raison pré-supposent un principe premier, évident par soi : «le bien est à faire, le mal à éviter», dont tous les hommes ont connaissance. Quant aux déterminations ultérieures, elles sont soumises au progrès historique qui est caractéristique de l'humanité. Car l'homme est un animal de culture, un animal historique. Il en résulte que les inclinations essentielles dont il est question se sont développées ou ont été libérées au cours d'un progrès historique, constamment contrarié par ailleurs par toute sorte de processus accidentels de régression ou de perversion. C'est ainsi que la connaissance par l'homme du contenu de la loi naturelle a été progressivement formée et modelée par les inclinations de la nature humaine, à commencer par les plus fondamentales. L'histoire même de la conscience humaine discerne les inclinations humaines authentiques de celles qui sont fausses ou perverses. Ces inclinations étaient réellement authentiques qui, dans la longue histoire de la conscience humaine, ont conduit la raison à prendre peu à peu conscience des régulations qui ont été reconnues de la manière la plus générale et la plus définitive dans l'espèce humaine à partir des communautés sociales les plus anciennes. Ici rien n'apparaît plus précieux pour la philosophie morale, spécialement pour la théorie de la loi naturelle, que les données de l'anthropologie. Un examen attentif de ces données montre que ce que je voudrais suggérer d'appeler les *schèmes dynamiques* fondamentaux de la loi naturelle ne sont susceptibles que d'une expression extrêmement indéterminée (par exemple : «pas de groupement familial sans quelque sorte de modèle établi»), mais qu'ils sont l'objet d'une connaissance beaucoup plus universelle – partout et à toute époque – qu'il n'apparaîtrait à un regard superficiel. On comprend d'autre part pourquoi une part immense de variabilité se trouve dans les règles particulières, les coutumes, les standards de vie dans lesquels, parmi tous les peuples de la terre, l'homme a traduit sa connaissance même des principes les plus fondamentaux, les plus fonciers de la loi naturelle. Cette connaissance spontanée ne porte pas sur des régulations morales découvertes conceptuellement et déduites rationnellement, mais sur des régulations morales connues par inclination, – et, à l'origine la plus lointaine, sur des formes ou cadres tendanciels, des schèmes dynamiques de régulations morales en tant que connues par inclination : et dans de tels cadres tendanciels

¹ Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui 1951, pp. 49 et sq. (Note de la Réd.)

ou schèmes dynamiques beaucoup de contenus variés plus ou moins déficients peuvent prendre place, sans parler d'autre part des inclinations gauchies, déviées ou perverses qui peuvent se mêler aux inclinations authentiques et fondamentales.

LOI ÉTERNELLE

Si sommaires qu'elles soient, ces explications nous donnent une idée suffisamment précise de ce qu'est la loi naturelle. Pourtant il faut aller plus loin, et le concept de la loi naturelle ne prend son sens définitif que lorsque celui de la loi éternelle a été établi.

Ce concept de loi éternelle n'est pas seulement un concept théologique. C'est une vérité aussi philosophique que théologique, et que le philosophe avec ses seuls moyens peut atteindre et établir. Dieu existe, il est la première cause de l'être, activant tous les êtres. C'est par son intelligence et sa volonté qu'il agit: d'où la notion de Providence; la communauté tout entière de l'univers est gouvernée par la raison divine. Ainsi il y a en Dieu, comme dans celui qui gouverne l'universalité de tous les êtres créés, cette réalité même qui est le jugement et le commandement de la raison pratique appliquée à gouverner une communauté unifiée: en d'autres termes, cette réalité même que nous appelons *loi*. La loi éternelle ne fait qu'un avec la sagesse éternelle de Dieu et l'essence divine elle-même. Cette loi éternelle est définie par saint Thomas ¹: la raison suprême existant en Dieu, l'ordre de la sagesse divine en tant que cette sagesse tient sous sa direction toutes les actions et motions des choses.

Il est clair que c'est à cette loi éternelle que nous devons recourir si nous cherchons le fondement premier de la loi naturelle. Car toute loi est œuvre de raison, et à l'origine de la loi naturelle il faut qu'il y ait la raison: non pas la raison humaine, mais la Raison subsistante, l'Intelligence qui ne fait qu'un avec la Vérité première elle-même. «La loi est mesure et règle, dit saint Thomas ², elle se trouve donc dans celui qui règle, mais aussi dans celui qui est mesuré et réglé, car il est réglé et mesuré pour autant qu'il participe à la mesure et à la régulation existant dans celui qui règle. Et maintenant, puisque toutes choses sont réglées et mesurées par la loi éternelle, il faut en conclure qu'elles participent à cette loi en tant qu'elles reçoivent d'elle les inclinations qui les font tendre naturellement vers leurs opérations et leurs fins propres. Après cela, il faut remarquer que parmi toutes les créatures, la créature intelligente est soumise à la divine providence d'une façon particulière, – et plus excellente, – en tant que la créature intelligente participe elle-même au gouvernement providentiel, puisqu'elle pourvoit elle-même à son propre bien et à celui des autres êtres. Ainsi la raison éternelle est participée par la créature intelligente en tant même qu'intelligente, et par une telle participation cette créature a une

¹ *Sum. theol.*, I-II, 93, 1.

² Cf. *Sum. theol.*, I-II, 91, 2.

inclination naturelle aux actions et aux fins qui lui conviennent.» (Il s'agit là des inclinations «enracinées dans la raison» dont nous parlions tout à l'heure.) «C'est cette participation à la loi éternelle telle qu'elle existe dans la créature raisonnable qui est appelée la loi naturelle.»

Ce qui se dégage de cette doctrine, — et c'est là un point absolument fondamental — c'est que la loi naturelle est connue de la raison humaine, mais que la raison humaine, dans son exercice proprement rationnel, n'a aucune part dans son établissement. Seule la raison divine est l'auteur de la loi naturelle. Seule elle la fait exister, et seule elle la fait connaître, en tant qu'elle est la cause de la nature humaine et de ses inclinations essentielles. Ne disons donc pas seulement (comme c'est devenu la conception courante au XVI^e et au XVII^e siècles), que Dieu garantit l'exercice et la valeur de notre raison comme si c'était notre raison qui institue la loi naturelle, ou qui du moins la découvre ou la déchiffre dans la nature, la fait connaître par son labeur et son autorité propres. Disons que la raison divine est ici *la seule raison* à considérer. La loi, en effet, est essentiellement une ordination de la raison, *ordinatio rationis*, de sorte qu'il n'y a pas de loi sans une raison ordonnatrice. La notion de loi est essentiellement liée à celle de raison ordonnatrice. Eh bien, dans le cas de la loi naturelle, la raison humaine n'a aucune part d'initiative et d'autorité dans l'établissement de la loi, ni pour la faire exister, ni pour la faire connaître. Comment connaît-elle la loi naturelle? Elle la connaît par inclination, par connaturalité, — par les inclinations de la nature, œuvre de Dieu, non par son propre travail rationnel. Elle connaît la loi, elle ne la fait à aucun titre. Selon qu'elle connaît ainsi la loi naturelle par inclination, elle est en un sens très précis «raison naturelle», *ratio naturalis*, et la lumière de cette raison naturelle n'est «rien d'autre qu'une certaine impression de la lumière divine en nous»¹. L'auteur de la loi naturelle, c'est exclusivement la raison divine.

Ce fait que la raison divine est la seule raison auteur de la loi, nous fait mieux comprendre la portée de l'expression de saint Thomas: la loi naturelle est une participation à la loi éternelle. C'est la raison divine qui est engagée; si la raison humaine y mettait la main, la loi n'aurait plus, pour autant, qu'une valeur d'autorité humaine.

Le moyen formel par lequel nous avançons dans la connaissance des régulations de la loi naturelle, ce n'est pas le travail conceptuel de la raison, ce sont les inclinations par conformité auxquelles l'intellect pratique juge de ce qui est bien et de ce qui est mal. C'est par le canal des inclinations naturelles que la raison divine imprime sa lumière dans la raison humaine. C'est pourquoi la notion de connaissance par inclination est fondamentale pour comprendre la loi naturelle: parce qu'elle met de côté, elle balaie toute intervention de la raison humaine comme facteur créatif dans la loi naturelle.

On voit en quel sens très fort et très décisif la loi naturelle oblige en vertu de la loi éternelle. C'est de la raison divine qu'elle tient son caractère

¹ Saint Thomas d'AQUIN, *loc. cit.*

rationnel, par conséquent c'est d'elle qu'elle tient sa véritable nature de loi et son caractère obligatoire.

Nous comprenons ici en quoi a consisté l'erreur d'un penseur comme Grotius: tout en tenant que la loi naturelle supposait en fait l'existence de Dieu, il a écrit une phrase célèbre dans laquelle il disait que même si, par absurde, Dieu n'existait pas, la loi naturelle continuerait d'exercer son empire et son autorité sur nous. C'est qu'il considérait uniquement l'ordre de la nature – comme déchiffré par la raison humaine; il ne voyait pas la relation entre l'ordre de la nature et la raison éternelle. Il y a deux choses à considérer ici: supposez par absurde que Dieu n'existe pas et que rien ne soit changé dans les choses: alors, par hypothèse, la nature continuerait d'exister, et donc la normalité de fonctionnement de la nature humaine; les exigences de l'ordre idéal fondé sur l'essence de l'homme continueraient également d'exister. Mais une deuxième question se pose: est-ce que cet ordre est rationnel, est-ce qu'il est sage, est-ce qu'il m'oblige en conscience? Eh bien le seul fondement de sa rationalité, c'est la loi éternelle, c'est la raison de Dieu; c'est cela que Grotius ne voyait pas. Ainsi a commencé – préparé par les Docteurs scolastiques postérieurs à Thomas d'Aquin qui avaient négligé l'importance essentielle de la composante: connaissance par inclination – le processus de déformation rationaliste de la conception de la loi naturelle. Il y a eu une séparation, à ce moment-là, un schisme entre la raison éternelle et l'ordre de la nature, Dieu n'est plus devenu que le garant de cet ordre, la loi naturelle n'est plus une participation à la loi éternelle. C'est l'ordre d'une nature se suffisant à elle-même, et dont la raison conceptuelle et discursive établit la connaissance. Mais pourquoi serais-je obligé en conscience par un ordre purement factuel? En réalité, si Dieu n'existe pas, il n'y a pas de pouvoir obligatoire de la loi naturelle. Si la loi naturelle n'engage pas la raison divine, elle n'est pas une loi, et si elle n'est pas une loi, elle n'oblige pas.

Je voudrais encore remarquer, en ce qui concerne le concept de loi éternelle, que ce concept nous aide à bien comprendre le caractère essentiellement *analogique* de la notion de loi. Ce mot de «loi», dans l'expression «loi naturelle», comporte un danger de malentendu parce que la notion la plus obvie, la plus immédiate que nous avons de la loi, c'est la loi écrite, la loi positive; par conséquent nous courons le risque de concevoir la loi naturelle et toute espèce de loi d'après le type de la loi la plus connue de nous, la loi écrite, si nous oublions le caractère analogique de la notion de loi.

Or ce caractère analogique est mis en lumière d'une manière irrécusable par la notion même de loi éternelle. Car la définition de la loi: «une certaine ordination de la raison pour le bien commun, promulguée par celui qui a soin de la communauté»¹, a sa *première* réalisation – en soi, *secundum se*, non quant à nous et à notre manière de connaître – dans la Loi Éternelle. Mais Dieu n'est pas un législateur comme les autres, même comme un mem-

¹ *Sum. theol.*, I-II, 90, 4.

bre du Sénat. La communauté qu'il conduit, c'est l'univers de la création. La loi éternelle n'est pas écrite sur du papier, elle est promulguée dans l'intelligence divine et elle est connue en elle-même uniquement de Dieu et de ceux qui voient Dieu par son essence. Toute créature raisonnable en connaît pourtant, écrit saint Thomas ¹ une certaine irradiation, pour autant que cette créature connaît la vérité. «Car toute connaissance de la vérité est une certaine irradiation ou participation de la loi éternelle, qui est la vérité inchangeable». On voit que la loi éternelle est à une distance aussi infinie de la loi écrite ou humaine que l'essence divine l'est de l'être créé. Entre l'une et l'autre il n'y a qu'une communauté analogique. De même la notion de loi n'est qu'analogiquement commune au concept de loi naturelle et à celui de loi positive, comme du reste au concept de loi naturelle et à celui de loi éternelle. Cette analogicité de la notion de loi deviendra encore plus tangible si nous discutons le concept de «droit», *us*, en le comparant à celui de «loi», *lex*. Quelle est la relation entre la loi et le droit?

DROIT NATUREL

Lorsqu'il s'agit de la loi positive (loi écrite), alors la relation entre loi et droit est très simple – c'est une relation d'identité: droit positif et loi positive, c'est la même chose; ils sont synonymes, parce que la notion de droit, ou d'ordre juridique, signifie un code de lois appropriées à un certain type de vie commune auxquelles les hommes ne sont pas seulement obligés d'obéir par leur conscience, mais peuvent être contraints d'obéir par le pouvoir coercitif de la société. Nous sommes ainsi confrontés avec la notion de *debitum legale*, de ce qui est légalement dû ou légalement juste, dont la négligence est punissable par les sanctions externes établies par la loi. Etant donné cette signification du mot droit, on voit que le droit positif et la loi positive c'est la même chose; le droit positif et la loi positive émanent de l'autorité sociale et sont sanctionnés par les contraintes de la société. Nous avons ici l'ordre de la légalité ou l'ordre juridique – qui suppose l'ordre moral, mais qui y ajoute quelque chose, à savoir cette possibilité de contrainte par la société.

Mais considérons maintenant le domaine de la loi naturelle, qui est celui de la moralité, non de la légalité: comme nous l'avons déjà remarqué, bien qu'*en soi*, *secundum se*, la notion de loi naturelle précède celle de loi positive, cependant *quant à nous* et à notre manière de concevoir, *quoad nos*, c'est de l'idée de la loi positive, conçue d'abord, que nous passons à l'idée de la loi naturelle. Par conséquent, puisque l'on dit équivalement loi positive et droit positif, il semble tout naturel de dire équivalement *droit* et *loi* quand il s'agit de la loi naturelle. De là l'usage de l'expression droit naturel (*natural right*, *Naturrecht*) dans le langage habituel des philosophes et des juristes.

¹ *Ibid.*, I-II, 93, 2.

Pourtant l'application de la notion de droit dans un tel domaine nous engage dans de sérieuses difficultés. La loi naturelle – qui est non écrite, qui a affaire à l'homme comme homme, et à une communauté qui n'est ni le corps politique ni la communauté civilisée, mais seulement la communauté de l'espèce humaine, – et qui nous oblige par notre conscience sans impliquer aucune contrainte ou coercition venue de la société, – la loi naturelle est promulguée dans notre raison comme connaissante (en tant qu'elle connaît par inclination), non comme légiférante; et elle concerne l'ordre moral, non l'ordre juridique. Nous avons ici – et nous avons seulement – la notion de *debitum morale*, de ce qui est dû moralement, en vertu de la droite raison, ou en vertu de la loi naturelle, non en vertu d'une contrainte juridique. Alors comment pouvons-nous parler de *droit* naturel dans ces conditions? N'y a-t-il pas là une simple contradiction dans les termes et ne vaudrait-il pas mieux se débarrasser d'une telle expression? C'est là une tentation pour le philosophe, c'est cela qui serait le plus commode, je ne crois pas cependant qu'il faille y céder. Car en considérant les choses de plus près nous voyons que malgré tout on est fondé à parler de *droit naturel*, non seulement en ce sens que tel ou tel précepte de la loi naturelle peut faire l'objet d'une prescription de la loi positive, mais d'une façon beaucoup plus profonde et plus générale il faut dire que chaque homme porte en lui l'*autorité judiciaire* de l'humanité (il ne s'agit pas ici de la communauté civilisée comme avec le droit des gens, mais de l'espèce humaine) – cela dans un sens analogique mais pourtant bien réel. Chaque membre de l'espèce humaine porte en lui d'une certaine façon l'autorité judiciaire de l'humanité, et donc le droit d'imposer contrainte, qui dérive de cette autorité.

Comment pouvons-nous justifier philosophiquement le droit de légitime défense, comment pouvons-nous dire qu'un homme a le droit de tuer un autre homme lorsqu'il est attaqué par ce dernier, ou que j'ai le droit de mettre à mort un homme qui sous mes yeux se jette sur un enfant pour l'assassiner? Est-ce là un simple réflexe biologique? Alors il ne pourrait pas être question d'un droit. Non, nous sommes ici en face d'un acte proprement *judiciaire*. C'est pourquoi cet acte est moral, en vertu d'une autorité judiciaire qui transcende la mienne et qui remonte à l'auteur de la nature et de l'humanité. Sans avoir fonction de juge dans la société, – et en dehors de l'ordre des tribunaux constitués auxquels il appartient normalement de punir, – mais simplement comme membre de l'espèce humaine, j'exerce alors une autorité judiciaire qui est virtuellement inhérente à cette espèce et qui peut passer à l'acte, en chaque homme quel qu'il soit, dans de telles circonstances exceptionnelles. Et il n'en est pas seulement ainsi dans les exemples que je viens de donner. Mais chaque fois que nous donnons un conseil, que nous guidons un autre homme, ou que nous tâchons d'ordonner les circonstances pour l'amener à éviter une erreur dans sa vie morale, nous exerçons dans une certaine mesure et à un certain degré une autorité qui dérive en nous de l'auteur de la raison humaine. Chaque fois que les Etats, en l'absence d'un pouvoir judiciaire international, prennent

des sanctions telles que la guerre ou de justes représailles contre l'agression d'un autre Etat ou contre les procédés barbares employés par lui, c'est l'autorité judiciaire virtuellement inhérente à l'espèce humaine qui entre en jeu. Ces actes du pouvoir politique n'auraient pas de sens ni de justification morale s'il s'agissait seulement de réflexes de défense, ils n'ont de sens humain, de valeur morale, que si les Etats en question se décident à de tels actes au nom de l'autorité judiciaire dont ils sont les organes tant qu'il n'existe pas encore une société politique supranationale capable de faire appliquer les jugements de ses tribunaux.

En raison de la notion fondamentale que je viens d'indiquer, nous pouvons donc dire, dans un sens analogique mais réel, qu'il y a un *ordre juridique* naturel enveloppé dans la loi naturelle et dans l'ordre naturel de la moralité, mais d'une manière simplement *virtuelle*. Et en ce sens l'expression de *droit naturel* est valable, mais, encore une fois, dans un sens tout analogique.

Nous avons ici la notion d'un *ordre juridique virtuel* et qui reste toujours virtuel, qui ne se déploie jamais comme ordre juridique exprimé dans la loi positive et dans l'autorité judiciaire de la société humaine, car on ne peut pas concevoir l'idée d'un tribunal qui serait chargé d'appliquer la loi naturelle. Aussitôt qu'un précepte de la loi naturelle est exprimé dans la loi écrite, il devient pour autant un précepte de la loi écrite et à ce titre il fait partie du droit positif, de l'ordre juridique positif. Mais le *droit naturel* lui-même en tant que *droit naturel* demeure *virtuel*, enveloppé dans la *loi naturelle*, et il ne se manifeste en acte que dans des cas exceptionnels, par exemple, ainsi que nous l'avons vu, lorsqu'un homme ou un Etat se trouve obligé d'exercer l'autorité judiciaire dont l'espèce humaine comme telle est dépositaire et qui dérive en elle de son auteur, de la Raison divine et de la Justice subsistante.

Ainsi le droit naturel ne requiert pas, comme un achèvement qu'il devrait recevoir, d'être formulé dans la loi positive, et dans l'ordre juridique au sens plein et formel de ce mot; il reste enveloppé dans la loi naturelle.

JUS GENTIUM

Au contraire avec le *jus gentium* (droit des gens) nous passons à un domaine où la notion de droit, *jus*, prend un sens non plus seulement virtuel, mais formel et actuel. Il n'y a pas de notion plus épineuse pour un philosophe ou un juriste que la notion de droit des gens. Les différentes théories avancées depuis le XVI^e siècle ont contribué à embrouiller ce concept plutôt qu'à l'éclaircir. Il est difficile de définir le droit des gens, parce qu'il est intermédiaire entre la loi naturelle et la loi positive – bien que saint Thomas le rattache plutôt à la loi positive. Ce sera un sérieux gain pour notre pensée si nous parvenons, grâce à l'élucidation systématique à laquelle nous procédons, à déterminer d'une manière claire et exacte en quoi consiste le droit des gens.

Disons donc que dans son sens le plus profond, tel que nous pouvons le dégager des vues de saint Thomas, le droit des gens (j'aimerais mieux dire la loi commune de la civilisation) diffère de la loi naturelle dans la manière dont il est *connu*, ou par rapport à la seconde composante essentielle, à la *composante gnoséologique*, de la loi naturelle. C'est là-dessus qu'il faut insister, sur la manière dont la loi en question est connue: le droit des gens est connu, non pas par inclination, mais par l'exercice conceptuel de la raison. Nous avons là une différence spécifique pour distinguer le droit des gens de la loi naturelle. La loi naturelle est connue par inclination, le droit des gens est connu par l'exercice conceptuel de la raison humaine (considérée non dans tel ou tel individu, mais dans la commune humanité civilisée). Dans ce sens-là, il se rapporte à la loi positive, c'est pourquoi saint Thomas le rattache à la loi positive: parce que là où la raison humaine intervient comme *auteur*, on est dans le domaine général de la loi positive. Ici la raison humaine n'intervient pas comme auteur de *l'existence de la loi* (ce qui est le cas de la loi positive strictement dite), mais elle intervient comme auteur de la *connaissance de la loi*. En conséquence, nous avons déjà, avec le droit des gens, un ordre juridique, non plus virtuel comme dans le droit naturel, mais formel, bien que non nécessairement écrit dans un code. Voilà pour ce qui regarde la manière dont les régulations de la loi en question sont connues: elles sont connues par l'exercice rationnel, logique, conceptuel de la raison commune – à partir de principes plus profonds, plus fonciers qui sont les principes de la loi naturelle.

Mais en ce qui concerne le contenu du droit des gens, il y a lieu de faire une distinction. En premier lieu le droit des gens peut comprendre des régulations qui appartiennent aussi à la loi naturelle (puisque le principe de distinction, ce n'est pas le contenu de la loi, mais la manière dont la connaissance de la loi a lieu). Ainsi certaines régulations qui dépendent de l'essence humaine, et qui se rattachent nécessairement au premier principe «faire le bien, éviter le mal», peuvent être connues d'une part par inclination (en ce sens-là elles appartiennent à la loi naturelle) et d'autre part par l'exercice conceptuel de la raison (en ce sens-là elles appartiennent au droit des gens).

Prenons cet exemple: «il faut obéir aux lois du groupe social». Cette prescription peut être une conclusion rationnelle, établie par l'exercice logique de la raison; le sens commun de l'humanité peut la déduire d'un principe plus primitif «les hommes doivent vivre en société»: alors nous sommes en présence d'un précepte du droit des gens. Maintenant cette même régulation «obéir aux lois du groupe» est aussi une norme connue non par voie de démonstration conceptuelle mais par inclination, par conformité à la tendance radicale qui pousse les hommes à vivre en société: à ce titre c'est un principe de la loi naturelle. La même chose peut ainsi appartenir à la loi naturelle si elle est connue par inclination, et si la seule raison en jeu pour faire connaître la loi comme pour la faire exister est la Raison divine, – et au droit des gens si elle est connue par la raison humaine qui s'interpose activement entre la Raison divine, cause de la nature, et

la connaissance du précepte, et qui agit pour son propre compte, qui introduit donc un élément de loi positive.

En second lieu, — c'est le cas le plus général et le plus intéressant — le contenu du droit des gens peut concerner des choses qui, bien qu'obligatoires d'une manière universelle puisqu'elles sont déduites d'un principe de la loi naturelle, et bien que se rattachant au premier principe «faire le bien et éviter le mal» d'une façon nécessaire, vont au-delà de la loi naturelle, parce qu'elles ne sont pas connues d'autre part par inclination, et sont connues seulement grâce à l'exercice conceptuel de la raison, grâce à une déduction (faite non par les juristes ou les philosophes, mais par la raison commune de l'humanité). Voici des exemples: «ne pas condamner quelqu'un sans l'avoir entendu»; je ne crois pas que cette règle soit connue par inclination, elle n'est connue que comme une conclusion logiquement déduite de ce qui est dû en justice à un homme accusé. En pareil cas nous avons un précepte du droit des gens qui n'est pas d'autre part un précepte de la loi naturelle. De même «traiter humainement les prisonniers de guerre»; ce précepte n'est connu que par une déduction logique opérée par la raison humaine à partir d'un premier principe de la loi naturelle.

Le droit des gens ou la loi commune de la civilisation a affaire à des devoirs qui sont reliés au premier principe «faire le bien et éviter le mal» d'une manière nécessaire, mais dans les cas comme ceux dont je viens de parler cette nécessité est vue et établie par la raison humaine. Et précisément parce que de telles régulations sont en elles-mêmes l'œuvre de la raison humaine, on a été peu à peu conduit à considérer le droit des gens comme concernant davantage le domaine social et encore davantage le domaine international. Mais il est absurde de réduire le droit des gens aux lois de la morale internationale. D'après ce que nous avons vu, toute norme de conduite nécessaire, par conséquent valable universellement, mais que nous connaissons comme nécessairement déduite par la raison humaine, fait partie du droit des gens.

Le droit des gens appartient à la fois à l'ordre moral et à l'ordre juridique, il suppose un *debitum morale*, une obligation morale s'adressant à la conscience, avant l'obligation légale, le *debitum legale*. En même temps le droit des gens est un ordre juridique formel, bien que non nécessairement écrit: il diffère ainsi à la fois du droit naturel parce qu'il n'est pas simplement virtuellement contenu dans l'ordre de la moralité naturelle, et du droit positif parce qu'il n'est pas nécessairement promulgué par l'autorité sociale et appliqué par l'autorité judiciaire. Il peut être formulé juridiquement, il demande à l'être, mais il ne l'est pas nécessairement. Avant d'être un jour futur formulé dans le code de quelque société mondiale supranationale dont les tribunaux seront chargés de l'appliquer, le droit des gens est d'abord formulé dans la conscience commune par la raison humaine comme légiférante, je veux dire comme faisant connaître la loi, par ses propres moyens conceptuels. Bref il est fondé sur l'ordre naturel de la moralité mais il émane nécessairement de cet ordre comme le premier ordre juridique formel.

DROIT POSITIF

Arrivons enfin à la loi positive. La loi positive, qu'il s'agisse de droit coutumier ou de droit écrit, la loi positive en vigueur dans un certain groupe social donné a affaire avec des droits et des devoirs qui sont reliés au premier principe de l'intellect pratique «faire le bien, éviter le mal» d'une manière *contingente* mais non pas nécessaire. Et elle a pour auteur de son existence, non pas la raison divine, mais la raison humaine¹. En vertu de règles de conduite déterminées, établies par la raison et la volonté des hommes lorsqu'elles instituent les lois ou donnent naissance aux coutumes d'un groupe social particulier, certaines choses seront bonnes et permises et certaines choses seront mauvaises et non permises: mais cela, c'est la raison humaine qui l'établit. Ici elle intervient à titre de facteur créatif non seulement en ce qui regarde la connaissance de la loi – comme dans le cas du droit des gens – mais en ce qui regarde l'existence même de la loi, elle a ce pouvoir étonnant de statuer que certaines choses seront désormais bonnes, et d'autres, mauvaises. C'est ainsi par exemple qu'un règlement de police a statué que cela sera désormais bien pour les conducteurs de voitures de s'arrêter devant une lumière rouge et de passer devant une lumière verte. Il n'y a aucune espèce de structure naturelle qui requiert cela, cela dépend uniquement de la raison humaine. Mais une fois que ce règlement a été promulgué, c'est vraiment mal de ne pas s'arrêter devant la lumière rouge. Il y a ainsi un bien et un mal moral qui dépendent de la raison humaine parce qu'elle tient compte des exigences particulières du bien commun dans telles circonstances données – en conformité du reste avec les principes de la loi naturelle, par exemple: éviter de nuire à notre prochain: mais la loi naturelle elle-même ne prescrit pas les règles en question, elle les laisse à la détermination ultérieure et à l'initiative de la raison humaine. C'est la loi naturelle elle-même qui requiert que ce qu'elle laisse indéterminé soit ultérieurement déterminé par la raison humaine.

Ainsi la loi positive oblige les hommes en conscience – en d'autres termes le *debitum legale* qu'elle institue est aussi un *debitum morale* – parce qu'elle oblige en vertu de la loi naturelle. Du même coup nous voyons qu'une loi injuste n'est pas une loi. Cela est une conséquence de ce que je viens de dire, soit du fait que la loi positive oblige en vertu de la loi naturelle, qui est une participation à la loi éternelle. On ne peut pas imaginer qu'une loi injuste oblige en vertu de la loi naturelle, en vertu des régulations qui remontent à la loi éternelle et qui sont en nous une participation de cette loi. C'est absolument essentiel à une philosophie comme celle de saint Thomas de regarder une loi injuste comme n'obligeant pas, c'est la contrepartie de cette vérité que la loi juste oblige en conscience parce qu'elle oblige en vertu de la loi naturelle. Si on oublie l'un, on oublie l'autre.

Jacques MARITAIN

¹ Nous parlons ici de la loi positive humaine, laissant de côté ce qui concerne la loi positive divine (qui a Dieu pour auteur, mais dont les régulations sont contingentes au regard de ce qui est requis par la nature de l'être humain).

Problèmes éthiques de l'avortement

Introduction

1. Le philosophe qui essaye de réfléchir à la question éthique soulevée par l'avortement provoqué fait une première constatation: cette question représente en réalité un faisceau de questions. Sont concernés – c'est évident! – l'enfant à naître, la mère avec ses droits, le couple ou, en tout cas, le partenaire, la famille, la société. Ce sont là autant de sources d'exigences qu'on ne peut pas ignorer.

Mais si l'on est soucieux de scruter la réalité et ses articulations majeures, on ne peut se contenter de cette simple énumération. Il convient de discerner s'il existe un ordre ou une hiérarchie entre ces diverses exigences. C'est, à mon avis, sur ce point précis que porte le grave débat actuel. En effet, personne ne refuse son approbation à l'affirmation contenue dans la *Déclaration internationale des Droits de l'homme*: «*Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne*». Personne non plus qui s'oppose à l'impératif éthique: «*Tu ne tueras pas*». Les divergences surgissent aussitôt quant à l'application de cet impératif et de ce droit et quant à leur portée. L'embryon et le fœtus sont-ils déjà sujets de droit? Et, cette question étant élucidée, l'affirmation a-t-elle une valeur relative ou une valeur absolue? La première de ces questions ne devrait pas soulever de difficultés majeures. Nous pourrions donc en traiter plus brièvement, pour autant qu'elle a cependant été contestée. Le poids du débat porte surtout sur la seconde question, qui nous occupera davantage.

I

Signification des principes

2. Avant de traiter directement de ces deux points, il est nécessaire que nous nous arrêtions à quelques considérations plus générales qui sont déterminantes pour ce que nous aurons à dire ensuite de l'avortement.

Quelle est la signification, *en éthique*, des notions de *droit* et de *principe*? L'élucidation de ces notions devrait dissiper plus d'un malentendu et d'un contresens.

Commençons par le *droit*, tel qu'on le rencontre, par exemple, dans l'expression *droit à la vie*. Le terme indique une *exigence qui s'impose*, un

réquisit que l'on peut faire valoir quelles que soient les dispositions subjectives de celui à qui il est adressé. Le droit a pour corrélat, chez autrui, individu ou société, une *obligation*. En ceci il se distingue de la force qui elle aussi s'impose, par le simple fait d'être là et de l'emporter sur une force moindre. Le droit s'impose par sa nature même et il continue de le faire en dépit d'une force contraire et opposée (auquel cas on subit violence). La manière selon laquelle il s'impose est précisément de faire appel en autrui à la réalité éthique de l'obligation. Autrui n'est pas d'abord et premièrement contraint physiquement de répondre au droit, il est moralement obligé de reconnaître et de satisfaire un titre qui est de nature éthique.

En d'autres termes, *droit* et *devoir* (en tant que dû qui oblige moralement) se situent dans la sphère de l'éthique et interviennent entre des sujets éthiques. Ainsi le droit nous renvoie à la personne. Parler de droit de l'homme – en l'occurrence, droit de l'homme à la vie –, c'est reconnaître, fût-ce implicitement, le caractère de *personne* de l'individu humain. Ce point est capital, il montre que le problème qui nous occupe met en cause la conception même de l'homme. En conséquence, il ne peut être traité correctement si l'on fait abstraction d'une telle conception.

La référence à la personne est donc essentielle. Disons que par *personne* nous entendons un sujet autonome, capable de décider par lui-même de sa destinée, – destinée qui, par sa dimension spirituelle, transcende l'ordre des conditionnements et des relations somatiques et sociales. Autrement dit, la liberté de la personne, qui a plusieurs significations, implique notamment que celle-ci n'est pas subordonnée à l'univers matériel ou à la société et à leurs intérêts, qu'elle n'est pas *radicalement* dépendante d'eux, mais qu'elle se détermine elle-même dans un rapport immédiat avec la Transcendance, avec Dieu. Cette relation à la Transcendance fonde sa transcendance à elle par rapport aux réalités physiques et sociales.

Il n'entre pas dans le cadre de cet exposé de développer ces affirmations qu'il suffit d'avoir rappelées. Relevons cependant en passant qu'une approche psycho-sociologique d'un problème comme celui de l'avortement étudiera sur une base statistique, les facteurs psychologiques et sociaux, tels par exemple l'image de l'enfant dans un groupe social donné ou les motivations qui ont pu conduire au choix des femmes qui demandent une interruption de grossesse. Une telle approche demeure d'ordre descriptif. Les images et les modèles véhiculés par les mœurs d'une société comme les motivations les plus courantes, rapportées dans des études de ce type, représentent les conditionnements multiples qui pèsent sur la liberté humaine qui n'est pas une pure liberté ¹. Mais les conditionnements ne sont pas des déterminismes; de soi ils demeurent au seuil de la libre décision qu'ils sollicitent, et de la sphère de l'éthique. Dans les cas où ces conditionnements exercent cependant une pression telle qu'ils deviennent détermi-

¹ Voir à ce sujet l'intéressant ouvrage de Jean KELLERHALS et Willy PASINI, *Le sens de l'avortement, étude psycho-sociologique*, Genève, Georg Librairie de l'Université, 1976, 255 p.

nants, il faut dire que les personnes sont alors empêchées d'agir en tant que personnes et sont comme aliénées de leur propre liberté. Entre de semblables situations-limites et le choix pleinement délibéré, il y a toute une gamme, de sorte que la responsabilité des sujets peut se trouver plus ou moins engagée. Le comportement éthique des individus est ainsi lourdement tributaire des diverses formes de *conformismes*. Il faut voir qu'à côté des manifestations les plus évidentes de conformisme, qui affectent les comportements modelés selon un mimétisme purement extérieur, il en est de plus subtiles; ce sont celles qui fournissent à l'individu un équipement de motivations et de justifications. Ici le conformisme est intériorisé.

Le *droit à la vie* comme d'autres droits fondamentaux, que nous venons d'attribuer à la personne, sont appelés *droits de l'homme*. Cette appellation a sa raison d'être. Elle indique précisément que la personnalité est le propre de tout sujet appartenant à l'espèce humaine et que c'est la *nature humaine* comme telle qui est le fondement des droits fondamentaux qui appartiennent à la personne qui possède cette nature. Le sujet humain, qui est une personne, peut faire valoir des droits dont la racine est dans cette nature humaine qui est sienne. La transcendence de la personne à son tour fonde l'*inconditionnalité* de ces droits.

3. Les considérations qui précèdent éclairent toute la conception de l'éthique. Il en va de même du second point que j'ai évoqué au commencement et qui porte sur la notion de *principe*.

C'est un reproche fréquemment adressé aux défenseurs scrupuleux du droit à la vie: les principes sont des *abstractions*; ils sont des *a priori*, respectables en eux-mêmes, mais situés dans un ciel métaphysique étranger à la vie et à ses drames. De là à conclure que la fidélité aux principes a pour conséquence une attitude inhumaine d'inattention et d'insensibilité face aux situations concrètes, réelles, des personnes, il n'y a qu'un pas que d'aucuns n'hésitent pas à franchir. Il y aurait deux morales, entre lesquelles il faut nécessairement opter: la morale transcendante et inhumaine des principes, la morale de la compréhension des situations particulières qui ne peuvent être traitées correctement que si l'on congédie les principes. Bref, d'un côté les principes, de l'autre l'humain.

Il est bien clair qu'une telle conception des principes et de leur rôle, pour répandue et tenace qu'elle soit, n'est guère admissible. Et une morale qui appliquerait à une réalité humaine, à laquelle ils seraient étrangers, des principes *a priori* manquerait totalement sa destination. Disons simplement qu'une semblable manière de se représenter les principes et leur fonction est caricaturale.

C'est ce que nous avons vu de la personne, de ses droits, et de la nature humaine qui éclaire la notion de principe. Un principe désigne, en effet, ce qui est premier et, en tant que tel, commande ce qui d'une manière ou d'une autre est sous sa mouvance. Or précisément ce qui ici est premier et déterminant, c'est que chaque être humain est une personne, sujet de droits, lesquels sont l'expression d'exigences fondamentales inscrites dans la nature humaine que possède cette personne et qui la qualifient. Ces droits,

et les exigences qu'ils traduisent, s'imposent à autrui et à la société, qui doivent les respecter comme des valeurs normatives qui délimitent et finalisent le champ de leur compétence. Dire que ces droits sont transcendants n'équivaut nullement à affirmer qu'ils descendent d'un ciel d'abstractions, c'est dire qu'ils expriment ce qu'est la nature humaine et, en conséquence, quel doit être notre comportement adéquat et légitime à son égard.

La critique adressée à la morale des principes, par ailleurs caricaturée de la manière que nous avons dite, est souvent accompagnée d'une seconde critique. La morale des principes reviendrait à «absolutiser» un principe (le respect de la vie, par exemple) au détriment d'autres valeurs qui entrent en jeu dès lors qu'il s'agit d'un choix concret. La réalité de l'existence serait faite d'une pluralité de valeurs, entre lesquelles précisément il s'agit de choisir (par exemple, liberté de la femme et du couple, bonheur possible de l'enfant à accepter, etc.). De sorte que dans tout choix éthique, il n'y aurait qu'un seul absolu, qui serait celui de la responsabilité du sujet qui choisit, mais par ailleurs la décision libre serait toujours une préférence donnée à une des valeurs sur les autres. Autrement dit les valeurs seraient toutes relatives.

A cette manière de concevoir le choix moral, il faut répondre d'abord que les «valeurs» investies ne sont pas toutes de même nature et qu'on ne peut se contenter de les aligner côte à côte sans s'interroger sur leur hiérarchie. Nous y reviendrons. On notera ensuite que, dans le concret, les pressions, délibérées ou inconscientes, qui s'exercent sur la décision interdisent le plus souvent de parler d'un «absolu» de la responsabilité. De plus, il convient de remarquer que l'optique critiquée est à l'origine d'une attitude paradoxale mais fort fréquente qu'on pourrait qualifier de *laxisme puritain*. En effet, d'un côté, on insiste sur la gravité du choix responsable et sur le caractère tragique de la liberté humaine redevable d'une «éthique de conflit» puisqu'il s'agit pour elle de choisir entre des «valeurs contradictoires». Mais, de l'autre côté, le rejet, au nom de la complexité et des nuances du vécu, de toute valeur «absolue» équivaut à un relativisme qui banalise des valeurs fondamentales de l'homme, de sorte que le chevalier de la libre décision livre ses combats dans un univers éthique qui a tout du décor en trompe-l'œil. *Laxisme puritain*: la qualification morale de l'acte est laissée à l'arbitraire de chacun, mais cet arbitraire est vécu dans le *pathos* de ce que Hegel a appelé «la conscience malheureuse», quand ce n'est pas dans celui de la «mauvaise conscience», nécessaire pour assurer ce poids et cette gravité que l'objet de l'acte ne fournit plus.

Nature de l'embryon

4. Les passions qui interviennent dans les débats relatifs à l'avortement sont un bon exemple de l'impact d'une idéologie sur le monde des savants. Car, si la question de l'avortement ne se posait pas, personne ne mettrait en doute ce qui pour la génétique et l'embryologie est une acquisition sûre,

à savoir que dès le moment de la fécondation et de l'apparition de la cellule primordiale, ou zygote, on a affaire à un *individu*, ayant sa structure propre et distinct de l'organisme de la mère dont il dépend. Biologiquement parlant cet individu comporte déjà le « programme » qu'il développera tout au cours de son existence.

Il faut poser ici une double question : cet individu est-il un *être humain* ? est-il une *personne* humaine ? Des doutes ont, en effet, été émis à ce sujet.

C'est ainsi qu'on a voulu que l'être humain ne soit là qu'à partir d'un certain degré de développement des organes, ou au moment où la morphologie prend une apparence humaine, ou encore au delà du seuil psychologique où la mère sent son enfant vivre en elle. De tels critères ont en commun le défaut de faire dépendre la réalité de l'être en question de la perception que nous en prenons. Ils procèdent d'un point de vue subjectif et arbitraire.

De fait, ce que nous rencontrons ici c'est le phénomène, spécialement caractérisé dans le monde des vivants, du *développement*, de la croissance d'un individu. Comment interpréter correctement ce phénomène ? Je remarque que là où il y a développement, nous trouvons d'abord un sujet qui devient et que ce sujet contient potentiellement ce qu'il actuera ensuite progressivement au cours de son devenir. La *même* réalité passe donc durant un certain processus de l'état d'être en puissance à l'état d'être en acte : l'*identité* du sujet qui devient et le *double statut de l'être*, en puissance et en acte, rendent compte, pour le philosophe, du merveilleux mystère de la génération et du cycle des vivants.

Métaphysiquement parlant, à travers les diverses étapes de la croissance, c'est donc bien le même sujet qui devient. Et sa loi peut donc s'énoncer ainsi : *le vivant devient ce qu'il est*. Qu'est-ce à dire ? Le dynamisme qui l'habite le pousse à conduire à leur achèvement, à leur perfection, à leur actualisation, les richesses qu'il contient dans son être dès le début à l'état potentiel. En ce sens il est clair que l'*embryon* est un *être humain*. Le zygote, la cellule fécondée, est un individu qui, demeurant dans son identité, amènera à son achèvement ce qu'il contient en puissance dès son commencement.

Un regard philosophique est nécessaire pour déceler le sens de ce que nous livre la simple constatation des phénomènes. C'est pourquoi il convient également de rechercher la rigueur dans notre formulation. Un *individu*, constitué dès le départ dans sa propre individualité et sa propre identité, va déployer ses potentialités tout au cours de son devenir. Il importe ici de souligner l'*identité du sujet*. En effet, faute de percevoir cette précision essentielle, on laisse échapper ce qui constitue le nœud du problème qui nous occupe. On a dit, par exemple, en parlant de l'embryon que ce que la femme porte dans son sein, c'est *la vie* ou encore une *possibilité d'être humain*, et ceci pour la raison que l'embryon, à l'observation empirique, ne présente pas encore les traits distinctifs, comme les yeux et la voix, qui permettent de reconnaître une personne humaine¹. La formule, qui

¹ Voir sur ce point l'excellente étude de Giuseppe SAVAGNONE, *Eclisse della Persona, l'uomo e il problema del aborto*, Palermo, Centro di formazione cristiana, 1977, 63 p., notamment p. 13 et sv.

pourrait avoir un sens acceptable, demeure cependant générale et, à la faveur de cette généralité, permet d'introduire une confusion. En effet, la femme porte en elle, de par sa fécondité, une *possibilité* de vie: cela est déjà vrai de sa génitalité, de l'ovule fécondable, etc. De sorte qu'avec l'embryon nous n'aurions affaire qu'à une modalité de cette vie dont elle est porteuse, de cette promesse de vie qui fait partie de son être. Dès lors le problème de l'avortement serait éthiquement parlant un problème qui concerne l'individualité de la femme et l'éthique de son comportement personnel en matière sexuelle. Les revendications au droit sur son propre corps sont une expression extrême à cette position.

En réalité, il y a une différence essentielle entre l'ovule fécondable et l'ovule fécondé et c'est ce qu'exprime la formule: le *zygote est un individu*. Dès lors le problème éthique n'est pas réductible à celui des seuls droits de la femme dans son individualité (droits dont il ne s'agit nullement de nier l'existence) mais, puisqu'il y a là un autre être, il est le problème des droits et des devoirs à l'égard de cet être, qui est un *nouvel individu*.

L'embryon est une personne

5. L'identité individuelle signifie que l'embryon est un être humain. La question: *est-il une personne?* nous oblige à creuser plus avant le contenu de notre affirmation. En effet, ce que nous avons avancé jusqu'ici vaut également des embryons d'autres espèces animales que de l'espèce humaine.

Le concept de *personne* introduit une nouvelle dimension, celle qui fait l'irréductibilité et la spécificité de l'être humain en tant qu'humain. Car celui-ci est dit *sujet* dans un sens nouveau et plus profond, dans la mesure où il est capable d'une vie et d'activités qui sont d'*ordre spirituel*. Ceci implique notamment qu'il est libre, c'est-à-dire capable de déterminer lui-même le sens et l'orientation de sa destinée, laquelle, précisément, à cause de la transcendance de sa dimension spirituelle, a valeur pour elle-même et n'est pas intrinsèquement subordonnée aux intérêts de l'espèce¹.

Certes la vie spirituelle, la conscience et la liberté, ont besoin du cerveau comme support et instrument, mais cette vie spirituelle n'est pas une émanation du cerveau et c'est pourquoi la pensée chrétienne que rejoint la réflexion philosophique, tient que, dans la génération humaine les parents sont des collaborateurs de Dieu à un titre tout à fait singulier en ce sens que l'acte de procréation par lequel ils transmettent la nature humaine, appelle l'intervention métaphysique de la cause première, qui crée directement l'*âme spirituelle*.

N'entendons pas que les parents ne créeraient que le «corps», l'«organisme», car l'acte de génération humaine se termine au *sujet* engendré, qui est un individu possédant la nature humaine. Mais ce qui constitue cet individu comme *sujet spirituel*, comme personne, c'est l'infusion par

¹ C'est là un principe qui commande la réflexion éthique sur les difficiles problèmes de la démographie.

le Créateur de l'âme spirituelle. Je fais référence ici à la conception aristotélicienne de l'âme, telle que l'a reprise la pensée thomiste et qui a très peu de commun avec ce que les métaphysiques de l'âge classique, renouant avec le dualisme platonicien, appellent l'âme ¹.

C'est, en effet, en réfléchissant à la spécificité des *vivants* qu'Aristote a dégagé le concept philosophique d'âme. Un être vivant se distingue par un certain nombre de propriétés et de facultés dont le *principe* est précisément ce que le Stagirite nomme l'âme. Celle-ci est un principe d'unité, d'*organisation* (de «structure») et est caractérisée par une certaine immanence à elle-même de la vie du vivant et de ses activités. Croissance, nutrition, reproduction, constituent ces caractéristiques essentielles. En informant la matière envisagée dans sa potentialité l'âme constitue et construit le corps. De sorte que pour Aristote il y a déjà une âme, comme *principe organisateur* de la matière, du vivant végétal (l'âme végétative). A un degré supérieur, les facultés psychiques de l'animal s'enracinent dans une *âme sensitive*, et, au sommet de l'échelle des vivants, les facultés spirituelles d'intelligence et de volonté émanent d'une *âme intellectuelle*. A chaque degré supérieur, l'âme assume également les fonctions de l'âme du degré inférieur. Ainsi, il n'y a qu'une âme pour chaque individu vivant et, par exemple, l'âme sensitive de l'animal est également principe de ses activités végétatives.

Avec l'âme intellectuelle ou spirituelle se pose un problème nouveau: alors que l'ensemble des facultés de la plante et de l'animal s'exerce par des organes corporels, la vie intellectuelle transcende la vie organique. Aristote déjà s'interroge sur son origine: est-elle «divine»? La philosophie chrétienne, réfléchissant sous le ciel de la Révélation, établira que l'âme spirituelle, n'étant pas intrinsèquement organique, ne peut être transmise par voie de génération, mais appelle une intervention créatrice directe du Créateur.

5. Par ailleurs, Aristote avait observé, d'une manière certes très rudimentaire, que le fœtus passait au cours de son développement par diverses étapes. Il en avait déduit que, de par le dynamisme de l'acte générateur, il était d'abord doté d'une âme végétative laquelle était ensuite, au moment de l'actuation d'une vie qualitativement plus élevée, relayée par l'âme sensitive, puis par l'âme intellectuelle. Saint Thomas a repris ces vues et c'est pourquoi il ne faisait pas coïncider l'infusion par Dieu de l'âme intellectuelle avec l'instant de la conception. Un certain degré de développement du fœtus constituerait ainsi la *disposition ultime* nécessaire à cette infusion. Aujourd'hui la majorité des philosophes thomistes et des théologiens penchent pour la simultanéité des deux interventions, celle des parents et celle de Dieu. Il semble que le jugement *éthique* sur l'avortement ait pesé en faveur de cette opinion, qui représente la position la plus sûre (*tutiorisme*). Mais ce n'est pas là un argument par lui-même pertinent.

¹ La plupart des attaques, notamment de la part des théologiens, contre la distinction entre l'âme et le corps s'en prennent à une telle représentation dualiste qui semble hanter leur réflexion.

Le fait que le zygote contient déjà le programme de tout le développement génétique de l'individu fournit, lui, une base plus solide. A l'inverse ceux qui reprennent, en la corrigeant quant à sa matérialité, l'opinion de saint Thomas peuvent faire valoir des données concernant l'évolution ainsi que le fait qu'un développement déjà fort avancé du cerveau serait exigé à titre de disposition ultime par l'infusion de l'âme spirituelle.

Il est certain qu'il n'est pas possible de trancher entre ces deux opinions sur la base de la simple observation, car de l'ovule fécondé jusqu'à la naissance il n'y a pas de discontinuité radicale repérable. Il se peut que les progrès que l'on est en droit d'attendre de la biochimie du cerveau et de la neurophysiologie fournissent quelques indices, qui permettront au philosophe d'approfondir sa réflexion ¹.

Quoi qu'il en soit de la position adoptée, la conséquence anthropologique et éthique qu'on en peut tirer est la même dans les deux cas: dès l'instant de la conception la nature humaine est *réellement* (*virtuellement* ou *actuellement*) là. Dans le cas de la première hypothèse, on dira, en effet, que tuer un être qui possède réellement-virtuellement la nature humaine et qui, par tout ce qu'il est, est intrinsèquement destiné à devenir un homme (actuellement) est identique à tuer un homme. Nous devons donc affirmer que *l'individu humain qu'est l'embryon est une personne*, une personne déjà ontologiquement constituée (seconde opinion) ou une personne virtuellement, d'une virtualité réelle, ontologique, constituée puisqu'un certain degré de son développement naturel appelle, en tant que disposition ultime, *nécessairement* l'infusion de l'âme spirituelle à la réception de laquelle elle est intrinsèquement ordonnée (première opinion).

6. L'embryon est une personne. Attenter à sa vie est donc un meurtre. On a essayé de récuser cette double affirmation. Et on l'a fait en mettant *l'accent* sur le caractère *humain* de la génération humaine: les parents agissent en personnes responsables quand ils donnent la vie et le terme de la génération est l'éclosion à l'être d'une *personne*, ou d'une «liberté». Or l'être humain ne développe son humanité que dans et par une vie de relation et pour entrer en relation avec autrui, il est nécessaire d'être *reconnu* par lui. Sans cette reconnaissance, il est impossible d'avoir accès à l'humanité. Il y aurait ainsi deux étapes dans le *devenir-homme* de l'embryon et du fœtus. A une première étape, celle du devenir biologique, devrait succéder l'étape du devenir proprement humain, constitué par sa reconnaissance de la part des parents et, surtout, de la part de la mère. *Sans cette reconnaissance le fœtus ne serait pas constitué en humanité.*

Une telle théorie repose sur de graves confusions. Il est vrai que le devenir de l'être humain ne se résume pas à son devenir biologique. Parallèlement,

¹ La position de saint Thomas (cf. III C.G., 22) a été reprise par Jacques MARITAIN, dans les perspectives de ses réflexions sur l'évolution, *Vers une idée thomiste de l'évolution*, in *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 105-162; cette étude avait d'abord été publiée dans *Nova et Vetera*, 1967/2, p. 87-136. Dans le sens contraire, cf. J.-H. NICOLAS, O.P., *L'avortement devant la conscience chrétienne* in *Nova et Vetera*, 1973/2, p. 104-126, notamment la note p. 122-123.

il connaît un développement psychique, intellectuel et affectif, pour lequel le rôle des parents et des éducateurs est décisif. A ce plan, le petit d'homme est aussi dépendant que dans l'ordre physique: il est dépendant du sein maternel avant la naissance et du milieu naturel et social après. Dans ce sens, on parlera d'humanisation, d'acquisition d'une pleine humanité, d'édification de la personnalité. Mais de quoi s'agit-il? Il s'agit du développement des virtualités proprement, spécifiquement humaines, que l'individu possède dès le départ. C'est parce qu'il est *ontologiquement* un être humain que le fœtus, puis ensuite l'enfant, peut s'humaniser. Et là encore vaut l'adage: *deviens ce que tu es*. Autrement dit, chaque être doit amener à leur maturité par son activité intellectuelle, affective, esthétique, éthique et religieuse, des qualités humaines qui sont virtuellement contenues dans son être. C'est parce qu'ontologiquement il est un être humain qu'il peut atteindre par son activité, qui à un certain degré sera libre activité, sa perfection humaine. Les termes d'*humanité* et de *personnalité* sont donc pris en deux sens. Ils désignent d'abord ce qui constitue *ontologiquement* un homme dans la nature humaine et dans sa réalité de personne. Ils désignent ensuite l'ensemble d'activités que déploie cet homme pour atteindre l'accomplissement de toutes les potentialités que contiennent cette nature et cette personne. A ce second niveau les diverses influences subies et la liberté interviennent et il n'est que trop vrai que certains individus peuvent développer mieux que d'autres leurs virtualités, que certains peuvent les trahir ou les saccager. Mais dans ce qui constitue ontologiquement un homme dans la nature humaine, il n'y a pas de plus ou de moins: on est un homme ou on ne l'est pas. C'est à ce niveau ontologique fondamental que s'enracinent les *droits de l'homme*. Et c'est la raison pour laquelle *tous les hommes sont égaux* par rapport à la possession de ces droits, fondés dans l'être-homme comme tel.

D'ailleurs parler de reconnaissance n'est-ce pas affirmer du même coup que la réalité reconnue préexiste à l'acte de la reconnaître? Sinon, il faudrait dire que l'être d'autrui dépend de l'idée que je me fais de lui ou des sentiments que je nourris à son égard. L'homme serait ainsi, dans ce qui le constitue homme, *à la merci* de l'homme, avec tout l'arbitraire que cela implique. Il ne serait plus qu'un être relatif, il ne serait plus une personne.

Si l'enfant, pour développer son humanité et sa personnalité, doit entrer dans une vie de relation, c'est que, dans son être même, il en est capable et qu'il l'appelle comme une exigence inscrite dans sa nature.

On a également fait remarquer¹ que la théorie discutée opérerait un curieux renversement: ce serait la relation de la mère (ou des parents) à l'enfant à naître qui instaurerait celui-ci en humanité, alors qu'en affirmant que l'être humain se constitue dans et par une vie relationnelle, ce que l'on a en vue ce sont les relations que l'enfant noue avec ses proches.

7. Ce renversement est significatif du caractère contradictoire de la théorie en question.

¹ Pour une discussion approfondie de ces positions, cf. J.-H. NICOLAS, O.P., *art. cit.*

En effet, une authentique vie de relation signifie *réciprocité* et *dialogue*. Une relation à sens unique, unilatérale, dans laquelle l'un des partenaires décide seul de la relation constitue une relation de domination tyrannique et d'exploitation. Il n'y a de relation humaine vraie que sur la base d'une certaine égalité.

Or l'enfant à naître, sujet de relation, est dans une situation de totale dépendance et de totale impuissance. Cette situation ne fonde-t-elle pas un titre à une protection spéciale, qui tiendrait lieu de l'égalité non encore acquise, égalité qui est condition *sine qua non* de l'authenticité d'une relation humaine?

Affirmer sans autres que l'enfant à naître est constitué en humanité par la relation de la mère, puis des parents, envers lui, en ignorant que ceux-ci occupent vis-à-vis de lui une *position de puissance* qui, en fait, impliquerait le droit de vie et de mort, voilà qui est singulièrement contradictoire. Autant dire que le pouvoir discrétionnaire sur la vie d'autrui constitue la reconnaissance de sa dignité de personne!

Or l'enfant, dès avant sa naissance, est une personne humaine. Il n'est pas la chose des parents. On en est conscient quand on reconnaît que l'authentique amour ou l'éducation authentique ne vont pas sans le *respect* de l'enfant et de sa personnalité ou encore quand on reconnaît qu'il y a *des droits de l'enfant*. *Ce qui vaut de l'enfant déjà né, vaut aussi de l'enfant à naître.*

La loi de solidarité

8. Il est important de souligner ici qu'un des paradoxes de la personne humaine est que son autonomie spirituelle et sa transcendance ne signifient pas l'absence de dépendance. Nous dépendons d'autrui et de la société, physiquement et spirituellement. L'enfant dans le sein de sa mère n'est qu'une illustration particulièrement frappante d'une loi beaucoup plus générale de la condition humaine. Les êtres humains sont interdépendants. Cette constatation élémentaire n'est pas étrangère à notre problème. Elle est à la base de *l'exigence éthique de solidarité*, à tous les niveaux de l'existence. Si on ignore cette exigence, on laissera sans solution les questions, souvent angoissantes, soulevées par la naissance d'un grand nombre de petits d'hommes. Et il y a une hypocrisie à rappeler unilatéralement à une femme son devoir de solidarité (qui, il est vrai, est tout à fait premier) à l'égard du fruit qu'elle porte en son sein, en omettant d'urger sur les devoirs également graves que sont ceux de son partenaire masculin et de la société. Si l'on fait la part de certaines outrances de langage, il faut reconnaître que certains mouvements féministes n'ont pas toujours tort quand, à ce propos, ils dénoncent le caractère « masculin » de certaines législations pénales en matière d'avortement.

Il est vrai également que le libéralisme philosophique qui conçoit la liberté humaine comme un absolu et l'homme comme un individu clos sur sa propre autonomie est à l'origine d'une incompréhension totale de la loi de soli-

darité que nous évoquons et qui est d'une importance fondamentale en philosophie sociale et politique. En effet, dans l'optique de ce libéralisme, la liberté s'affirme dans l'absence ou dans la négation des dépendances et ne voit dans les requêtes d'autrui qu'obstacle et limite. Quand les mouvements féministes auxquels je viens de faire allusion revendiquent le droit de la femme sur son propre corps, ils reflètent cette fois-ci l'idéologie libérale: je précise que toute personne humaine a des droits sur son propre corps; ce que je vise ici c'est la revendication d'un droit absolu, et notamment à l'égard de l'embryon ou du fœtus que la femme porte en son sein. On est allé jadis jusqu'à qualifier ce fœtus d'« injuste agresseur ».

En réalité, il est dans la condition de l'homme de comporter l'ouverture aux relations et de vivre dans un réseau d'interdépendances dont certaines sont directement inscrites dans sa nature même. La sexualité et la parenté sont, déjà au niveau de la vie corporelle, un exemple de cette donnée de la nature humaine qui se vérifie jusque dans le domaine spirituel. Et la dignité des personnes que nous sommes consiste à y reconnaître les signes d'une vocation à la solidarité consciemment assumée et voulue. C'est peut-être cet aspect que la théorie que nous critiquons avait entrevu, mais pour en donner aussitôt une interprétation aberrante et ruineuse.

Enfin, cette théorie qui, non sans un certain dualisme, semble exalter la personnalité au-dessus du biologique, aboutit à consacrer la force. Aurait droit à la vie l'enfant à naître qui serait comblé par l'acceptation de ses parents et par leur affection. A l'inverse, le fait d'être privé d'une telle reconnaissance et affection constituerait le motif suffisant pour lui dénier le droit à la vie. Ainsi, loin d'appeler réparation et compensation, le tort subi constituerait la raison suffisante de la perte de ce droit fondamental et premier. On s'étonne que ce soient des théologiens qui aient imaginé cette apologie du privilège et de la richesse affective et qui aient converti le tort subi des petits malheureux et mal-aimés en tort suprême à l'égard de l'existence!

Il faut dire, au contraire, que c'est parce qu'il est une personne, indépendamment de et antérieurement à la volonté des parents, que l'enfant a droit à leur reconnaissance et à leur amour.

II

Le droit à la vie

9. Nous pouvons maintenant aborder la seconde question.

Si déjà l'embryon est une personne humaine et par là un sujet de droits, et donc du droit à la vie, ce droit est-il absolu et inconditionnel? Ne doit-il pas, au moins dans certains cas, être relativisé?

Ce droit a *valeur de principe*, c'est-à-dire qu'il s'impose en tant précisément qu'il exprime une exigence première et fondamentale de la personne humaine. En effet, si les droits de l'homme traduisent les grandes exigences de notre nature, c'est à la considération de l'homme lui-même que nous sommes renvoyés.

Or un premier fait nous frappe par son évidence: celui de la complexité contrastée de notre être, corporel et spirituel, individu autonome et membre de la société. La nature humaine participe de divers niveaux d'être et chacun de ces niveaux est source d'exigences qui lui sont propres. On peut ainsi recenser des droits d'ordre biologique (la satisfaction des besoins vitaux élémentaires), des droits d'ordre social (droit au travail, droit à l'éducation, etc.), des droits qui garantissent l'autonomie de la personne dans la société et le respect de sa transcendance (droit à la liberté de la conscience en matière religieuse, philosophique ou artistique, par exemple).

D'autre part, entre ces droits, il y a un ordre, en ce sens d'abord que la réponse à certains d'entre eux est la condition *sine qua non* de la satisfaction des autres: dans les cas de détresse, ce sont ces droits que l'on satisfait d'urgence et en premier lieu, comme le droit à la nourriture ou au logement.

La hiérarchie des droits obéit à un double critère: elle reflète la dualité des principes corporel et spirituel, qui composent l'unique être humain. Elle correspond ensuite au fait que l'homme est un être de croissance, appelé à développer les richesses potentielles de son humanité. C'est pourquoi certains droits, les plus fondamentaux, se rapportent au fait brut et nu d'être un homme, tandis que d'autres droits se rapportent à l'exigence qui pousse l'être humain à amener à leur achèvement et à leur perfection les potentialités et virtualités de sa nature. A cette catégorie appartiennent l'ensemble des *droits culturels*.

Ce qui précède éclaire l'affirmation que le *droit à la vie* est le droit le plus fondamental que possède le sujet humain. La raison en est claire: il constitue la condition de tous les autres droits. Et c'est pourquoi ce droit ne peut jamais être sacrifié au profit d'un autre droit. Y porter la main, c'est ébranler, qu'on en soit ou non conscient, tout l'édifice des droits de l'homme.

C'est d'ailleurs un paradoxe fort troublant des sociétés modernes: la prise de conscience du prix de la vie humaine est certainement à l'origine des protestations contre la peine de mort ou contre la guerre. Mais simultanément cette conscience du prix de la vie humaine régresse sur d'autres terrains, comme celui qui nous occupe, ou comme celui du respect des grands handicapés ou des vieillards. C'est que pour être consolidée cette prise de conscience positive qui est un gain aurait besoin de trouver confirmation dans une réflexion approfondie et rigoureuse sur l'homme, sur la personne et sur ses droits, que les idéologies dominantes sont loin de favoriser toujours.

Il y a donc une hiérarchie des droits. Certains sont subordonnés à d'autres ou dépendent de conditions historiques données (on pourrait le prouver, par exemple, pour un droit comme le droit à la scolarisation). Mais le droit le plus fondamental, et par là *intangible*, est le droit à la vie, condition de tous les autres droits.

On peut pour des raisons supérieures demander à un homme de *risquer* sa vie volontairement. Sa conscience peut lui dicter de le faire. Mais à ce moment-là il achève héroïquement une existence qui, inaugurée ici-bas,

à son achèvement définitif et éternel dans la transcendance. La mort héroïque conduit une existence humaine à sa perfection. Mais aucun homme ni la société n'ont de droit sur la vie d'autrui, ni donc sur la vie d'un homme à ses débuts, dont la fragilité et la précarité demandent au contraire une protection particulière.

Conflit des droits?

10. Ainsi dans le faisceau pluriel des droits de l'homme, le droit à la vie est premier. Aussi bien à considérer la hiérarchie des droits à l'intérieur du sujet, la formule *conflit des droits* n'a pas de sens, à moins qu'on décide arbitrairement de voir une opposition partout où se rencontrent diversité et pluralité.

Mais s'il n'y a pas de conflit des droits, quand on considère ceux-ci à l'intérieur de la personne qui en est porteuse, l'expression n'aurait-elle pas un sens quand on compare les droits du sujet individuel à ceux de la société, ou ceux des divers sujets entre eux?

Nous pouvons, avant d'aborder directement ces deux problèmes, poser un principe général: dès lors qu'il s'agit des *droits de l'homme*, il y a entre les individus *égalité* et *réciprocité*. Tout homme, en tant qu'il est un homme, est détenteur de ces droits. Ceux-ci demandent en conséquence à être universellement reconnus. Les devoirs qui y correspondent leur seront donc proportionnés.

11. Le droit à la vie que possède chaque individu peut-il entrer en conflit avec les droits de la société et de l'Etat? En posant cette question, nous touchons à un choix radical concernant l'essence de la société et de l'Etat. Elle déborde largement le problème de l'avortement, mais la solution apportée à celui-ci ne peut pas ne pas retentir sur une option de portée plus générale. Admettre la priorité des droits de la société et de l'Etat sur les droits fondamentaux de la personne, c'est adhérer à une conception totalitaire des rapports de l'individu et de la collectivité. En vérité, l'homme ici ne serait plus une personne, puisqu'il serait par tout lui-même subordonné au groupe. Les «droits de l'homme», si cette expression conserve encore un sens, seraient relativisés et ne pourraient chercher leur origine et leur fondement que dans la société elle-même. Autrement dit, c'est cette dernière qui, à son gré, ou plus exactement au gré des détenteurs du pouvoir, les octroieraient ou non.

A l'inverse, au fondement de toute société démocratique, il y a la reconnaissance des droits de la personne, *antérieurs* aux décisions et aux lois sociales, et *normatifs* pour elles.

Il faut toucher un mot d'une objection, inspirée de l'idéologie libérale, et qui est fort répandue. L'Etat démocratique, observe-t-on, reconnaît les libertés des individus et, parmi elles, la liberté d'opinion. Vouloir une législation qui protège la vie prénatale, n'est-ce pas, surtout dans l'état actuel de division des esprits, imposer, non sans intolérance, une opinion à ceux qui sont d'une opinion différente? N'est-ce pas nier, sur un point

particulier, le principe du pluralisme, condition de fonctionnement de la démocratie?

A ceci il faut répondre que les droits de la personne sont le fondement de la liberté dans une société démocratique. C'est *parce que* l'homme est une *personne*, avec la transcendance que cela comporte par rapport à la société temporelle, qu'il est porteur de ces libertés inamissibles qu'il est du devoir de la société de respecter, de défendre et de promouvoir. Mais interpréter le respect de la liberté d'opinion comme un devoir pour l'Etat de s'abstenir de défendre un droit, qui est au fondement même de cette liberté, sous prétexte que certains ne perçoivent plus ce fondement, c'est l'inviter à préparer sa propre ruine. Ce que nous rencontrons ici est en réalité une déviation que l'idéologie du libéralisme philosophique fait subir à l'idée de liberté. Cette déviation est responsable de cette sorte de maladie autophage qui atteint aujourd'hui en plus d'un domaine les sociétés libérales et qui risquent, ceci soit dit en passant, de provoquer des réactions de brutal autoritarisme qui ne feront qu'aggraver le mal.

La liberté des personnes *suppose* les valeurs essentielles de la personne. Et en défendant ces valeurs, c'est la liberté que défendent la société et l'Etat. Un usage de la liberté qui va à nier ce qui constitue les raisons de cette liberté, est un abus et n'y point céder n'est pas limiter, mais bien protéger la liberté.

Les droits de la mère et du couple

12. Mais le droit à la vie de l'embryon et du fœtus ne peut-il pas entrer en conflit avec les droits (droits à la vie ou autres droits) d'autrui, ceux de la mère d'abord, puis ceux des autres membres de la famille? N'est-ce pas à ce niveau que se vérifierait un conflit des principes et des droits? Il convient d'examiner avec attention cette question.

Disons d'abord qu'à regarder la *nature même du droit à la vie*, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, ce droit est le droit fondamental de tout être humain, il faut affirmer que ce droit a une priorité sur les autres droits. Il faut ajouter, dans la même perspective, que cette priorité marque le devoir et l'obligation qui y correspondent. Et ce droit, *tout être humain* le possède à *égalité*. C'est en vertu de cette égalité qu'il convient de le protéger chez ceux des sujets qui sont les plus faibles et les plus démunis.

Mais le moraliste ne peut arrêter ses réflexions à cette considération essentielle. Si l'expression *conflit des droits ou des principes* n'est ni heureuse ni finalement acceptable, si l'expression *conflit des devoirs* ne l'est guère non plus, puisque la force de l'obligation est mesurée par le droit auquel elle répond, il ne faut pas pour autant méconnaître que les circonstances dans lesquelles une personne doit faire face à une diversité de devoirs, l'absence d'aide extérieure, l'incompréhension ou l'hostilité de l'entourage, la fragilité physique ou psychique, la pauvreté apparente des ressources spirituelles créent, parfois, des situations tragiques. Et c'est un fait que bien des femmes enceintes vivent leur grossesse comme une tragédie.

La réponse à leurs obligations majeures exige plus d'une fois d'elles de l'héroïsme.

De là la question que nous devons poser. Comment chacun perçoit, soupèse et évalue l'ensemble des obligations auxquelles il se trouve confronté, en vue de la décision qu'il doit prendre? Un problème analogue se pose à celui qui conseille, ou au médecin qui, une fois la décision prise, peut être sollicité d'autoriser un acte ou d'y collaborer.

Disons ici qu'éclairer la *décision ultime* qui commande l'action revient à la personne elle-même. Elle le fait dans un jugement prudentiel par lequel elle mesure, dans la situation personnelle unique, le comment de l'application des principes moraux. Il se peut qu'elle soit plus ou moins éclairée, que son esprit soit dans une certaine ignorance ou victime de préjugés. Mais même là où la perception des principes est nette, le choix comme tel, et le jugement fondamental qui l'éclaire, sont toujours un acte unique de la personne dans son unicité. En ce sens le respect des consciences s'impose. Mais ce respect ne signifie pas que la conscience soit l'instance suprême qui déciderait par elle-même du bien et du mal. La conscience humaine est mesurée par la loi morale, dont l'origine est en Dieu. Elle peut, comme nous l'avons noté, errer ou être dans l'ignorance. Elle n'est pas «infaillible». C'est pourquoi elle a besoin d'être formée et éduquée. On doit certes respecter la conscience d'autrui, même quand on est persuadé qu'il se trompe. Ce qui ne veut pas dire que l'on doit tenir tout jugement pour vrai ou également valide, du seul fait qu'il émane d'une conscience. D'autre part, quelle que soit la sincérité de la conscience d'où il procède, un acte tombe sous le jugement qui en qualifiera la bonté ou la malice morales. Un Commissaire du Peuple, convaincu des droits absolus de la Cause du Proletariat qu'il incarne, pourrait en conscience juger que la torture est un moyen légitime de lutte contre «les ennemis du peuple». Allons-nous respecter la torture parce qu'une conscience pervertie la juge moralement licite? Je choisis volontairement un exemple extrême, où se rencontre facilement un consensus pour blâmer une telle pratique et pour exiger que la législation des pays civilisés bannisse tout recours à elle. Autrement dit, un acte est objet de jugement moral et, le cas échéant, s'il est mauvais et attenté au bien d'autrui, punissable au plan légal.

Les motifs de l'avortement

13. Ainsi d'un côté, le respect dû à la conscience comme instance immédiate de jugement qui éclaire le libre choix du sujet, est un respect dû à la personne et à sa transcendance, au sens où elle est finalement responsable devant Dieu. C'est pourquoi chacun doit suivre sa conscience, même dans le cas de la conscience erronée; c'est pourquoi aussi le respect dû à la conscience d'autrui ne cesse pas quand celle-ci se trompe. Mais, d'un autre côté, cela ne signifie nullement que la conscience individuelle soit, en tant que telle, l'unique et ultime critère du bien et du mal. La conscience s'exprime, soit en expliquant les raisons de son choix, soit plus directement par les actes

qu'elle commande. Les raisons exprimées et les actes, dans leur objectivité, tombent sous un jugement éthique portant sur leur bonté et leur malice. C'est dans cette perspective qu'on s'interrogera sur les motivations de l'avortement. A ce sujet on se reportera à l'enquête, qu'avec une grande rigueur de méthode, un sociologue, Jean Kellerhals, et un psychiatre, Willy Pasini, ont menée, en 1971, dans le cadre de la Policlinique de gynécologie de Genève, sur la base pleinement représentative, de 906 réponses à un questionnaire posé à des femmes demandant l'interruption légale de grossesse¹. Précisons qu'il s'agit de femmes résidant à Genève: par là étaient éliminées les requérantes venant d'autres cantons ou de l'étranger. De plus, puisqu'il s'agit de demandes d'interruption légale, l'enquête ne tient pas compte des avortements clandestins, d'ailleurs difficilement chiffrables. Les auteurs pensent pouvoir avancer avec prudence «qu'une grossesse sur quatre se termine par une demande d'interruption légale» (p. 76)². On notera encore que 72,9 % des requêtes émanent de femmes entre 21 et 35 ans, que 54,86 % sont des célibataires et 37,5 % des femmes mariées. Les auteurs font encore remarquer que dans le cas des personnes mariées, «c'est le passage du premier enfant au second, ou du deuxième au troisième, qui constitue le problème» (p. 82). Le revenu familial peut être qualifié de *moyen dans la majorité des cas*; le niveau d'instruction n'est pas précisément bas; enfin les personnes qui recourent à l'avortement le font «en majorité», d'une manière conjoncturelle, c'est-à-dire qu'elles envisagent d'avoir un (nouvel) enfant dans l'avenir (cf. p. 96). Nous laissons de côté d'autres aspects, en eux-mêmes très intéressants, révélés par l'enquête (par exemple refus du modèle de la famille nombreuse, rôle du travail professionnel féminin, et surreprésentation des catholiques, cf. p. 97). Les auteurs écrivent:

«A tout bien considérer, l'hypothèse de la marginalité doit être écartée: le recours à l'avortement n'est pas uniquement le propre de familles ou de personnes marginales du point de vue de leur fécondité antérieure, de leur âge, de leur situation économique, de leur niveau d'instruction» (p. 95).

Et un peu plus loin:

«Plus qu'un phénomène étroitement socio-économique, le recours à l'avortement est un phénomène culturel. C'est le regard social porté sur l'enfant qui, malgré de nettes corrélations socio-économiques, rend principalement compte de l'ampleur de l'interruption de grossesse» (p. 96).

Un chapitre est consacré au *contrôle préventif de la fécondité* (ch. IV, p. 99-126) en lien avec le recours à l'avortement. Il a le mérite de montrer le caractère complexe du problème. La contraception, remarquent les auteurs, qui, rappelons-le, ne portent pas un jugement de valeur, «ne va pas 'de soi'. Elle est un processus psycho-social dont une information meilleure ne réduira pas toutes les ambiguïtés» (p. 124).

¹ Cf. Jean KELLERHALS et Willy PASINI, *op. cit.*

² Ou encore «une requête pour deux naissances ou une pour trois à quatre grossesses», p. 179, cf. p. 96.

Avec le ch. V, nous rejoignons directement le problème qui nous occupe : celui du *motif de l'avortement* (p. 127-163).

On prend soin de distinguer motifs et causes.

«Le motif donné par la personne apparaît comme une interprétation de sa conduite et par là une interprétation, peut-être biaisée, de facteurs sociaux ou psychologiques».

On distinguera encore des *motifs conscients* les *motivations inconscientes*. Celles-ci ne sont pas toujours plus profondes ou plus vraies que les premiers. L'analyse des motifs est intéressante, pour les auteurs, à un double titre.

«Tout d'abord, l'interprétation que l'acteur donne de sa conduite exprime quelles sont les valeurs sociales dominantes dans telle ou telle situation. Elle manifeste concrètement les aspirations des femmes ou des couples et les problèmes majeurs qu'ils rencontrent dans le bon usage de leur vie quotidienne (...) Ensuite, il est clair qu'en partie au moins les acteurs sociaux – autorités politiques, groupements, etc. – doivent déterminer leur action en fonction des motifs que les personnes donnent de leur conduite, des aspirations ou difficultés qu'elles manifestent par là» (p. 130).

On a ainsi dressé une liste de huit catégories de «motifs dominants»; mais parce que la réalité est complexe, on a tenu compte de la présence des autres motifs; on s'est alors demandé, à propos des constellations de motifs qui apparaissaient à l'enquête, dans quelle mesure ces motifs sont homogènes ou hétérogènes, et parmi ces derniers, «voisins» ou «distants». Un tiers environ des cas est homogène, la moitié (52,3 %) fait appel à des motifs hétérogènes «voisins» (cf. p. 135). Ces critères ont été appliqués aux divers groupes de requérantes, célibataires et femmes mariées, en tenant compte, ce que permet la population genevoise, de la nationalité; des différences sont apparues entre Européennes du Nord et Méditerranéennes. Les huit catégories de motifs inventoriés sont les motifs *somatiques* (santé de la mère), *psychologiques* (maladies mentales préexistantes à l'état de grossesse), *économiques* (situation financière), *familiaux* (plus divers: volonté de préserver l'harmonie actuelle de la famille, que l'on vise par là d'abord la relation conjugale ou la relation aux enfants existants), *sociaux* (également divers: «références aux problèmes de la formation professionnelle de la mère, à la situation sociale de la mère célibataire, aux carences de la relation avec le partenaire non marié»), de *contrainte* (la demande est faite sous la pression contraignante d'un tiers, mari, père, etc.) *eugéniques* (au nom de la santé physique, psychologique ou sociale, de l'enfant à venir). La huitième catégorie (*structure de motifs*) comprend les cas où il est impossible de dégager un motif dominant mais où plusieurs motifs se conditionnent mutuellement (cf. p. 129).

Il ressort des résultats que

«plus qu'un élément économique au sens restreint, l'avortement est un fait de civilisation lié au sens de l'enfant et au sens de la personne dans la société contemporaine. En ceci, l'avortement n'est pas d'abord un phénomène 'social', si l'on entend par ce terme 'relevant de l'assistance sociale'» (p. 134).

L'observation est, à mon avis, de grande importance. Elle permet de mesurer l'ampleur et la profondeur du phénomène de l'avortement. Aussi comprend-on que les auteurs aient fait appel au critère de «modernité» (degré d'industrialisation et d'urbanisation) dans la comparaison entre les requérantes «Nordiques» et «Méditerranéennes». Ils constatent alors un passage «de la dépendance à l'égoïsme», par quoi ils entendent

«un passage de la contrainte objectivement reconnaissable (danger de mort par exemple) à l'évaluation personnelle des facteurs d'épanouissement en passant par le terme intermédiaire que sont les contraintes au sens large (tabous, aussi bien que contraintes socio-économiques)».

«L'Égoïsme», caractéristique de la «modernité», se réfère au fait que

«la conduite serait principalement déterminée par l'acteur lui-même plutôt que par l'extérieur et au fait que le critère de la conduite, sa justification en somme, est l'individu lui-même» (cf. p. 142-143).

Le résultat général, compte tenu d'une évolution selon la nationalité qui dépend du degré de «modernité», auquel on aboutit, montre qu'une minorité (14 %) évoque les motifs de raison de santé somatique ou psychiatrique, une minorité plus large (30 %) fait valoir les motifs de «marginalité socio-économique» («surnombre des enfants, difficultés économiques, peur des tabous liés à la grossesse hors mariage»). La majorité des motifs est constituée de «considérations de micro-équilibre personnel et familial», comme l'instabilité de la relation du couple, l'immaturité de la mère, «enfants à venir dénués de sens parce que la relation du couple en est également dépourvue¹, volonté d'assurer à l'enfant toutes les conditions du bonheur, etc».

De ces constatations les auteurs tirent la conclusion que de telles raisons sont «assez peu perméables aux diverses formes d'assistance sociale que d'aucuns voudraient mettre sur pied pour enrayer le recours à l'avortement». On précise toutefois que l'examen des causes secondaires «montre l'importance, sinon le caractère décisif, du facteur économique qui se situe en importance à la deuxième place dans 40 % des cas».

Relevons encore que chez les célibataires, ce ne sont pas les raisons économiques et les tabous sociaux qui sont dominants, mais «les questions de solitude, d'immaturité, de relation de couple jugée insatisfaisante, de volonté d'assurer à l'enfant tous les avantages possibles».

Le statut économique différencie faiblement la distribution des motifs, «bien qu'une relation légère existe: davantage de problèmes économiques en bas de l'échelle sociale, plus d'attention vouée à la fragilité du couple dans le haut». Enfin «malgré les positions de l'Eglise catholique», l'éducation reli-

¹ Le ch. I, *Itinéraires*, p. 17-46, contient une intéressante étude sur *le visage de l'enfant* dans la société contemporaine. Aujourd'hui c'est «le couple qui forme le sens de l'enfant... Le regard porté sur l'enfant à venir dépend presque entièrement du sens du couple... L'orientation de ce dernier (un tel objectif ou tel autre) définira l'orientation de l'enfant», p. 24.

gieuse, catholique et protestante, n'a aucun impact sur la distribution des motifs (cf. p. 161-162).

Les questions relatives au *processus de décision* (ch. VI) permettent de recueillir des données, elles aussi intéressantes, sur *l'accueil de la grossesse*, sur *l'image de l'embryon* (comme observateurs, les auteurs décrivent les opinions reçues sans entrer dans le débat scientifique et philosophique sur la nature de l'embryon), sur les acteurs de la décision (rôle de l'homme, intervention de l'entourage), sur *le vécu de l'avortement*. Nous n'avons pas à nous arrêter ici à tous ces points. Relevons ce qui concerne le «sentiment de culpabilité», c'est-à-dire l'évaluation morale de l'avortement, négative dans la majorité des cas. Pour les deux tiers des personnes, l'avortement constitue une infraction à un principe moral; cependant «ce jugement moral négatif n'est pas extrême: la catégorie de réponse 'ni très moral ni très grave' rassemble plus de la moitié des cas». La culpabilité est plus forte chez les Méditerranéennes, mais cette culpabilisation n'a rien à voir avec l'image que l'on se fait du fœtus ni avec «l'aisance de la décision» (cf. p. 201-202). On constate un divorce entre «les facteurs qui motivent le recours à l'interruption de grossesse et ceux qui colorent le climat de la décision»: c'est ainsi que le «nombre d'enfants est en général associé à un processus de décision un peu moins conflictuel», mais «s'accompagne néanmoins de réactions de culpabilité plus importantes». On observe encore que «le motif de la requête n'est pas relié au degré de culpabilité». On ne s'étonnera donc pas que le plus souvent l'avortement apparaisse aux yeux des femmes intéressées «comme un événement capital ou important de la vie plutôt que comme un épisode insignifiant». De là les «hésitations» de la femme et le fait qu'elle juge normal, bien que ce soit elle qui prenne la décision, que «la responsabilité ultime» de cette décision soit prise par un autre, médecin ou travailleur social, au terme d'une enquête approfondie. Il y aurait là la recherche «d'une barrière extérieure contre la vulnérabilité personnelle». L'interprétation de ce fait que suggèrent les auteurs est-elle pleinement convaincante? Cette situation résulterait «d'un jeu complexe de forces issues d'une même tension générique: l'incapacité de la société occidentale contemporaine d'intégrer en profondeur son idéologie et ses pratiques, sa volonté de solidarité et sa pratique de compétition» (cf. p. 203-205).

Quoi qu'il en soit de cette explication du sociologue, les données fournies sont pleines d'intérêt pour le moraliste. N'illustrent-elles pas à leur manière la spécificité du jugement moral? Quand nous agissons, nous nous donnons des raisons d'agir et des justifications de nos actes. Mais ces raisons et justifications ne sont pas d'elles-mêmes homogènes au jugement moral. Elles peuvent, elles devraient même toujours, lui être accordées; elles sont souvent en désaccord avec lui. La réprobation et le sentiment de la faute expriment ce désaccord et du même coup la présence au cœur de la personne d'une instance morale, qui est d'un autre ordre que toute exigence d'intégration sociale.

D'une manière générale l'ouvrage auquel nous nous référons met en évidence le poids des mœurs et de l'idéologie dominante d'une société sur une

décision qui, de soi, est du ressort de la personne et de sa liberté. Mais cette liberté ne s'exerce jamais en dehors d'un contexte de conditionnements qui peut faire sentir de très fortes pressions, en ce sens que la société fournit un ensemble de motifs, de modèles de comportement et d'images de la «réussite» humaine, en fonction desquels sera posée la libre décision. Il est clair que l'ensemble de ces motifs et de ces modèles doivent faire l'objet d'un jugement éthique. Or il ressort de l'enquête que le recours à l'avortement est rendu relativement facile par les modèles culturels de la société moderne et c'est par rapport à ces modèles qu'est jugée dans la plupart des cas la *gravité* d'une situation qui, pense-t-on, justifie une interruption de grossesse. Ce qui signifie que les modèles culturels fournissent une *normalité* sociale qui vient se superposer aux exigences de la norme proprement éthique. La grande tentation à laquelle cèdent les morales de situation est précisément de substituer la normalité sociale à la normativité éthique, comme si celle-là tenait lieu de celle-ci, ou du moins de s'efforcer d'harmoniser ces deux ordres de mesures. On remarquera ensuite que, par rapport à l'ensemble des requêtes d'avortement, les cas motivés par des décisions dramatiques (à la suite de viols ou d'incestes, par exemple) constituent une minorité.

La culpabilité

14. MM. Kellerhals et Pasini constatent qu'un divorce s'opère «entre le plan de l'expérience et celui des représentations idéologiques, religieuses ou morales». En effet, «le recours à l'avortement dépend soit de contraintes soit de projets qui ont une force telle que les représentations idéologiques n'arrivent pas à la contrôler». Ce qui est confirmé par le fait «qu'on n'observe pas de relation entre le jugement moral porté sur l'avortement... et la fréquence du recours répété à l'interruption de grossesse» (p. 233) ¹.

Les auteurs ajoutent que d'abord «la source d'un jugement moral négatif est plus souvent due à l'image sociale de l'avortement qu'à l'impression qu'aurait la mère de commettre un meurtre» et qu'ensuite la perspective fondamentaliste ² et un jugement moral négatif «n'arrivent pas à juguler le recours à l'avortement, mais en colorent le déroulement de manière très intense» (*ibid.*).

Cette dernière remarque n'a rien de surprenant: la connaissance morale, de soi, n'empêche pas automatiquement un acte qui soit moralement non conforme à ce qu'elle dicte. Éthiquement parlant, ce qu'on rencontre ici c'est la liberté et la réalité de cet acte libre qu'est la faute. Quant à l'impact de l'image sociale, ce qui en est dit irait à corroborer ce que nous avons vu de l'impact des mœurs sur la décision des personnes.

¹ Le chap. VII examine les problèmes posés par le *recours répété à l'interruption de grossesse*, p. 213-241.

² Perspective selon laquelle «l'enfant s'apparente à un être humain dès la conception», cf. p. 28 et sv.

L'analyse des cas de «récidive» conduit à poser une distinction entre jugement moral et vécu psychologique: ce n'est pas le premier en tant que tel, mais «une expérience très traumatisante» qui est capable d'opérer comme un frein (cf. p. 234). Le moraliste soulignera que le jugement moral qui est porté par la raison pratique doit être distingué de la charge d'émotion qui l'accompagne. Du jugement à l'émotivité, il n'y a pas nécessairement correspondance.

La remarque est d'importance en ce qui concerne le sentiment de «culpabilité». Le terme, qui revient fréquemment dans les débats consacrés à notre problème, est en fait plein d'ambiguïté. Quand on dit qu'il faut «déculpabiliser» les femmes qui décident de recourir à l'avortement, ou ôter de la loi tout ce qui peut les «culpabiliser», l'on vise en réalité deux choses qu'il s'agit de ne pas confondre. D'un côté on veut libérer le sujet d'un sentiment envahissant d'angoisse, dont la source serait dans la réprobation sociale ou l'héritage de «tabous» désuets. Mais, d'un autre côté, on n'hésite pas à s'en prendre également au remords de la conscience, dicté par le jugement moral lui-même, qui certes est parfois accompagné d'une charge émotionnelle d'angoisse. En réalité, il convient de ne pas mêler les deux registres, même si concrètement il leur arrive de fonctionner simultanément. Il y a une «culpabilité» et une «angoisse» traumatisantes qui sont l'expression incontrôlée d'un sentiment de rejet et de condamnation de la part d'autrui. Mais il y a aussi une «culpabilité» et une «angoisse» qui ne sont rien d'autre que le sens de la faute et dont la source est la conscience morale. Cette seconde culpabilité (regret de la faute, remords) est à l'honneur de l'être humain comme sujet moral et vouloir l'en délivrer, c'est vouloir le dépouiller de sa dignité.

C'est ici qu'aux yeux du moraliste un certain usage de la psychologie peut devenir fort contestable. En tant que science *descriptive*, la psychologie s'abstient de porter des jugements de valeur. Son objet est le «vécu psychique» et non pas le jugement éthique. Dans cette perspective, elle parlera par exemple d'«acceptabilité» de l'avortement. Et en tant que centrée sur le vécu, elle constatera et analysera l'intensité du sentiment de culpabilité, son aspect traumatisant, ou pénible et douloureux, en omettant de s'interroger sur la nature et l'origine de cette culpabilité, conformément à la distinction indiquée plus haut. Elle sera encline à n'en retenir que l'aspect de rupture d'équilibre, de conflit relationnel ou intrapsychique. A la rigueur, on peut admettre le caractère à la fois incomplet et neutre d'une telle analyse, si elle n'est pas posée comme *a priori* fermée à un complément d'ordre éthique. Mais le problème se complique du fait que le psychologue est rarement un savant de la description pure et de l'interprétation des faits observés. Il est le plus souvent et avant tout un praticien. Sa tentative alors n'est-elle pas d'opérer en vue de la solution du conflit et donc d'élimination du sentiment de culpabilité? n'est-elle pas de tout faire pour obtenir une pleine «acceptabilité», et par là une rééquilibration du sujet en lui-même et dans son milieu? Mais ce faisant, que fait-il en réalité? Dans le cas où la culpabilité traduit le sens moral de la faute,

ignorant délibérément cette source du vécu, il substitue à la norme éthique une norme, qui n'est neutre qu'en apparence: la norme d'acceptabilité. En d'autres termes, il œuvre activement pour permettre à la personne de s'insérer harmonieusement dans un système de valeurs et de comportements, qui est dicté par l'idéologie dominante de la société. Il devient ainsi l'agent du conformisme social et de sa pression sur l'individu. Là où la conscience morale parlait le langage du remords, il intervient comme si ce remords était en lui-même pathologique et nécessitait une thérapeutique dont l'objet est de rendre les réactions intellectuelles et affectives de la personne en harmonie avec l'acte posé, acceptable et, si la technique réussit, finalement accepté, parce que l'idéologie sociale l'accepte. Tout «accompagnement» psychologique qui ne respecte pas la conscience morale de la personne qui y recourt, avec le poids de la responsabilité éthique que cela comporte, équivaut à aseptiser la conscience. Sous prétexte de libération il l'asservit aux tabous du temps.

15. Mais après ce détour auprès du sociologue et du psychologue, revenons aux tragédies. Le législateur peut-il et doit-il en tenir compte?

Disons qu'au nom du respect des personnes et de leur liberté, l'Etat doit protéger la vie par une législation et des mesures appropriées d'aide d'abord aux femmes enceintes, aux mères, aux familles; il doit ensuite prévoir la punition des abus. Mais il paraît sage, eu égard aux drames réels (qui, encore une fois, sont une minorité de cas par rapport à la pratique massive de l'avortement), que le législateur s'abstienne d'édicter des règles et prescriptions trop détaillées, faisant confiance à l'équité des juges et ménageant la place de la clémence. Par là, il prendra en considération des cas limites bien précis qui mettent des personnes devant des choix dramatiques. En général, dans un cas-limite, l'application des principes moraux est moins clairement perçue; l'état de désarroi dans lequel se trouve celui qui doit choisir aggrave la confusion. Pour ces situations-là, un recours au principe démocratique de pluralisme ne paraît pas illégitime. Il ne s'agit nullement pour le législateur d'approuver l'avortement. Ce qu'il respecte, en renonçant à fixer l'obligation d'une intervention pénale en certaines circonstances bien délimitées, c'est la *perplexité de la conscience* des personnes affrontées à un choix difficile et tragique. Ce qui ne signifie nullement que le choix de ces personnes échapperait en lui-même aux normes éthiques. On ne dit pas que la norme éthique ne jouerait plus ici, on est attentif à la difficulté du choix, à l'héroïsme qu'il requerrait pour être conforme au bien moral.

Qu'on nous comprenne bien. Cette non-intervention, qui peut comporter des degrés et des nuances, ne saurait équivaloir à une discrète légitimation ou à un encouragement. Elle suppose, pour fonctionner sans équivoque, une législation décidément orientée vers la défense de la vie. Des mesures positives de protection et d'aide pourraient même encourager la future mère à accepter une grossesse qui se présente chargée de drame. Nous sommes donc aux antipodes d'une absence de législation, qui serait une démission de la société et de l'Etat et, finalement, une complicité avec l'attentat

généralisé contre des vies humaines innocentes. Le législateur admet, dans certains cas précis, le caractère dramatique d'un choix qui demanderait de soi une attitude de courage héroïque. Il ne se reconnaît pas le droit de punir celles ou ceux qui n'ont pas apporté cette réponse. C'est tout. La loi ne légitimerait pas, elle n'autoriserait pas; elle reconnaîtrait les limites de la justice humaine devant certaines tragédies; elle reconnaîtrait du même coup que l'exercice le plus efficace de la justice est celui qui est marqué par la clémence.

Conclusion

16. J'aimerais, en guise de conclusion, proposer quelques réflexions d'ordre plus général, mais qui touchent des questions d'une grande importance éthique.

La formidable poussée en faveur de l'avortement largement légalisé et éthiquement justifié, telle qu'elle se vérifie aujourd'hui dans les pays industrialisés, et notamment en Occident, est un fait de civilisation et, à ce titre, il est sans doute symptomatique de quelque chose de plus profond. Il y a probablement plusieurs raisons à ce fait. Je n'en relèverai qu'une seule. Il s'opère, en effet, au niveau de la mentalité commune, une sorte de conjonction entre l'idéal de la société d'abondance, qui est un idéal de confort et de bien-être, et une manière d'envisager l'avenir qui procède de l'esprit scientifique. La société d'abondance véhicule une certaine image du bonheur qui implique l'usage d'un ensemble de biens matériels et culturels qui, une fois acquis, créent une sorte d'état stable ou d'équilibre, dont on perçoit la précarité et que des poussées jugées trop fortes de natalité notamment peuvent facilement bousculer et détruire. Par ailleurs, le progrès scientifique offre comme conséquence une possibilité accrue de prévoir l'avenir dans de nombreux domaines et par là, pense-t-on, de le maîtriser. Ainsi, par exemple, la médecine peut détecter les malformations du fœtus. D'une manière générale, ces possibilités réelles ou présumées sont à l'origine d'une attitude hostile à tout imprévisible ou en tout cas de défense contre lui. Mais si jadis la prévision de la science s'accompagnait d'un esprit de conquête, il arrive de plus en plus aujourd'hui, et surtout quand il s'agit de la vie humaine, qu'elle déclenche la peur. Le premier réflexe de beaucoup devant les nouvelles naissances est un réflexe d'angoisse. Tout se passe comme si la vie était devenue une sorte de malédiction! Sa nouveauté, sa «vitalité», son inventivité inquiètent et dérangent. Que sont ce confort et ce bien-être qui tremblent devant la vie? La révolte de certains jeunes contre une société qu'ils jugent absurde est, elle aussi, symptomatique. Car ce que cette jeunesse perçoit avec acuité, c'est la fatigue et l'usure d'une civilisation dont le bonheur calculé et programmé bascule dans l'ennui et l'insignifiance. Le mal majeur dont nous souffrons ne serait-il pas en définitive d'avoir éliminé le *risque*? Nous sommes malades d'absence de risque, parce que le risque et le courage du risque sont signes du goût

à la vie, de la vitalité, et que nous n'aimons plus la vie et en avons perdu le sens.

C'est dans cette perspective qu'il faut critiquer une expression qui a fait fortune: celle de *droit au bonheur*. Nous avons vu qu'il y a droit de la personne humaine, là où il y a exigence procédant de sa nature. Il faut préciser. Il y a droit pour autant que cette exigence implique, pour être satisfaite, le concours d'autrui ou de la société qui en assurent soit les conditions, soit les moyens, soit encore certains éléments. On est au plan de la justice. Si l'expression «*droit au bonheur*» n'est pas heureuse, ce n'est pas que certains seraient, de droit, exclus du bonheur, c'est qu'elle est inadéquate. L'exigence à sa plénitude, à son achèvement, est inscrite au plus profond de l'être de chacun. Mais c'est librement, d'une manière responsable, et, finalement, dans le rapport que chacun trouve personnellement avec la transcendance que cet achèvement s'accomplit et que la personne atteint sa vraie perfection, dont le bonheur est le fruit et le sceau. L'exigence incoercible de bonheur ne peut pas se traduire par un droit au bonheur, car elle transcende l'ordre des droits que nous pouvons faire valoir vis-à-vis d'autrui et de la société. Admettre un tel droit au bonheur reviendrait à supposer que ce bonheur consiste dans l'acquisition de biens que les autres nous procurent ou à laquelle ils participent. Il s'agirait finalement de biens purement terrestres, car les droits ne peuvent porter que sur des biens dans l'acquisition desquels l'autre est d'une certaine manière impliqué. Le bonheur n'est certes pas contraire à de tels biens, mais il les transcende. Et sa conquête n'est en définitive possible que par et dans l'*aventure de la liberté*. De sorte que l'expression «*droit au bonheur*» traduit bien l'eudémonisme matérialiste de nos sociétés, elle est un piège et une incitation, pour les libertés responsables, à démissionner. Son appât ne porte-t-il pas lui aussi la peur du risque?

Et n'est-ce pas à cela que notre civilisation est invitée: retrouver le goût du risque, comme affirmation de la confiance joyeuse dans la vie?

Georges COTTIER, O.P.

Le mystère de ce qui est est un mystère de beauté

1. La métaphysique du beau tient pour l'essentiel en trois questions: 1^o La beauté est-elle une propriété transcendantale de l'être, autrement dit est-elle (comme le vrai et le bien) un des modes universels de l'être, un visage de celui-ci qui dans la réalité ne fait qu'un avec lui? 2^o Comment découvrir ce visage, ou comment la beauté de l'être se manifeste-t-elle à nous? 3^o Qu'est-ce à dire que l'être est beau, ou quelles sont les caractéristiques de la beauté?

Ce sont là les trois parties de notre exposé qui débute par une suite de remarques destinées à préciser le chemin à prendre pour entrer quelque peu dans le mystère métaphysique de la beauté.

*

2. Dès lors qu'il est question du beau, c'est à la beauté de l'œuvre d'art, ou plus largement, au beau esthétique qui est la beauté des choses sensibles comme faisant face au sens et à l'intellect agissant ensemble dans un seul et même acte, que, spontanément, nous pensons. Cela n'est pas pour surprendre le philosophe, car dans ce mouvement spontané s'exprime la nature même de notre esprit. La beauté esthétique est en effet celle qui est immédiatement proportionnée à l'esprit incarné que nous sommes. De même que l'objet qui s'offre directement et de lui-même à l'intellect humain est l'intelligible investi dans le sensible, de même la beauté qui nous est connue est celle qui vient délecter l'intelligence par les sens et leurs intuitions. Cela n'empêche pas que l'homme puisse jouir d'une beauté purement spirituelle. Cependant, «la part des sens dans la perception de la beauté est... rendue énorme chez nous, et à peu près indispensable, du fait que notre intelligence n'est pas intuitive comme celle de l'ange; elle voit sans doute, mais à condition d'abstraire et de discourir; seule la connaissance sensitive possède parfaitement chez l'homme l'intuitivité requise à la perception du beau ¹».

¹ Jacques MARITAIN, *Art et scolastique*, Paris, 1965, p. 41. Je renvoie le lecteur à l'ensemble du chapitre V (*L'Art et la Beauté*, p. 40-65) ainsi qu'aux notes correspondantes (p. 193-211), l'un et l'autre d'une parfaite justesse et d'une pénétration exceptionnelle. Voir du même auteur *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie* (Paris, 1966) en particulier le début du chapitre V, *la poésie et la beauté*, p. 149 et ss.

Dire que la beauté esthétique est la beauté des choses sensibles perçue par les sens agissant en continuité avec l'intellect, ou encore, la beauté faisant face au «sens intelligé» ou à «l'intellection comme engagée dans le sensible»¹, c'est affirmer que les sens et la perception sensible jouent ici un rôle essentiel. Aussi bien les choses se divisent-elles dans le domaine de la beauté *esthétique* en belles et laides eu égard à ce qui convient ou ne convient pas aux sens humains. Pour un esprit séparé de toute matière un tel clivage n'existe, de toute évidence, pas. Au regard du créateur de toutes choses, chaque être est beau, aucun n'est laid, comme l'a noté à plusieurs reprises le *Pèlerin Chérubinique*:

Dans la clarté de Dieu, rien de laid, rien d'étrange,

La grenouille est aussi parfaite que l'archange.

Dieu comprend l'un et l'autre, et le trouve aussi beau,

Le chant de l'alouette et le cri du corbeau².

3. Du regard du métaphysicien on peut également dire qu'il transcende, à sa façon, les catégories du laid et du beau esthétique. Pour lui aussi aucune chose n'est sans beauté, chacune est belle dans la stricte mesure où elle est. Le fait que la métaphysique transcende l'ordre esthétique ne signifie pas, est-il besoin de le souligner, que la beauté des choses sensibles lui soit étrangère ou qu'elle l'exclue délibérément de son domaine. Pas plus en effet qu'elle ne se détourne de l'être sensible, la métaphysique ne se détourne de la beauté esthétique. Elle les considère l'un et l'autre et les considère exactement de la même manière: elle les étudie, comme tout ce qui existe, à la lumière de l'être comme tel. Quelle que soit en effet la réalité qu'elle regarde, que celle-ci soit matérielle et sensible ou qu'elle soit spirituelle, son angle de visualisation, si l'on peut parler ainsi, est toujours le même: ce qui existe n'est objet de la métaphysique qu'en tant même qu'être.

Ainsi la première chose demandée à qui veut connaître la beauté de l'être comme tel, est de s'élever au-delà de l'être sensible en tant que sensible, pour passer au niveau d'une considération proprement métaphysique de l'être.

4. Avec cette exigence nous rencontrons aussi notre principale difficulté: la difficulté du savoir métaphysique lui-même.

La métaphysique, plus que tout autre savoir rationnel, a du mal à bien se faire entendre. Or cela résulte beaucoup moins qu'on ne veut le croire de la technicité de son langage. A tout prendre en effet, le vocabulaire de la philosophie première qui, comme toute autre discipline scientifique, use de termes techniques pour cerner avec le plus de précision possible la réalité qu'elle a pour tâche d'étudier, est souvent moins compliqué que le vocabu-

¹ Ces expressions sont de J. Maritain. Cf. *L'intuition créatrice*, op. cit., p. 153.

² Angelus SILESII, *Cherubinischer Wandersmann*, livre V, n° 61 et livre I, n° 269. La traduction est de Dom J.-B. Porion. Cf. J. MARITAIN, *L'intuition créatrice*, op. cit., p. 153-154, note 11.

laire de beaucoup de nos sciences. Pour paradoxal que cela puisse paraître il est juste de dire que la métaphysique n'est si difficile à bien comprendre que parce que ses concepts fondamentaux sont d'une rare simplicité.

Cela est vrai des concepts tels que vérité, bonté, beauté et, avant tout, du concept d'être. Ils sont simples parce qu'ils sont premiers. Autant dire que l'intelligence ne les forme pas en combinant entre elles des idées qui seraient plus originaires que l'idée d'être. Ils ne sont le fruit d'aucun raisonnement quelque subtil qu'il soit. C'est au contact du réel lui-même – du réel que les sens ou l'expérience de notre moi spirituel nous font connaître – qu'ils naissent dans l'esprit. Encore faut-il que son regard ne s'arrête pas à tel ou tel aspect particulier de la réalité, ni à la simple présentialité des choses, je veux dire qu'il ne se contente pas d'enregistrer sans plus le fait que les choses soient *là*. Si celles-ci nous font face, c'est qu'elles *sont* ou *existent*. Et c'est cela qu'il s'agit de penser: l'exister que chaque chose exerce pour son propre compte et qui est l'actualité foncière en vertu de laquelle chacune est posée hors du néant et hors de ses causes.

L'acte par lequel notre esprit fait immatériellement sien l'*exister* de quelque réalité individuelle saisie par nos sens externes dans sa pure singularité, est cet acte judiciaire de l'intelligence dont le nom propre est «intuition intellectuelle de l'être». En effet, par et dans cet acte notre esprit *voit* ou saisit intuitivement non seulement l'exister de la réalité singulière qui agit actuellement sur nos sens, mais à son regard se découvre en même temps et du même coup l'être dans le mystère de son horizon sans limite et de l'irréductible diversité avec laquelle il pose devant nous tout existant¹. Et dès lors que l'intellect revient sur cette intuition pour s'explicitier à lui-même la richesse de ce qui lui est donné de voir dans l'idée d'être, il rencontre les divers visages ou propriétés transcendantes de l'être: unité, vérité, bonté. L'être, tel qu'il se dévoile au regard du métaphysicien est un, vrai et bon, – et il est beau aussi.

La perception de la beauté coextensive à l'être suppose donc nécessairement la saisie proprement métaphysique de celui-ci; elle en est en quelque sorte le couronnement, car c'est seulement avec la manifestation de sa beauté que l'être achève de faire connaître sa plénitude. Aussi bien faut-il regarder la perception de la beauté transcendante comme la pierre de touche de l'intuition de l'être: une philosophie qui n'a pas le sens de l'être n'aura pas non plus le sens de la beauté. Et l'on peut ajouter qu'il lui manquera du même coup la juste perception de la nature même de notre esprit. C'est qu'avec la saisie de l'être, l'esprit s'éveille non seulement au mystère premier des choses, il s'éveille encore à son propre mystère, car en vertu de l'ordination de l'un à l'autre il y a, entre l'esprit et l'infinité des existants, comme une secrète correspondance. Et à aucun autre moment, peut-être, l'esprit ne l'éprouve avec autant de force et de bonheur que lorsque l'être lui révèle sa beauté.

¹ Cf. Jacques MARITAIN, *Réflexions sur la nature blessée*, dans *Approches sans entraves*, Paris, 1973 (p. 249–291), p. 271.

5. L'affirmation selon laquelle l'esprit et l'être sont ordonnés l'un à l'autre fait aux modernes l'effet d'un vieux préjugé ayant eu sa vogue durant des époques particulièrement obscures et primitives et dont la naïveté serait aujourd'hui définitivement démasquée. Pareille attitude ne s'explique que par le refus pur et simple de penser l'être en sa densité ontologique. Or dans la mesure où la philosophie moderne se fonde sur un tel refus elle ne peut qu'ignorer la beauté transcendante.

Aussi bien n'est-il pas fortuit que Hegel la récuse d'entrée de jeu : « N'est beau que ce qui trouve son expression dans l'art, en tant que création de l'esprit ; le beau naturel ne mérite ce nom que dans la mesure de ses rapports avec l'esprit ». L'assertion, qui se trouve aux premières pages de son cours sur « Esthétique ou philosophie de l'art »¹, demande à être bien comprise, car elle constitue une prise de position philosophique singulièrement grave tant à l'égard de la beauté transcendante qu'à l'égard du beau esthétique.

En déclarant que le beau naturel, *das Naturschöne*, ne mérite pas à proprement parler le nom de beau, Hegel enclôt toute beauté dans les limites on ne peut plus étroites du beau *artistique*. En effet, excluant le beau naturel du royaume de la beauté, il opère une double réduction : la beauté transcendante est ramenée à la beauté esthétique, puis celle-ci est restreinte à son tour à la seule beauté de l'œuvre d'art. Or procéder de cette manière c'est affirmer que l'être n'est beau que dans la mesure où il est une création de *notre* esprit ! Les suites d'une telle option sont lourdes de conséquences. Oserions-nous dire (dans le cas par exemple où quelque philosophe se met tout d'un coup à proclamer que chaque existant est composé de oui et de non et, par conséquent, contradictoire en lui-même, ou que l'être et le néant ne sont qu'une seule et même chose), oserions-nous dire que toute pensée, toute idée, du seul fait qu'elles aient germé dans un esprit humain, soient pour autant pure merveille et beauté ? Si nous hésitons, Hegel ne recule pas : « Tout ce qui vient de l'esprit est supérieur à ce qui existe dans la nature. La plus mauvaise idée qui traverse l'esprit d'un homme est meilleure et plus élevée que la plus grande production de la nature, et cela justement parce qu'elle participe de l'esprit et que le spirituel est supérieur au naturel »².

L'opposition hégélienne entre le spirituel et le naturel demande à être examinée de près.

¹ G. W. F. HEGEL, *Introduction à l'esthétique*, Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1964, p. 12. Les *Vorlesungen über die Ästhetik* remplissent les volumes 13, 14 et 15 de HEGEL, « *Theorie Werkausgabe* » publiée en vingt volumes à Francfort-sur-le-Main, Ed. Suhrkamp, 1970-1971. Le texte édité en français sous le titre *Introduction à l'esthétique* est la traduction du début de ce cours. Nous ne renvoyons qu'à la traduction française qui a été faite d'après un texte différent de celui reproduit dans la « *Theorie Werkausgabe* ».

² *Introduction à l'esthétique*, *op. cit.*, p. 10. Hegel écrit un peu plus loin (p. 11) : « Le spirituel seul est vrai. Ce qui existe n'existe que dans la mesure où il est spiritualité. Le beau naturel est donc un reflet de l'esprit. Il n'est beau que dans la mesure où il participe de l'esprit. Il doit être conçu comme un mode incomplet de l'esprit, comme un mode contenu lui-même dans l'esprit, comme un mode privé d'indépendance et subordonné à l'esprit. »

6. Observons d'abord qu'il n'y a aucune difficulté à admettre, bien au contraire, que toute beauté dépend de quelque élément spirituel. C'est justement parce que les choses portent en elles un foyer d'intelligibilité qui ne fait qu'un avec leur être, qu'elles sont belles, — et que nous pouvons affirmer qu'elles le sont. Comme l'a exprimé un jour Raïssa Maritain: «il y a une partie spirituelle même dans les corps bruts, et c'est la *forme* qui les tient dans l'être. Tel est le véritable idéalisme»¹.

Sur quel point l'idéalisme hégélien et la philosophie de l'être, qui est par excellence une philosophie de l'esprit, s'opposent-ils donc? Le désaccord porte en définitive sur la *nature et les exigences propres de notre spiritualité*.

Hegel a noté à propos du beau artistique que «c'est en tant que produit de l'esprit qu'il est supérieur à la nature»². L'esprit auquel il pense est de toute évidence, le *nôtre*. C'est de lui que la beauté dépend: il la crée, il ne l'accueille pas. Or, pour quelle raison Hegel insiste-t-il tant sur la productivité et la créativité de l'esprit humain, au point de faire croire que toute la vie de l'intellect n'est qu'activité créatrice? C'est que l'auteur de l'*Introduction à l'esthétique* juge que notre esprit ne peut se tourner vers ce qui n'est pas lui, vers ce qui existe indépendant de lui, sans manquer à sa dignité et sans s'aliéner irrémédiablement. Ce n'est qu'en œuvrant comme créateur que l'esprit ne court pas le même danger: l'aliénation tourne là à son profit, puisque les œuvres qu'il produit lui renvoient sa propre image³.

L'esprit hégélien en effet se définit essentiellement comme mouvement vers soi-même. Aussi bien sa «productivité» ne se comprend qu'en fonction de cette volonté de se connaître et de se posséder soi-même qui est constitutive de son être. La créativité de l'intellect est alors non pas le signe de la surabondante générosité de notre esprit, elle traduit bien plutôt la peur d'une avare recherche de soi. Elle apparaît comme un recul devant le monde à connaître, comme une fuite devant les choses qui s'offrent à l'intelligence et en lesquelles Hegel voit l'obstacle majeur qui interdit à l'esprit de se retrouver et de se reconnaître⁴.

¹ *Journal de Raïssa*, publié par Jacques Maritain, Paris, 1963, p. 147.

² HEGEL, *Introduction à l'esthétique*, *op. cit.*, p. 11.

³ Cf. ID, *ibid.*, p. 31-32: «L'esprit ne retrouve que lui-même dans les produits de l'art. Et alors même qu'une œuvre d'art, au lieu d'exprimer pensées et concepts, représente le développement du concept à partir de lui-même, une aliénation vers le dehors, l'esprit possède le pouvoir non seulement de s'appréhender lui-même sous la forme qui lui est propre et qui est celle de la pensée, mais aussi de se reconnaître comme tel dans son aliénation sous la forme du sentiment et de la sensibilité, bref de s'appréhender dans cet autre lui-même; et il le fait en transformant cette forme aliénée en pensée et en la ramenant ainsi à lui-même.»

⁴ Cf. ID, *ibid.*, p. 39: «... le monde sensible et direct, loin d'être la révélation implicite d'une pensée, dissimule la pensée sous un amas d'impuretés, pour se mettre lui-même en relief... L'art, au contraire, dans toutes ses représentations, nous met en présence d'un principe supérieur. Dans ce que nous appelons nature, monde extérieur, l'esprit a beaucoup de mal à se retrouver et à se reconnaître.»

Si la situation de l'esprit humain est telle que Hegel la décrit, ne faut-il pas que notre intellect renonce une fois pour toutes au monde, se détournant résolument des choses de la nature qui l'entourent? Assurément, c'est cette voie de renoncement absolu qu'il faudrait suivre si, pour entrer en rapport avec les choses, l'esprit n'avait d'autre moyen que celui du simple connaître. Or s'interdisant à lui-même l'activité propre d'une connaissance désintéressée de la nature, il ne reste pour l'esprit hégélien d'autre office que de *transformer* le monde. – Remarquons-le bien, si l'homme s'engage dans un tel processus, ce n'est nullement pour mener la nature à son achèvement ou sa perfection, mais comme l'explique Hegel, «pour encore se reconnaître lui-même dans la forme des choses, pour jouir de lui-même comme d'une réalité extérieure. On saisit déjà cette tendance dans les premières impulsions de l'enfant: il veut voir des choses dont il soit lui-même l'auteur, et s'il lance des pierres dans l'eau, c'est pour voir ces cercles qui se forment et qui sont son œuvre dans laquelle il retrouve comme un reflet de lui-même. Ceci s'observe dans de multiples occasions et sous les formes les plus diverses, jusqu'à cette sorte de reproduction de soi-même qu'est une œuvre d'art. A travers les objets extérieurs, il cherche à se retrouver lui-même»¹.

Un esprit qui, en toutes choses, ne cherche que lui-même, comment pourrait-il aimer les choses qui s'offrent à sa connaissance? Comment pourrait-il dire oui à l'être², un oui sans lequel il n'y a pas de philosophie digne de ce nom? – Hegel n'aime pas les choses. C'est la raison pour laquelle il reste fermé au mystère de leur beauté. Et il ne reconnaîtra en elles nul rayon de la beauté de l'Esprit Créateur, tant qu'il n'aura pas abandonné son hostilité à leur égard, tant qu'il ne les regarde pas avec un peu de tendresse. C'est que la parole de Dostoïewski demeure vraie: «Quand vous aimerez effectivement chaque réalité, alors vous comprendrez aussi le mystère de Dieu dans les choses.»

7. Pouvons-nous rayer de notre monde tout ce qui n'est pas un produit ou une création de notre propre esprit? Eh bien, chercher à enfermer le beau dans les limites de la seule beauté artistique est une entreprise non moins vaine. Que Hegel ne l'ait pas vu, cela donne à penser que la pleine

¹ *Ibid.*, p. 81.

² La raison moderne s'est si profondément et depuis si longtemps établie dans l'opposition à l'être, qu'elle ne saurait retrouver sa rectitude sans le secours de lumières qui viennent de plus haut que la nature. C'est pourquoi Urs von Balthasar, dans une page intitulée «Occultation de la beauté et gloire de Dieu» (dans *Axes*, fév./mars 1975, p. 8-12) peut écrire: «Les chrétiens d'aujourd'hui, dans une nuit plus profonde qu'au bas Moyen Âge, ont pour mission, sans se laisser démonter par les obscurités et les déformations, d'accomplir l'unique acte de consentement à l'être, en tant que représentants de l'humanité: un acte qui est d'abord pour eux un acte théologique mais qui inclut en lui toute la dimension de l'acte métaphysique de l'affirmation de l'être» (p. 11). Le même auteur note un peu plus haut (p. 9-10): «Le chrétien demeure le gardien de cet étonnement métaphysique qui est le commencement de la philosophie et la condition permanente de son existence. L'étonnement est toujours sur le point de se transformer en admiration de la beauté de l'être en sa totalité...»

révélation de la beauté même de l'œuvre d'art lui est restée interdite. N'est-ce pas l'art lui-même qui révèle l'essence transcendante de la beauté et son caractère analogique? On l'a fait remarquer: «C'est même dans la beauté artistique que ce caractère transcendantal et analogique apparaît à l'homme de la manière la plus frappante, parce que dans ce cas la beauté, pour pouvoir exister dans une chose, a été auparavant conçue et nourrie dans un intellect humain... et plus l'intellect se familiarise avec les œuvres de l'art humain, plus il prend conscience de la nature transcendante et analogique de la beauté»¹.

Or cela n'est possible que parce que l'art lui-même vit du réel. «Le vrai poète (l'artiste aussi), remarque Reverdy, est celui qui a, comme première force, le sens de la réalité, qui l'a en lui plus développé qu'il n'est chez les autres hommes... Or, plus le sens de la réalité s'élargit, se développe et grandit en force, plus l'intérêt étroit et particulier s'efface devant l'ensemble universel; ce n'est plus une chose isolée que l'on perçoit, mais ses rapports avec les autres choses, et ces rapports des choses entre elles et avec nous sont la trame extrêmement ténue et solide à la fois de l'immense, de la profonde, de la savoureuse réalité².» – Et que dire du vrai métaphysicien? C'est pour se nourrir de l'infinie intelligibilité de l'être que le métaphysicien est à l'écoute tant du chant de la nature que des voix de l'aventure de l'esprit, et qu'il est attentif aux secrets qui mûrissent au sein de l'histoire. Si l'artiste capte et investit dans son œuvre un éclair de la beauté infinie reflétée dans le prisme des créatures, le regard du métaphysicien cherche à contempler dans le miroir des êtres la cause qui leur donne à tous d'exister. Pour différents que soient leurs chemins, ce qui meut l'un et l'autre, c'est l'amour de l'être et de sa beauté.

I

8. La beauté est-elle une propriété transcendante de l'être? Avec cette interrogation nous entrons pour ainsi dire dans l'épaisseur métaphysique du problème que les remarques précédentes n'ont voulu qu'aider à bien situer. Le fait que notre réponse a été dès l'abord affirmative ne doit pas nous empêcher d'examiner la question de près. Celle-ci reste en effet posée, car non seulement elle fait difficulté pour les systèmes philosophiques post-cartésiens, mais même dans la tradition de la philosophie de l'être elle ne s'est imposée que progressivement. En effet, si Platon, avec lequel la beauté est entrée pour la première fois dans la métaphysique, l'a regardée comme une propriété transcendante de l'être, Aristote ne la mentionne pas dans sa liste des transcendants. D'ailleurs Thomas d'Aquin en fait de même, sans que pour autant son enseignement laisse de doute quant au caractère transcendantal du beau³.

¹ J. MARITAIN, *L'intuition créatrice*, op. cit., p. 154-155.

² Pierre REVERDY, *Le gant de crin*, Paris, 1968, p. 52.

³ Voir à ce sujet l'importante discussion de J. Maritain, dans *Art et Scolastique*, op. cit., note 66, p. 206-208.

Disons-le tout de suite, on ne *démontre* pas plus l'existence du transcendantal beau que celle des autres transcendants. Est-ce à dire pour autant que l'intellect ne peut en acquérir une certitude rationnelle? Certainement pas, car si la beauté ne se démontre pas, d'elle-même elle se manifeste à l'esprit qui sait voir.

9. Il y a beauté là où il y a de l'être, dans le monde des corps aussi bien que dans le monde des esprits. Présente partout, elle est partout variée. En ce sens, la beauté est quelque chose de relatif¹. Relatif non cependant à nos goûts ou à notre subjectivité, mais à la nature et à l'être propre de chaque chose. La beauté d'un bois, d'un champ sont autres que la beauté d'un regard ou d'une parole humaine. Autre encore est l'éclat d'un mouvement de générosité ou d'un acte de justice, – si prompt à nous émouvoir et à faire naître en nous sympathie et joie profondes. Et quelle ne doit pas être la beauté d'un pur esprit, pour qu'elle ait pu séduire certains parmi eux, au point de leur faire préférer leur splendeur native à celle qui leur était proposée par la communion au mystère de la Dêité! Et combien plus grand encore est le resplendissement des œuvres de la grâce; et quelle infinie splendeur sur le visage du «plus beau des enfants des hommes»! – Si toutes les choses sont belles d'une façon aussi foncièrement différente qu'est leur être propre, c'est que la beauté s'identifie à la clarté même de l'être.

La beauté ne se laisse montrer, ou plutôt ne se montre, qu'à partir de l'être. En se découvrant à nous, celui-ci manifeste en effet sa consubstantielle beauté. Disons plus justement: avec la beauté transcendantale l'être lui-même se dévoile, car chacun des transcendants est une nouvelle épiphanie de l'être.

Pour nous faire une juste idée du transcendantal beau, il importe donc que nous ayons présent à l'esprit la nature des transcendants. Nous allons donc préciser brièvement ce qu'est un transcendant, la distinction des transcendants entre eux et avec l'être, puis l'ordre des transcendants.

10. Remarquons d'abord que l'être lui-même est une perfection *transcendante*, c'est-à-dire une perfection qui à travers des réalisations essentiellement diverses se retrouve partout sans être enfermée dans aucune catégorie ni aucun genre. Il est une perfection absolument universelle et qui à ce titre *transcende* ou déborde toute limitation, tout mode particulier lié à telle ou telle de ses réalisations.

Avec les transcendants nous avons affaire à des modes ou des propriétés de l'être aussi vastes et aussi universels que l'être lui-même. Ils ne sont pas restreints à une catégorie d'êtres, ils sont coextensifs à l'être considéré dans son universalité et sa transcendence même. Ces modes ou caractères propres de l'être en tant même qu'êtres se découvrent à l'intellect sous la pression, si l'on peut parler ainsi, de la réalité saisie dans l'intuition

¹ Cf. ID, *ibid.*, p. 51.

de l'être. Cette réalité est si riche en effet et si généreuse, qu'elle force notre esprit à multiplier ses concepts pour pouvoir percevoir distinctement les trésors ontologiques que l'idée d'être à elle seule ne parvient pas à rendre immédiatement manifeste ¹.

Chacune des perfections significées par les transcendants est dans la réalité identique à l'être. Il n'y a aucune distinction réelle entre l'être et l'un, entre l'être et le vrai, entre l'être et le bien. Les transcendants n'ajoutent rien de réel à l'être: chacun d'eux est l'être lui-même pris sous un certain aspect. Ils sont, pour reprendre une expression de J. Maritain, «comme un redoublement de l'être pour et dans notre esprit» ².

11. S'identifiant dans la réalité à l'être les transcendants diffèrent cependant de l'être (comme ils diffèrent entre eux) quant à leur *ratio* ou selon leur notion. La notion ou l'idée d'être en tant même qu'idée est autre que l'idée d'un, autre que l'idée de vrai et de bien. C'est que chacun des transcendants inclut un être de raison grâce auquel l'être (sur lequel cet être de raison se fonde) rend manifeste pour nous un nouvel aspect de sa richesse intime. Toutefois, que notre esprit ait besoin de tels êtres de raison pour saisir de façon distincte les diverses propriétés transcendentes, cela ne signifie aucunement que les transcendants ne sont que de purs êtres de raison. La densité ontologique ou la réalité des transcendants n'est rien d'autre que la réalité de l'être – toute la réalité de l'être. Ils sont très formellement l'être même, non certes purement et simplement comme tel, mais comme supposant une certaine connotation ou condition *dans notre esprit* grâce à laquelle l'être nous apparaît sous une nouvelle formalité intelligible, nous révèle un nouveau visage de lui-même. Ainsi l'un c'est l'être, mais l'être comme connotant l'indivision; le vrai c'est l'être, mais comme incluant rapport à l'intelligence; et le bien c'est encore l'être, mais l'être comme faisant face à l'amour ³.

¹ Que nous ayons besoin de multiples concepts convertibles avec la notion d'être, pour pouvoir déployer et manifester la richesse de la réalité saisie dans l'intuition de l'être, cela vient de ce qu'il s'agit là d'une intuition qui est *abstractive*. En d'autres termes, cela tient à la manière de se porter au réel qui est le fait d'un esprit qui n'est qu'imparfaitement *intellectus*, d'un esprit qui pour lire l'être doit tirer ses idées du sensible. Du fait que les idées angéliques sont plus immatérielles, plus parfaites et donc plus simples, les choses portées par elles dans l'intellect des anges, brillent d'elles-mêmes de la beauté et de l'éclat de tous les feux de l'être dans l'unité d'un regard qui les traverse de part en part.

² J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, Paris, Ed. Téqui, p. 76.

³ Lorsque Thomas d'Aquin (voir *De Veritate*, q. 1, a. 1 et également le second chapitre de son *De natura generis* qui a pour titre: *De transcendentibus*) retrace le mouvement suivant lequel notre esprit prend connaissance des diverses perfections transcendentes, il fait voir que les modes universels de l'être sont consécutifs soit à l'être considéré absolument ou en soi, soit à l'être selon qu'il dit relation de convenance à ce qui possède la même extension que lui, à savoir l'âme humaine, ou plus largement l'esprit. Il convient d'insister sur ce fait que l'esprit implique, de par sa nature même, correspondance, ordination ou convenance à tout ce qui est. Nous sommes ici aux antipodes de toute pensée qui cherche à opposer l'esprit et l'être. Pareille oppo-

Que nous soyons dans l'impossibilité d'expliciter distinctement le concept de chacun des transcendants autrement que comme ajoutant à la primordiale notion d'être un être de raison ne veut pas dire qu'en leur réalité même les propriétés transcendantales soient dépendantes de notre esprit. De même que pour exister l'être n'a pas besoin de notre connaissance, de même il n'a pas besoin des êtres de raison que nous formons pour être réellement un, vrai et bon. Ces êtres de raison ne sont qu'une condition requise *pour nous* dès lors que nous cherchons à concevoir distinctement les divers visages consubstantiels à l'être, mais que *notre concept* d'être ne suffit pas à expliciter à lui seul tant est grande la suréminente plénitude de la réalité qu'il rend présente à notre esprit.

Entre les transcendants – qui ne font qu'exprimer distinctement ce que la notion d'être contient en acte mais confusément et implicitement, – il n'y a aucune espèce de partage matériel: ils ont exactement la même extension, ils recouvrent le même champ du réel. Et pourtant, nous n'avons pas affaire à des synonymes, puisque chacun d'eux exprime une notion que les autres n'explicitent pas. Il s'agit de notions convertibles: s'identifiant dans le réel et ayant la même extension, on peut les attribuer réciproquement l'une à l'autre: l'être est un, vrai, bon; l'unité est réelle, vraie, bonne; la vérité est réelle, une, bonne...

12. Du seul fait que l'être est ce qu'il est, il est réellement et par identité un, vrai et bon. Les transcendants sont autant d'expressions de lui, autant d'épiphanies de lui-même par lesquelles l'être déploie devant les yeux de notre esprit les perfections qui lui sont propres.

Pour les saisir une à une, nous sommes liés à un certain ordre. Or cet ordre de découverte ou d'explicitation progressive n'a rien d'arbitraire: il a son fondement dans la réalité elle-même. L'ordre de raison correspond exactement à l'ordre *secundum se*: à l'être suit l'un, puis le vrai, enfin le bien – et en dernier lieu le beau.

L'ordre selon lequel les transcendants suivent l'être doit être bien compris. Ce n'est point à la manière dont la propriété du rire est dite découler de la définition de l'homme que les propriétés transcendantales sont consécutives à l'être, car là où il n'y a pas de distinction réelle il n'y a pas non plus de *consecutio* réelle. Nous avons affaire à une *consecutio rationis*¹: ce qui est un et le même dans la réalité se manifeste à notre

sition est dénuée de sens pour qui a saisi l'être. Récuser l'ordination native de l'être à l'esprit et de l'esprit à l'être, c'est méconnaître à la fois et le mystère de l'être et la nature de l'esprit. Dire que le vrai et le bien sont l'être pris comme faisant face à la connaissance et à l'amour spirituels, c'est affirmer que l'être comme tel n'est lisible que pour l'esprit, que sa richesse intime reste cachée à tout autre regard.

¹ Secundum hoc aliquid est prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde prior est ratio entis, secunda ratio veri, tertia rationis boni, licet bonum sit in rebus. *Sum. theol.*, Ia, q. 16, a. 4, ad 2m.

esprit par le moyen de concepts distincts qui en tant que tels s'ordonnent selon un avant et un après. Ainsi l'être pris absolument et précisément comme concept d'être est de soi antérieur au concept qui connote son indivision, c'est-à-dire l'un, comme à celui qui connote son adéquation à l'intelligence, ou son rapport à l'appétit. De même que la distinction des transcendants entre eux a son fondement dans la richesse de l'être, de même aussi leur ordre. Ce qui permet d'affirmer que l'ordre même des transcendants est révélateur du mystère de l'être.

13. L'ordre des transcendants, avons-nous fait remarquer, est celui d'une explicitation progressive de la richesse native de l'être, des propriétés qui lui sont consubstantielles, et qui sont chaque fois l'être lui-même manifesté dans l'un de ses visages. A l'intérieur de cet ordre, l'être est donc toujours ce qui est premier. Il convient cependant de préciser davantage.

Du fait que les transcendants sont dans la réalité identiques à l'être alors qu'ils diffèrent de lui quant à la notion, il suit que l'idée (la *ratio*) de l'un comme du vrai et du bien implique quelque chose qui n'est pas inclus dans la notion d'être. Mais l'inverse n'est pas vrai: il n'y a rien dans l'idée d'être qui ne soit pas dans l'idée du vrai¹. Aussi bien peut-on saisir l'être sans que soit saisie la *ratio veri*, tandis que l'on ne saurait appréhender le vrai sans que soit saisie la *ratio entis*. En effet, comme le remarque S. Thomas: «*ens cadit in ratione veri*»².

Affirmer que les transcendants se présentent à nous selon l'ordre d'une explicitation croissante de ce qui est contenu dans l'idée d'être, est-ce dire que la saisie de transcendants qui sont ultérieurs suppose la saisie de ceux qui sont premiers? Dans le cas du dernier transcendantal la réponse est claire: le beau suit l'être en supposant déjà le vrai et le bon. Mais qu'en est-il de l'un, du vrai et du bien qui suivent *immédiatement* l'être? Sans nier en rien cette immédiateté S. Thomas n'hésite pas à affirmer que le bien présuppose de quelque façon le vrai, comme celui-ci présuppose l'un: «Si nous considérons le vrai et le bon *secundum se* ou en eux-mêmes, le vrai est alors antérieur au bien quant à la notion, puisqu'il est perfectif d'autrui *secundum rationem speciei*, tandis que le bon ne l'est pas seulement *secundum rationem speciei*, mais encore selon l'exister qu'il détient dans la réalité. Et ainsi la *ratio boni* ou l'idée de bien inclut en elle plus d'éléments que n'inclut la *ratio veri*, la notion du vrai. Autrement dit la raison de bien ajoute d'une certaine façon à la raison de vrai. Et c'est de cette manière que le bon présuppose le vrai, tandis que le vrai présuppose l'un, parce que la raison du vrai n'a sa perfection formelle que pour autant qu'elle inclut l'adéquation à l'intellect. Or une chose n'est intelligible qu'en tant qu'elle

¹ Dès lors cependant que la *ratio veri* n'ajoute à l'idée d'être qu'un rapport de raison il faut dire que le vrai n'excède pas l'être ni n'est plus restreint que lui.

² *Sum. theol.*, Ia, q. 16, a. 3, ad 3m.

est une... Voilà pourquoi l'ordre des notions transcendantales considérées *secundum se* est le suivant : après l'être vient l'un, puis le vrai, puis après le vrai le bien»¹.

On peut donc dire que les notions transcendantales suivent l'être selon un ordre d'enrichissement croissant, sans que pour autant l'une de ces notions soit plus vaste que l'autre et sans qu'aucune ne parvienne à épuiser la richesse de la notion primordiale d'être.

14. La dernière dans l'ordre des perfections transcendantales est la beauté. Avec elle l'être achève de manifester ses virtualités consubstantielles, de déployer ses richesses intimes devant notre esprit qui par la vue même de la beauté est ramené à l'unité de l'être comme aussi à sa propre unité.

Tandis qu'en effet le vrai c'est l'être pris comme perfectif de l'intellect et le bien comme comblant l'appétit, le beau «c'est l'être pris comme délectant, par sa seule intuition, une nature intellectuelle»². C'est dire que le beau regarde à la fois (quoique de façon diverse) et l'intellect et la volonté. Il est le rayonnement et la splendeur de l'être répondant à l'esprit recueilli dans le mystère de sa propre transparence et dans l'unisson de ses puissances de connaissance et d'amour.

Le beau c'est le redoublement de l'être accueilli dans la consonance du libre jeu des forces spirituelles et saisi dans la joie et dans l'unité de l'esprit. Or ce visage de l'être n'est pas un dernier et fugitif éclair, c'est la splendeur des transcendants réunis, l'ultime gloire dont rayonne tout ce qui est.

II

15. L'être ne se révèle beau, comme il ne se révèle vrai et bon, que dans son rapport avec l'âme spirituelle. Pour saisir ce qu'est la beauté, il faut donc partir de l'analyse de ses effets en nous.

Est beau ce qui plaît à voir. C'est ainsi que Thomas d'Aquin définit l'effet propre de la beauté – *pulchra enim dicantur, quae visa placent*³.

Nous avons là les deux éléments essentiels de la perception du beau : une *vision* ou *connaissance intuitive* et une *joie*. «Le beau, écrit J. Maritain, est ce qui donne la joie, non pas toute joie, mais la joie dans le connaître ; non pas la joie propre de l'acte de connaître, mais une joie qui surabonde et

¹ *De Veritate*, q. 21, a. 3 : «Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei ; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re. Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa ; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur ; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum ; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit ut dicit Philosophus in IV *Metaph.* – Unde istorum nominum transcenduntium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum.»

² L'expression est de J. Maritain dans *Art et Scolastique*, *op. cit.*, p. 52.

³ *Sum. theol.*, Ia, q. 5, a. 4, ad 1m.

déborde de cet acte à cause de l'objet connu»¹. C'est l'enseignement même de saint Thomas selon lequel il appartient à la raison du beau que dans sa vision l'appétit trouve son repos – *ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus*².

16. Le beau fait face *directement* et en premier lieu aux facultés de connaissance, – *pulchrum autem respicit vim cognoscitivam*³. Et dès lors que la beauté s'identifie dans la réalité à l'être même de la chose, c'est l'intellect qui parmi nos facultés de connaissance perçoit proprement la beauté, du fait qu'il est ordonné, de par sa nature même, à la connaissance de l'être comme tel. On le voit, le beau appartient à l'univers de l'intelligible, son lieu naturel est le monde de la lumière.

La beauté est faite de lumière; *claritas est de ratione pulchritudinis*, dira saint Thomas⁴. Et Allen Tate, dans son *Sonnet to Beauty*, la célèbre comme «*entity of light*», il voit dans «le miracle de la lumière le langage qui la fait reconnaître»⁵. – Dire que l'esprit se complaît dans la beauté, c'est donc affirmer que l'esprit est chez soi dans la lumière, que la clarté est son élément propre. Aussi bien la perception du beau s'accomplit-elle dans un accord de lumière à lumière. On l'a dit très justement: «L'intelligence jouit du beau parce qu'en lui elle se retrouve et se reconnaît, et prend contact avec sa propre lumière»⁶. – Une telle affirmation, faut-il le souligner, n'a rien de commun avec les énoncés de Hegel rapportés plus haut, car c'est en *accueillant* en lui, en faisant immatériellement sienne la beauté dont rayonne l'univers, que l'esprit prend contact avec la lumière qui lui est propre.

Connaître le beau, cela présuppose la lumière: non seulement une lumière qui émane des choses elles-mêmes, les manifestant dans la splendeur de ce qu'elles sont, mais aussi une clarté qui leur correspond: la lumière de l'intellect lui-même. Or cette double lumière a sa source unique dans la Beauté Incréée de laquelle dérive tout ce qui est – *ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*⁷.

En effet Beauté et Lumière sont des noms divins. Dieu est celui qui resplendit au-dessus de *tout* et au-dessus de *tous*. Il est fontaine et source de toute lumière. Il infuse en chaque chose, dans l'exacte proportion de son être, sa mesure de clarté. De sorte qu'il y a entre les choses, en vertu et dans la mesure même de cette clarté, une mystérieuse connivence et une lumineuse correspondance. Aussi n'a-t-il pas tort l'enfant qui cherche, comme le dit A. Frossard, «à surprendre je ne sais quel secret, je ne sais quel dialogue entre le brin d'herbe et la nébuleuse»⁸. – Mais Dieu cause

¹ J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, op. cit., p. 40.

² *Sum. theol.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3m.

³ *Sum. theol.*, Ia, q. 5, a. 4, ad 1m.

⁴ *Comment. in lib. de Divin. Nomin.*, c. IV, lect. 6.

⁵ On trouvera le texte du poème dans J. MARITAIN, *L'intuition créatrice*, op. cit., p. 189.

⁶ J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, op. cit., p. 43.

⁷ Saint THOMAS, *Comment. in lib. de Divin. Nomin.*, c. IV, lect. 5.

⁸ André FROSSARD, *Dieu existe, je l'ai rencontré*, Paris, Fayard, 1969, p. 26.

aussi la lumière de l'esprit. L'intellect agent n'est-il pas en nous une similitude participée de la vivante Lumière divine, de cette pure immatérialité qui réunit en soi et possède éminemment – *superhabet et prae-habet*¹, dit saint Thomas, – toute vertu cognitive? – Il donne encore cette clarté qu'est la connaissance de la vérité, cette lumière qui rend pur et resplendissant, qui vivifie, rassemble et réunit, qui rayonne et fait communiquer dans sa beauté, qui purifie de l'erreur et meut vers le bien et plus de clarté.

Dieu nous éclaire par sa vérité. Une telle lumière demande à être reçue dans un esprit creusé par le désir du vrai. Si l'esprit l'accueille avec un goût tout spirituel, son désir de voir s'en trouvera stimulé et la lumière lui sera donnée dans une mesure plus large encore. Ainsi que le remarque saint Thomas dans son *Commentaire des Noms Divins*: «*ex lumine crescit luminis desiderium, et ex desiderio aucto crescit lumen*»².

Le même passage souligne que le fruit de la lumière de la vérité est double: sa présence est *perfective*: elle constitue dans la vérité et parfait ce qui est blessé par l'erreur; elle est aussi *conversive*: elle appelle et invite et convertit à la vérité. Parce qu'en soi elle est une, elle est aussi unificatrice: non seulement elle rapproche les esprits entre eux, mais elle ordonne l'esprit lui-même.

En accueillant en lui la beauté de ce qui est, l'esprit s'ajuste et se mesure, avons-nous dit, à la source de sa propre lumière. A ne regarder que l'élément premier du beau, Keats a donc raison quand il écrit: «*Beauté, c'est vérité; vérité, c'est beauté*»³.

17. Il faut aller plus loin cependant, car la perception du beau implique un second élément: la réalité saisie met de la joie dans l'âme. Cette joie qui rejaillit de l'objet appréhendé par l'intelligence fait essentiellement partie de la perception de la beauté. En effet, ce n'est pas seulement l'intellect, c'est l'âme tout entière qui est touchée par l'irradiation de la beauté, c'est toute l'âme qui fait sienne sa fulgurance.

En parlant de la beauté dans les corps, Plotin la décrit comme «quelque chose qui touche sensiblement dès la première impression, que l'âme perçoit avec intelligence, reconnaît et accueille, et à laquelle elle s'ajuste en quelque façon»⁴. Plotin a en vue ici l'ajustement de l'âme à une intuition sensible. Quand il s'agit de la perception du beau en toute son ampleur analogique, nous n'avons pas moins affaire à un ajustement ou à une coadaptation de toute l'âme. A la plénitude et à l'intégrité ontologique de l'être perçu par notre esprit l'âme s'ajuste par une disposition d'acceptation et de véritable *sympathie*, qui permet le retentissement et l'accueil de la joie du connaître dans la puissance de l'appétit spirituel.

¹ Cf. *Comment. in lib. de Divin. Nomin.*, c. IV, lect. 4.

² ID, *ibid.*

³ John KEATS, *Ode on a Grecian Urn*, reproduit dans J. MARITAIN, *L'intuition créatrice*, op. cit., p. 187.

⁴ *Ennéades*, I, 6. Cité dans J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, op. cit., p. 194, n. 54.

L'heureuse correspondance entre l'âme et l'être qui a lieu dans ce cas suppose d'abord que l'intelligence *voie*, qu'elle perçoive immédiatement et directement ce qui est.

Notons que c'est seulement pour le concept d'être que nous voyons du premier coup les attributs qui conviennent ou non à sa nature. Pour les autres concepts il nous faut passer par les fatigues du raisonnement et par un grand nombre d'intermédiaires avant d'arriver à saisir le constitutif ontologique de telle ou telle nature. De même cependant que tout discours de la raison commence par une intuition, de même son terme aussi est une intuition en ce sens général du moins de perception directe, c'est-à-dire pour autant que le terme du discours est le dernier jugement par lequel nous prenons possession de l'objet. Notre discours n'est que pour cet acte d'appréhension intellectuelle.

Si l'ange saisit d'emblée et avec une parfaite simplicité ce qui lui est donné à connaître, pour nous autres, pouvoir contempler dans un seul regard le resplendissement de tout un univers de vérité, c'est une *perception réalisée après un progrès*. Mais à cause de l'intuitivité même de cette saisie, on comprend que «selon le mot de Denys: 'lorsque nous ramenons à l'unité nos notions diverses, la science humaine prenne quelque chose d'angélique'; alors l'homme qui, d'un regard simple, saisit dans quelques principes tout un monde de vérités, semble participer à la nature angélique et à 'la merveilleuse fixité de cet élan qui emporte les Anges' »¹.

18. Il importe de souligner que dans la perception de la beauté, la pleine consonance et l'heureux accord qui surabonde en joie, n'est pas seulement le fait de l'immédiateté avec laquelle l'esprit accueille et perçoit la réalité. Car ce qui fait la joie de l'intellect, c'est une certaine excellence du côté même de la chose. Autrement dit, plus la chose resplendit, plus sa lumière est grande, plus aussi l'esprit exulte. Parce que l'âme est née pour la lumière, elle est née pour les choses belles, elle est faite pour ce qu'il y a de plus beau, elle est faite pour *toute* la beauté. De sorte que plus la chose excelle, plus l'esprit s'y complait, plus il y trouve sa joie.

La complétude de l'intellect peut être considérée d'un double point de vue: soit que nous regardions la manière plus ou moins parfaite dont l'esprit appréhende l'objet, soit que nous considérions la perfection du côté de l'objet lui-même saisi par lui. Et c'est cette perfection-là qui importe avant tout. L'intellect sera d'autant plus comblé qu'est grande la lumière dont l'objet resplendit, — même si cet objet, à cause de sa trop haute richesse ontologique, ne se laisse saisir qu'imparfaitement. Cette imperfection qui tient à ce que les choses les plus belles ne sont pas immédiatement proportionnées à notre esprit (nous ne les connaissons que dans le miroir de l'analogie), fait qu'ici-bas nous ne trouvons pas la joie parfaite. Cela n'empêche qu'il est meilleur de connaître de façon imparfaite les réalités les plus hautes, que d'avoir une connaissance parfaite de ce qui est de peu de valeur.

¹ J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, Paris, Ed. Téqui, 1948, p. 132.

19. La singulière plénitude que l'esprit éprouve dans la perception du beau lui advient de l'accueil simple par lequel il s'ouvre à la mystérieuse richesse de l'être. Les plus grands parmi les métaphysiciens savaient les séductions de l'être. La sobriété même de leur langage, derrière laquelle se cache la simplicité d'un regard qui embrasse un monde, en témoigne. Car ils n'ont pas à dire autrement la splendeur de l'être qu'en exprimant l'être même. La clarté de leur regard qui est d'autant plus simple qu'il est plus pénétrant, me semble l'hommage le plus fervent rendu à la beauté même de tout ce qui est. — «La nature est compliquée; quel enchevêtrement de lignes, de formes, de couleurs. Mais, comme elle est vraie, elle correspond à l'esprit avec simplicité¹.» La simplicité de cette correspondance est perçue par l'esprit dans l'exacte mesure de sa propre unité, dans la mesure de la vivante et riche simplicité de son être.

20. Est beau ce dont la vue dispense la joie. Autrement dit, le fait premier et essentiel de la perception du beau «c'est la joie intuitive de l'intelligence et (secondairement) des sens: ou pour parler d'une manière moins abrégée et plus exacte, — car la joie est essentiellement un acte de la faculté appétitive (*ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus*), — c'est l'apaisement de notre puissance de désir qui se repose dans le bien propre de la puissance cognitive parfaitement et harmonieusement mise en acte par l'intuition du beau»². On le voit, quoique le beau tienne au resplendissement intelligible, il «n'est pas une espèce de vrai, mais une espèce de bien; la perception du beau a rapport à la connaissance mais pour s'y ajouter, 'comme à la jeunesse s'ajoute sa fleur'; elle est moins une espèce de connaissance qu'une espèce de délectation. — Le beau est essentiellement délectable. C'est pourquoi, de par sa nature même et en tant que beau, il meut le désir et produit l'amour, tandis que le vrai comme tel ne fait qu'illuminer»³.

Le rapport du beau à l'intellect est un rapport *direct*. La vue d'une chose belle comble l'intellect, son désir naturel, qui ne fait qu'un avec son essence, s'en trouve satisfait. Mais à ce moment, on ne peut encore parler, en rigueur

¹ Pierre REVERDY, *Le gant de crin*, op. cit., p. 10.

² J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, op. cit., p. 199.

³ ID, *ibid.*, p. 45-46. — «La propriété de dispenser la joie, de 'délecter', impliquée dans la notion du beau est elle-même, qu'on ne l'oublie pas, d'ordre transcendantal et analogique, et ne saurait sans un grave contresens être ramenée au seul plaisir sensible ou au 'bien délectable' pris comme s'opposant aux autres sortes de bien. (*Honesta etiam sunt delectabilia*, remarque saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. 5, a. 6, obj. 2; et II-II, q. 145, a. 3: *Honestum est naturaliter homini delectabile... Omne utile et honestum est aliquantulum delectabile, sed non convertitur*. Aussi bien la vertu n'a-t-elle pas pour effet de rendre délectables les choses difficiles? N'y a-t-il pas dans la contemplation une souveraine délectation spirituelle? Dieu n'est-il pas le suprême analogué de tout ce qui dispense la joie? *Intra in gaudium Domini tui*.) C'est parce que la délectation impliquée par le beau est ainsi d'ordre transcendantal et analogique, que la diversité des modes de cette délectation, et des formes de la beauté, n'empêche en rien l'objectivité de celle-ci. Cette diversité relève de l'analogie métaphysique, non d'une 'relativité' psychologique au sens moderne du mot.» ID, *ibid.*, p. 208.

de termes, de joie ou de délectation, car la joie est essentiellement un acte de la faculté appétitive: elle est le repos de l'appétit dans la possession de l'objet désiré. Dire que le beau est essentiellement délectable implique donc qu'il a un rapport essentiel et nécessaire, quoique *indirect*, à l'appétit. En effet, la vue intuitive de l'intellect, l'épanouissement métaphysique de la puissance cognitive parfaitement et harmonieusement mise en acte, n'est proprement joie que parce que cet épanouissement est aussitôt cueilli par l'appétit élicite qui y trouve à se reposer.

Comment entendre cela? — Remarquons d'abord que les puissances spirituelles de connaissance et d'amour sont non seulement transparentes à elles-mêmes (elles ont pouvoir de revenir sur leurs propres actes), mais elles s'enveloppent encore mutuellement. Ainsi l'objet de l'appétit élicite, l'objet du vouloir qui est le bien comme tel, comprend en son extension infinie la fin et la perfection de chaque puissance particulière. Le bien propre de toutes les autres puissances est contenu sous l'objet de la puissance appétitive comme le propre est enveloppé dans le commun.

De même que la volonté prend en charge la tendance naturelle qui porte l'intelligence au vrai, en doublant ce mouvement d'un désir élicite, d'un acte de vouloir proprement dit, de même quand ce désir de l'intelligence est comblé, la volonté est dans la joie: elle se repose dans la possession de ce bien spécial en question.

L'être est saisi comme beau, c'est-à-dire comme délectant par sa seule vue une nature spirituelle, au moment où la volonté fait sien l'apaisement de l'intelligence qui voit. Parce que «le propre de la beauté c'est de combler le désir dans l'intelligence, la faculté de jouir dans celle du connaître»¹, le fait de délecter dans le connaître n'est pas seulement une propriété de la beauté, mais intéresse son constitutif formel lui-même.

III

21. Nos remarques sur la perception du beau et les conditions qu'elle requiert de la part du sujet connaissant ne nous ont pas fait oublier la question primordiale qui se pose au regard de chacun des transcendants: quel nouveau visage de l'être nous révèlent-ils? Au terme de notre étude nous avons donc à nous interroger sur les caractères propres de la beauté en tant même que nouvelle épiphanie de l'être.

Comme le bien est dans les choses, de même aussi la beauté. Une chose est belle métaphysiquement, selon l'être qu'elle détient dans la réalité. Distincts quant à leur notion (comme chacun des autres transcendants), le bien et le beau s'identifient dans le réel extramental, puisqu'ils sont fondés sur une même et unique réalité, à savoir la forme — *pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super*

¹ ID., *ibid.*, p. 202. — Cf. *Sum. theol.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3m: *Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quandam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.*

formam ¹. C'est dans le mystère même de la forme ou dans ce qui constitue formellement l'être d'une chose que réside la beauté! Le beau est le resplendissement de la forme comme principe de perfection intrinsèque, de proportion ou d'ordre interne, comme principe d'unité et d'intelligibilité.

D'où les trois éléments que saint Thomas assigne à la beauté: *integritas*, *consonantia* et *claritas* ².

Intégrité ou perfection d'abord, c'est-à-dire plénitude ou parfaite mesure d'être sans diminution ni altération: l'être répond de lui-même, il est ce qu'il doit être; puis proportion ou consonance: la chose est consonante à ce qu'elle dit d'elle-même à la pensée, elle est sans dol, sans duplicité; enfin rayonnement ou clarté: lumière émanant de la chose et qui fait que l'intelligence voit.

L'élément de clarté ou de lumière est déterminant ici, parce que c'est lui qui répond à l'aspiration la plus essentielle de l'intellect. Les anciens s'accordent sur ce point: «*splendor veri*, disaient les platoniciens, *splendor ordinis*, disait saint Augustin, ajoutant que l'unité est la forme de toute beauté', *splendor formae*, disait saint Thomas, dans son langage précis de métaphysicien» ³.

22. Si notre regard pouvait pénétrer au fond même de la réalité de façon à lire directement l'intériorité ontologique des choses, nous comprendrions immédiatement l'idée du beau comme *splendor formae*. En effet, la splendeur intelligible du mystère de chaque être est le fait même de la forme, du principe qui fait la perfection propre de tout ce qui est. La forme est un rayon de l'intelligence créatrice au cœur des choses, elle est le principe en vertu duquel les choses détiennent leur existence, par lequel elles agissent et en vertu duquel elles rayonnent dans l'esprit.

Il faut souligner avec J. Maritain que le beau comme *splendor formae*, comme 'éclat de la forme', «doit s'entendre d'une splendeur *ontologique* qui se trouve d'une manière ou d'une autre révélée à notre esprit, non d'une clarté *conceptuelle*. Il importe d'éviter ici toute équivoque: les mots *clarté*, *intelligibilité*, *lumière*, que nous employons pour caractériser le rôle de la 'forme' au cœur des choses, ne désignent pas nécessairement quelque chose de clair et intelligible POUR NOUS, mais bien quelque chose de clair et lumineux EN SOI, d'intelligible EN SOI, et c'est souvent ce qui reste obscur à nos yeux, soit à cause de la matière où cette forme est enfouie, soit à cause de la transcendance de la forme elle-même dans les choses de l'esprit. Ce sens secret est pour nous d'autant plus caché qu'il est plus substantiel et plus profond; si bien qu'à vrai dire, affirmer avec les scolastiques que la forme est dans les choses principe propre d'*intelligibilité*, c'est affirmer par là-même qu'elle est principe propre de *mystère*. (En effet il n'y a pas mystère là où il n'y a rien à savoir, le mystère est là où il y a

¹ *Sum. theol.*, Ia, q. 5, a. 4, ad 1m.

² Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 39, a. 8.

³ J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, op. cit., p. 42-43.

plus à savoir qu'il n'est donné à notre appréhension.) Définir le beau par l'éclat de la forme, c'est le définir du même coup par l'éclat d'un mystère»¹.

L'être est beau. — Si sa splendeur ne nous émeut guère, si son resplendissement ne nous émerveille pas, n'est-ce pas parce que nous ne savons pas voir l'être? Que notre regard plonge jusqu'à la racine métaphysique de la réalité, qu'il pénètre dans le secret ontologique du réel, il ne manquera pas de s'apercevoir que toute chose au fond d'elle-même abrite un mystère de beauté.

Heinz R. SCHMITZ

¹ ID, *ibid.*, p. 48-49, note.

La souffrance de Dieu?

Alors que la théologie classique, et aussi celle des Pères de l'Eglise, et tous les témoignages des spirituels, considéraient comme allant de soi que la souffrance était du domaine de la vie terrestre et ne se retrouvait dans l'au-delà que sous forme de châtement, pour ceux qui, ici-bas, auront jusqu'au bout refusé de «se laisser réconcilier avec Dieu dans le Christ» (2 Co 5,20), un courant est né dans la théologie contemporaine qui tend à la découvrir en Dieu même, au sein de son éternité bienheureuse. Courant puissant, qui veut emporter toutes les fragiles barrières opposées par la froide et sèche raison des théologiens à l'amour de Dieu, qui est au centre de la révélation.

Il est malaisé de résister, car quiconque essaie d'opposer des raisons aux affirmations les plus surprenantes, les plus nouvelles et les plus contestables, mais qui prétendent s'imposer au cœur de manière irrésistible, se trouve d'emblée déclaré forclus: n'est-ce pas précisément la raison qui est coupable d'avoir forgé ce Dieu impassible, dont une intuition violente, sensible et spirituelle à la fois, va enfin délivrer la foi chrétienne, pour lui rendre le vrai Dieu, non le Dieu d'Aristote, mais le Dieu de l'évangile, qui souffre, tremble et pleure avec sa créature? «*Animus* est peut-être impuissant à rejoindre le mystère de la souffrance de Dieu: il y faut le génie, je veux dire l'ingénuité d'*Anima*»¹. Si on parle d'anthropomorphisme, on s'entend répliquer: «Anthropomorphisme? Libre à chacun de préférer l'anthropomorphisme d'un visage sec. Pour ma part j'ai choisi»². L'anthropomorphisme, de toute façon, est erroné: le chrétien est-il vraiment réduit ici à choisir entre deux erreurs? Si on oppose à cette affirmation stupéfiante que «à Gethsémani Jésus a vécu sa relation d'amour au Père sous le mode d'une relation d'esclave à son maître»³ le texte même de l'évangile où, en ce seul endroit, Marc a retranscrit la forme araméenne sous laquelle Jésus interpellait son Père: «abba» (Mc 14,36), témoignant d'une intimité et d'une familiarité avec Dieu qu'aucun juif pieux ne s'était encore permise, cela ne peut être que nul et non avenu. Fait-on remarquer que pas une fois

¹ F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris, Seuil, 1975, p. 88.

² *Op. cit.*, p. 107.

³ *Op. cit.*, p. 101.

dans les évangiles et dans les écrits des apôtres il n'est fait la moindre allusion à une souffrance du Père, on s'entend répondre qu'il faut savoir lire entre les lignes. Faut-il, en effet, avoir l'esprit obtus et le cœur dur pour ne pas deviner ce qu'a pu éprouver le Père, envoyant, par amour pour nous, son Fils bien-aimé à la mort, et l'abandonnant sur la croix aux mains de ses ennemis, sans intervenir! (A vrai dire, dans cette ligne de réflexion où les sentiments d'un père humain sont projetés en Dieu, on pourrait à bon droit se demander quel père ferait cela et comment sa cruauté envers son fils pourrait être justifiée!)

Il faut remercier pourtant le P. Galot, S.J.¹ d'avoir abordé, du point de vue de la théologie catholique, ce problème, soulevé avec éclat par le théologien luthérien J. Moltmann, de la souffrance de Dieu²: si Dieu lui-même n'est pas affecté par la souffrance, l'homme en proie à toutes les forces du mal reste seul, et l'amour de Dieu, toutes les expressions bibliques de la tendresse, de la miséricorde, de la compassion ne sont que vaines paroles sans portée réelle. En posant ainsi le problème, voici qu'on se retrouve plongé dans les discussions christologiques des premiers siècles: faut-il choisir entre une conception de l'incarnation selon laquelle le Fils éternel s'est fait en quelque sorte représenter au milieu des hommes par une humanité qui est née, a souffert, est morte et ressuscitée en son nom, lui-même demeurant lointain, en sa divinité impassible, et une conception selon laquelle la divinité même a souffert tout cela?

Indépendamment de ces références historiques, le lecteur moyen auquel s'adressent ces pages, écrites volontairement en un langage aussi peu technique que possible, sera immanquablement saisi par l'enjeu vital de la discussion. Sans ce souci beaucoup de suivre le P. Galot dans des explications, finalement assez compliquées, il sera gagné d'avance à la thèse qu'il s'attache à établir, à savoir que Dieu est réellement affecté par la souffrance. Dieu, c'est d'abord le Fils qui s'est incarné et «a souffert sous Ponce-Pilate», mais l'auteur ne veut pas se contenter de dire (comme les Pères qu'il cite, qu'il ne contredit pas, mais dont il outrepassa manifestement la pensée) qu'il a souffert seulement dans son humanité. Car, selon lui, il n'aurait pas, dans ce cas, «personnellement ressenti la souffrance» (p. 26). Dieu c'est aussi le Père et le Saint-Esprit. Là, à ses propres risques et sans aucune référence patristique – contre toute référence patristique – il n'hésite pas à introduire la souffrance au cœur même de l'intimité trinitaire. Le Père n'a pu sans une vraie et dure souffrance, envoyer son Fils à la croix et l'abandonner à ses ennemis («un père qui n'épargne pas son propre fils inflige à son propre amour paternel une souffrance très intime»: p. 95). Le péché ne serait pas une véritable offense si le Père n'en était pas en lui-même blessé. Finalement on en vient à écrire: «loin de tracer aux hommes une voie douloureuse qui l'épargnerait lui-même, le Père prend sur lui toutes les souffrances de l'humanité. En lui confluent toutes les douleurs

¹ Jean GALOT, *Dieu souffre-t-il?* Paris, Lethielleux, 1976.

² Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974 (trad. de l'allemand).

si multiples des hommes, de sorte que si l'on voulait avoir une vue d'ensemble de l'humanité souffrante c'est en lui qu'on la trouverait. Sa compassion est universelle et plus profonde que les souffrances auxquelles elle compatit. Il est toujours le premier atteint» (p. 204). Quant au Saint-Esprit, l'auteur insiste sur le mot de saint Paul (Ep. 4,30) qui recommande aux chrétiens de «ne pas attrister le Saint-Esprit» en péchant: «l'accent mis sur la tristesse infligée au Saint-Esprit vient précisément de la considération des relations d'amour entre Dieu et l'homme. Dans des relations d'amour la tristesse de l'autre est ce qu'on cherche à éviter par dessus tout» (p. 134).

A cela l'auteur sait bien que la théologie classique oppose ce qu'il appelle «le principe de l'impassibilité divine». Eh bien, les principes rationnels doivent céder devant la révélation du mystère de Dieu. C'est l'Ecriture qui de mille manières présente notre Dieu agité par le souci que lui causent les hommes, blessé par leurs ingrattitudes, s'engageant lui-même dans leur drame pour les sauver. Spécialement, dans le Nouveau Testament, on cite longuement les paraboles de la miséricorde, et aussi la référence au sacrifice d'Abraham pour le don du Fils au monde par le Père. On admet pourtant que dans tous ces textes il n'est guère question de la souffrance du Père. Par discrétion, dit-on (p. 124)! A la vérité ces paraboles et tous les textes où est exprimé l'amour du Père pour le monde sont interprétés en fonction de cet a priori: l'affirmation de l'amour divin pour l'homme perdrait une grande partie de sa valeur si elle n'impliquait pas une vraie souffrance en Dieu (p. 101). N'est-ce pas solliciter les textes et y introduire arbitrairement la thèse théologique qu'on défend? Un autre argument scripturaire est que, selon Jn 1,18, le Fils nous révèle le Père. On en tire ceci, qui est très certain et que tout l'Evangile corrobore: «le Christ crucifié ne fait pas moins voir le Père que le Christ qui enseigne aux disciples et aux foules» (p. 91). Sans doute, mais s'ensuit-il qu'il nous montre le Père crucifié? Il est la bouleversante manifestation de l'amour du Père, mais il reviendrait au théologien d'établir que cet amour, pour être vrai, doit être douloureux. De même, on note prudemment que «certaines représentations bibliques ont besoin d'une purification» (p. 151), et on propose ce critère: «on ne peut retenir des images employées que ce qui est conforme à la perfection de l'amour divin» (ib.). Fort bien, mais nous voilà renvoyés à une théologie de l'amour divin qu'il faut donc établir.

Le P. Galot s'y emploie. L'immutabilité divine, à la différence de Moltmann dont il se distance nettement, il la retient comme traditionnelle et comme enseignée par la Bible. Cette affirmation n'a-t-elle pas été au centre des controverses trinitaires du IV^e et du V^e siècle? (c'est donc, il le reconnaît, beaucoup plus qu'un principe rationnel: c'est une affirmation de la foi catholique). Il assume donc la charge de montrer comment elle peut être compatible avec une vraie souffrance, qui, évidemment, ne va pas sans changement.

Il distingue donc entre l'immutabilité dans l'être et l'immutabilité dans l'amour. Les Personnes divines sont soumises à la souffrance en elles-mêmes, et demeurent impassibles dans leur nature. Il se fait l'objection: en Dieu

être et amour s'identifient. Sa réponse est qu'il s'agit non de l'amour trinitaire selon lequel les trois Personnes sont éternellement bienheureuses, mais de l'amour libre pour les hommes qui aurait pu ne pas être. Et si cet amour même porte avec lui la souffrance, ce n'est pas comme une nécessité qui s'imposerait aux Personnes divines, mais en vertu d'une libre décision : « par conséquent, à ceux qui tiennent pour l'impossibilité de la souffrance en Dieu, on doit répondre que cette impossibilité, qui semblerait à première vue manifester l'absolue souveraineté divine, ne la préserve pas suffisamment. On ne peut refuser à Dieu le pouvoir souverain de s'exposer à la souffrance dans de libres relations d'amour avec les hommes ; nous n'avons pas le droit de restreindre la transcendance de sa liberté, et de poser des limites à la profondeur de ses engagements » (p. 155). L'auteur veut-il dire que l'amour dont Dieu aime les hommes est un autre amour que l'amour trinitaire ? Un amour surajouté, qui aurait pu ne pas être, qui donc a commencé avec l'homme ? Un amour contingent et temporel, qui, de ce fait, pourrait être, en effet, soumis à la succession et donc à la souffrance ? Mais ce ne serait plus l'amour divin, ce serait un amour créé. Entre les Personnes divines et cet amour, il y aurait l'abîme qui sépare le créateur de sa créature et ce n'est pas elles qui aimeraient la créature ! Certes, l'homme est contingent, il aurait pu ne pas être aimé par Dieu (et alors il n'aurait pas existé). Mais l'amour dont Dieu l'aime n'est pas contingent, car rien de contingent ne peut entrer dans l'être nécessaire ; il n'y a qu'un amour en Dieu, l'amour éternel, l'amitié infinie qui unit les trois Personnes et qui, par une merveilleuse condescendance, s'est étendue librement aux hommes et aux anges.

Il y a au principe de cette laborieuse et si peu convaincante élaboration une étrange, et tout à fait irrecevable, conception des rapports entre la personne et la nature. Dire qu'il ne suffit pas que le Verbe souffre dans l'humanité qu'il a assumée pour que cette souffrance l'affecte personnellement, c'est méconnaître radicalement le précieux résultat des longues controverses qui ont abouti aux définitions d'Ephèse, de Chalcédoine et des autres conciles christologiques. C'est parce que, par l'Incarnation, le Verbe a fait sienne l'humanité formée dans le sein de la Vierge que, dans et par cette humanité, c'est lui qui agit et qui pâtit, qui naît, qui vit, qui souffre et qui meurt : de même que toute personne humaine souffre *réellement*, non par une *attribution logique*, de toute souffrance qui l'atteint en quelque partie de son corps, de sa sensibilité, de son esprit. La nature est ce par quoi la personne est, agit, pâtit. La personne est le sujet réel qui en elle et par elle, est, agit, pâtit.

Chaque Personne divine est Dieu, le Dieu unique, par la nature divine à laquelle elle s'identifie. L'amour fait partie de la nature – plutôt, la nature divine est amour, comme elle est, simultanément, sagesse, puissance et tout ce qu'on peut dire d'elle – et chaque Personne divine aime par cet amour unique, commun aux trois. On ne saurait donc distinguer une immutabilité de l'être qui ne serait pas immutabilité des Personnes, en raison de leur amour : chaque Personne est immuable de l'immutabilité de la nature

divine, qui est l'immutabilité de l'amour tout autant que de l'être. – Si le Verbe seul a souffert, ce n'est pas en raison d'une influence divine qu'il exercerait sur la nature assumée, à part du Père et du Saint-Esprit (car la Personne divine n'a pas d'existence ni d'action à part de la nature qui est commune aux trois, unique), mais bien parce que, en vertu du mystère de l'Incarnation, il était cet homme qui souffrait et mourait. Cela lui est propre.

Le problème soulevé par le P. Galot demeure, et on doit considérer comme un développement légitime et irréversible de la théologie qu'il soit posé. Galot cite Maritain qui le pose aussi ¹, mais il semble dire (on le dit même expressément dans la « prière d'insérer ») que la solution de Maritain irait dans le sens de la sienne. Il n'en est rien, et les deux points où le P. Galot le critique (n. 35 et n. 36) sont précisément ceux qui marquent la distance infranchissable entre leurs positions. Pour Maritain il y a en Dieu quelque chose *qui n'est pas la souffrance*, qui ne peut pas être la souffrance, mais qui est ce qui dans le vertigineux mystère de la béatitude divine correspond à ce qu'est en nous la souffrance entraînée par l'amour. Solution très belle, qui appelle sans doute développement et approfondissement, mais qui indique sans aucun doute le sens vers lequel doit s'orienter la réflexion. Le P. Galot a choisi une toute autre ligne de recherche.

Pour aboutir à quoi? Il admet que la souffrance du Christ a cessé avec sa passion et que, ressuscité, il est dans une béatitude exclusive de toute tristesse, de toute peine. La souffrance du Père étant liée, selon lui, à celle du Fils, il semble, bien qu'il ne le dise pas, qu'elle cesse aussi (à moins que nous ne soyons conviés à admettre ce paradoxe: le Fils dans l'éternité ne souffrirait plus dans sa chair, mais seulement dans sa divinité?). Dans ces conditions, dira-t-on que le Christ a cessé de nous aimer, que le Père, en « retrouvant » son Fils après la résurrection et l'exaltation, a oublié les hommes? Evidemment non! Mais à quoi ont donc servi tant d'efforts pour établir que nous ne pouvons croire à l'amour de Dieu que s'il souffre avec nous? C'est maintenant, dans ma souffrance actuelle, dans la souffrance de ce monde où je vis actuellement, que je dois croire à l'amour de Dieu pour moi et pour le monde. Serons-nous donc conduits à penser que le Christ continue de souffrir, malgré les attestations les plus formelles du Nouveau Testament: « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît tout cela pour entrer dans sa gloire? » (Lc 24,26)?

Dans un petit livre d'un genre tout différent, plus vif et plus littéraire, moins soucieux de rigueur aussi, le P. Varillon ne recule pas devant cette conséquence, à vrai dire inévitable ². La souffrance, il l'introduit dans la béatitude éternelle, si intimement mêlée à la joie qu'elle ne s'en sépare pas plus qu'elle ne le fait, sur la terre, chez les saints, ni qu'elle le faisait dans le cœur du Christ: « C'est la joie qui est la plus forte », répète-t-il

¹ J. MARITAIN, *Réflexions sur le savoir théologique*, in *Revue Thomiste*, 69, 1969, pp. 5–27; repris dans *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, pp. 292–326, cf. notamment pp. 302–317.

² F. VARILLON, livre cité page 56 note 1.

après Claudel, comme un leitmotiv: mais elle ne supprime pas la souffrance, elle l'assume.

Dans ce livre foisonnant de citations bibliques, de références philosophiques, théologiques et littéraires, ponctué de fragments de poèmes, tout nourri aussi de considérations spirituelles – il y manque pourtant le témoignage des mystiques, sans doute parce qu'on n'en a trouvé aucun qui ait évoqué une souffrance en Dieu même –, la théologie joue un rôle ambigu. Là où elle gênerait, on l'écarte. Mais il n'est pas question de la récuser: avec les Pères de l'Eglise, on entend se garder de tout fidéisme, et «en préservant la transcendance du mystère faire droit aux requêtes de la raison, fille de Dieu» (p. 44).

La raison, dès lors, aura-t-elle le droit de se faire timidement entendre au milieu de ce flot de littérature, et de déclarer que ses requêtes ne se laissent pas satisfaire par des formules contradictoires, où ce qu'on lui accorde est aussitôt retiré? Quand on lui dit: «commencement sans commencement», «genèse sans genèse», «devenir sans devenir» (p. 72), aura-t-elle le droit de dire, avec tout le respect qui convient, que ces mots sont vides de sens? Si on lui répond en lui parlant, citant le P. de Lubac, des «Paradoxes réels», où s'équilibrent deux vérités (p. 12), ou de la «coincidentia oppositorum» de Nicolas de Cuse (p. 82), elle aura la hardiesse de rappeler qu'autre chose est la rencontre des contraires dans l'extrême simplicité divine, et dans le mystère de son Etre et de son Amour, autre chose la rencontre des contradictoires qui ne se fait pas en Dieu, mais dans nos mots. Puisqu'on lui cite, entre autres, S. Grégoire Palamas, elle le citera à son tour: «Quant à se contredire dans ses affirmations, cela ne convient qu'aux hommes complètement dénués d'intelligence»¹. Quand on lui dit que: «Une perfection qui limiterait Dieu en lui interdisant de se vouloir tel qu'il veut être implique contradiction: Dieu, s'il existe, n'est limité par rien, surtout pas par lui-même. Il n'est pas rivé à sa propre nécessité» (p. 72), elle s'étonne à bon droit et fait remarquer que Dieu n'est pas limité par sa propre perfection parce qu'il EST sa propre perfection illimitée; il n'est pas rivé à sa propre nécessité, il est l'ETRE NECESSAIRE. Et puis elle ne peut s'empêcher de demander: comment savez-vous ce que Dieu a voulu être, et qui dépendrait, si sa liberté avait pouvoir sur son être, de son insondable liberté?

Pour avoir une réponse à cette question, elle cherchera au chapitre «Bible», et sera bien étonnée de l'absence totale d'arguments scripturaires recevables en faveur d'une souffrance en la divinité. Elle trouve un texte de Jérémie (p. 32: Jer. 13,17), où il est question, non de la désolation de Dieu, mais de celle du prophète; une évocation de la souffrance du prophète Osée, à qui Dieu a ordonné d'aimer une prostituée; de fines analyses du terme biblique *hesed*, d'où il ressort qu'il peut signifier, entre beaucoup d'autres choses, la souffrance, ou tout au moins le bouleversement intérieur; enfin de belles considérations de André Neher sur le caractère pathétique

¹ Cité par W. Lossky, *A l'image et ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier, 1967, p. 45.

de la «ruah de Dieu»: mais Neher n'est pas porteur de la Parole de Dieu (ni d'ailleurs Péguy ou Claudel, encore moins Baudelaire, Valéry, René Char): de cette maigre, à vrai dire inconsistante récolte, on prétend recueillir l'image d'un «Dieu en larmes». Aurait-on trouvé cela dans ces textes si on ne l'avait expressément cherché? Ce que Dieu a voulu être, on le savait d'avance, et on le lui a fait dire: mais comment le savait-on?

Dans le Nouveau Testament, on insiste, bien sûr, sur la parabole de l'enfant prodigue. On analyse les sentiments du père, et on les attribue à Dieu. Mais est-ce une exégèse raisonnable de transposer dans le domaine des choses de Dieu chaque trait d'une parabole, au lieu de sa signification globale? Le Christ, qui est certainement le roi de la parabole des talents et l'époux de celle des dix vierges a-t-il, dans la réalité, la cruauté et la rapacité du potentat oriental que la parabole met en scène? La susceptibilité rageuse de cet époux qui claque la porte au nez de ses invités retardataires?

Pour suppléer la carence trop manifeste des textes scripturaires – et peut-on raisonnablement penser qu'un aspect si bouleversant, si difficile à croire du mystère aurait échappé à ce point à l'attention des écrivains sacrés qu'ils ne nous l'auraient livré que par des allusions sybillines, dont le sens aurait échappé à l'Eglise durant vingt siècles? ¹ – on en est réduit à imaginer, en marge de l'Ecriture, le Père et l'Esprit «à distance et muets» assistant au supplice du Fils, «souffrant de faire souffrir le Juste. Blessés de devoir le blesser» (p. 96): qu'est cela sinon de la «théologie fiction», oublieuse de la règle de foi à laquelle doit se soumettre toute démarche théologique, ici l'affirmation fondamentale de l'unicité divine, selon laquelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, en l'intime duquel aucun conflit, aucune séparation, aucune distance n'est concevable entre les Personnes consubstantielles?

On en est réduit aussi à transférer les souffrances que le Verbe a subies dans sa chair à sa divinité, ce qui est théologiquement faux, dogmatiquement insoutenable et que ne permet sûrement pas une lecture simple de l'évangile qui nous montre toujours l'homme Jésus souffrant humainement, en sa chair, en sa sensibilité, en son âme: ceux qui ne croient pas nient que cet homme soit le Verbe de Dieu, Dieu avec son Père, mais nul ne peut penser que ces souffrances si humaines soient la face visible d'une souffrance invisible de la divinité qui, selon la foi catholique, est distincte de l'humanité en laquelle il souffre et meurt. Cela, encore une fois, n'est aucunement dit. On cite Pie XI qui, dans l'encyclique «*Miserentissimus Redemptor*» «suppliait les hommes de consoler Dieu» (p. 40): qu'on se reporte au texte ² et on verra que le pape parle de consoler le Cœur de Jésus, qu'il parle des

¹ Dans toute la tradition patristique, le P. Varillon n'a trouvé qu'un texte d'Origène qui pourrait favoriser ses conceptions, encore que l'interprétation de ce texte soit difficile, et que les différences soient grandes (pp. 46–47). En tout cas Origène, qui certainement est un des très grands représentants de la pensée dans l'Eglise ancienne, n'a pas été suivi sur ce point, comme sur beaucoup d'autres d'ailleurs.

² PIE XI, enc. *Miserentissimus Redemptor* du 8 mai 1929, in: P. CATTIN et H. TH. CONUS, *Sources de la vie spirituelle*, Fribourg-Paris, Saint-Paul, 1958, t. I, 80–95, n° 137.

souffrances de son âme, et, en général, de toutes ses souffrances comme temporelles et passées. Rien dans l'encyclique ne se rapporte à une souffrance du Verbe en sa divinité; encore moins à une souffrance du Père.

Le Verbe, impassible en sa divinité, a souffert dans sa chair. Ce langage, qui est celui des grands défenseurs de la divinité du Christ, qui est celui des conciles, on ne craint pas de le suspecter de nestorianisme (p. 109)! Eutychès traitait de nestoriens tous ceux qui refusaient le mélange des deux natures, et de son obstination est née l'hérésie du monophysisme que l'Eglise a condamné à Chalcédoine¹: l'utilisation qu'on fait du témoignage des évangiles sur les souffrances de Jésus-Christ pour en induire une souffrance que le Père et le Saint-Esprit, avec Lui, auraient subie et subiraient ensemble en leur divinité, revient subrepticement, sans qu'on s'en rende bien compte, à cette erreur destructrice du mystère du Christ. Ne dit-on pas que «l'Incarnation... est changement, en Jésus-Christ, de Dieu en l'homme» p. (59)?

Comme le P. Galot, le P. Varillon cite Maritain. Il faut inviter les lecteurs de ces deux livres à se reporter au texte même de ce profond philosophe, qui connaissait si bien la théologie, de cet authentique spirituel, toute sa vie tourmenté par le drame du mal et de la souffrance. Ils verront qu'il refuse expressément d'attribuer la souffrance à Dieu et de remettre en cause son absolue immutabilité. C'est d'une façon métaphorique seulement qu'on peut parler de la souffrance en Dieu, pour désigner ce je ne sais quoi, «innominé» qui, faisant partie de la joie infinie, correspond au creux de l'amour de Dieu à ce qu'est la souffrance dans l'amour humain. On peut ajouter que c'est ce «je ne sais quoi» qui, quand l'amour de Dieu passe dans le cœur humain de Jésus et s'y incarne, prend la forme douloureuse, à travers laquelle nous pouvons expérimenter que Dieu, même sans souffrir en sa divinité, nous aime vraiment. N'est-ce pas «la compassion sans passion» de S. Grégoire le thaumaturge et de S. Bernard, qu'évoque le P. Varillon (p. 48)? Pourquoi a-t-il trouvé insuffisante cette réponse à la question qui le tourmentait?

Sa recherche, au contraire, est axée sur l'opposition entre la souffrance et l'indifférence, entre le «baiser mouillé de larmes» et le «visage sec» (p. 107). C'est là qu'il eût fallu se souvenir de la voie des «paradoxes réels» et de la «coincidentia oppositorum», la voie de la rencontre en Dieu des contraires par dépassement de leur contrariété. Le visage de Dieu n'est ni sec ni mouillé de larmes, il est étincelant d'une parfaite et incompréhensible béatitude, toute pénétrée de tendresse et de pitié pour sa créature. Cette tendresse qu'évoque le terme biblique de «hesed».

¹ Eutychès, archimandrite à Constantinople, avait, après le concile d'Ephèse (431) repris et durci certaines formules de S. Cyrille, aboutissant à dire que la nature divine et la nature humaine, en Jésus-Christ, étaient mélangées de manière à constituer une seule nature (d'où le nom de l'hérésie issue de lui). Condamnée d'abord par son évêque, le patriarche Flavien, puis par le pape Léon I et le synode de Rome de 449, sa doctrine a été expressément contredite et déclarée contraire à la foi dans la définition du concile de Chalcédoine (451): cf. G. DEMEIGE, *La foi catholique*, n° 313.

On trouve au début du livre une lettre très émouvante d'une femme qui a expérimenté jusqu'à l'extrême, et continue d'éprouver, la souffrance. Elle dit admirablement: «plus je vais de peine en peine, plus je suis certaine que la Joie existe, et qu'il faut danser de joie dans la joie de Dieu. Vous voulez parler de sa souffrance? Sa joie est donc encore loin!» (p. 10). Le P. Varillon entreprend de la rassurer, en lui disant que, en Dieu aussi, la joie est la plus forte. Mais la joie ne peut être la plus forte dans le cœur de l'homme meurtri que parce qu'il espère trouver après la souffrance un Dieu qui «essuiera toute larme de ses yeux» (Ap. 7,17; Is. 25,8), et non un «Dieu en larmes».

J.-H. NICOLAS, O.P.

Homélie pour la fête de Saint Bernard

au Monastère de N.-D. de la Maigrange, à Fribourg, le 20 août 1977

«Que Dieu m'accorde d'en parler à son gré et d'émettre des pensées dignes de ses dons, puisqu'il est lui-même le guide de la Sagesse... Nous sommes en effet dans sa main, nous et nos discours... (Sag. 7,15-16)

Il arrive souvent, pour ceux qui L'aiment, que le Seigneur hâte ses promesses, devance leur accomplissement. Ainsi, dans «la demeure de Dieu avec les hommes», Il essuie déjà à certains jours toute larme de nos yeux: de mort alors il n'y en a plus; de pleur, de cri, de peine, il n'y en a plus, comme si l'ancien monde s'en était allé (Apoc. 21,3-4). L'anniversaire d'une mort, dans ce monde nouveau commencé, peut devenir une juste raison de fête. Paradoxe qui surprendra sans doute ceux qui ne cherchent l'ombre des leurs que dans le souvenir du passé. Mais notre Dieu n'est pas le Dieu des morts: il est le Seigneur des vivants (Mc. 12,26-27). Pour les pécheurs eux-mêmes Dieu ne veut rien moins que leur mort, mais qu'ils vivent (Ez. 33,4; 18,32). A plus forte raison la mort d'un saint peut-elle être célébrée comme son entrée définitive dans la vie. C'est de sa fête sans fin que nous nous réjouissons sur la terre, puisque nous sommes avec lui en communion par le lien du baptême.

Et pour vous, ma Mère et mes Sœurs, quand il s'agit de Bernard de Clairvaux, il y a plus encore: le lien des mêmes vœux, qui vous attachent en une même famille, selon le même appel de l'Esprit.

Que votre joie aujourd'hui soit donc parfaite! Que ce jour soit comme une oasis sur votre chemin au désert! Que le nom de Bernard ait à vos cœurs une douceur de lait et de miel dans l'austérité de séjour à laquelle vous avez consenti! Que le rappel de sa vigueur créatrice soit un signe fraternel de confiance pour une communauté qui demande à renaître d'une jeunesse nouvelle – qui soit l'éternelle jeunesse de l'Eglise! Que la rigueur même de ses exemples vous renforce dans vos exigences pour que votre «âme devenue parfaite, sans tache à cause de l'humilité, sans rides à cause de la charité, sa volonté ne résistant plus à la raison et sa raison ne dissi-

mulant plus la vérité, le Père se l'unisse étroitement comme une épouse glorieuse»¹. Enfin que la gloire éternelle de saint Bernard – cette gloire qu'il ne s'est pas donnée, qu'il a reçue – vous réjouisse et vous rassure: nul n'aura quitté maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs, à cause de Jésus et de l'Evangile, qu'il ne reçoive le centuple dès maintenant, au temps présent, en maisons, frères, sœurs, mère, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le temps à venir, la vie éternelle (Mc. 10,29-30).

Quand il doit composer un sermon pour la fête d'un saint, un prêtre qui voudrait tenter de se mettre à l'école de saint Bernard retiendra peu le merveilleux que rapporte sa légende; il devra chercher plus profondément à découvrir la source d'un si large rayonnement de vie. Or la source de Bernard – c'est trop évident pour qui n'aurait jamais lu qu'une seule page de ses nombreux écrits – c'est la Bible. Bernard de Clairvaux est l'homme de l'Ecriture, mais non d'une lettre morte que l'on cite par ampleur rhétorique: il est l'homme de la Parole de Dieu vivante dans l'Eglise, une parole devenue pour lui si étonnamment familière qu'à force de vivre l'expérience de la Bible, la Bible finit par dire très exactement son expérience à lui, mieux qu'il n'aurait jamais su le faire. Parce qu'il y cherche la Vérité, elle est devenue sa vérité la plus intime, la plus personnelle. Pénétrant son cœur par la liturgie et la méditation des Pères, elle est devenue le lieu privilégié de sa prière: elle lui permet de goûter et de voir comme est bon le Seigneur pour qui s'abrite en lui (Ps. 34,9).

«Comme la pluie et la neige descendent des cieus et n'y remontent pas sans avoir arrosé la terre, l'avoir fécondée et fait germer, pour qu'elle donne la semence au semeur et le pain comestible, de même la parole qui sort de ma bouche – dit le Seigneur – ne revient pas sans résultat, sans avoir fait ce que je voulais et réussi sa mission» (Is. 55,10-11).

Cette parole, après avoir à maintes reprises et sous maintes formes été communiquée jadis par les prophètes, en ces jours qui sont les derniers a pris notre chair (Hébr. 1,1; Jn 1,14). En Jésus-Christ, «resplendissement de la gloire de Dieu, effigie de sa substance», l'Amour nous a été donné. Inlassablement désormais, cet Amour s'offre pour provoquer notre amour, cette Volonté appelle notre volonté, cette Parole attend notre parole: aveu, supplication, louange.

L'Ecriture ainsi dans l'Eglise suscite le poète, c'est-à-dire le chantre et le créateur: celui qui saura «faire siens les mots de Dieu, pour les lui redire ensuite en toute spontanéité, pour s'en servir en toute liberté»².

Ce poète n'est donc pas seulement l'homme de la parole, mais l'homme des actes; car ce n'est pas en disant: «Seigneur, Seigneur» qu'on entre dans le Royaume des Cieus, mais c'est en faisant la volonté du Père (Mt. 7, 21). Le Verbe s'est fait chair pour qu'en chacun de nous aussi la parole

¹ *De gradibus humilitatis*, chap. VII, n° 21.

² Dom Jean Leclercq, *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, Edit. du Seuil, 1966, coll. Maîtres spirituels, p. 27.

devienne chair et vie: qu'elle dessine le Royaume, qu'elle en pose les fondations, qu'elle le construise et le réalise. Il n'y a plus aucune raison alors d'opposer dans l'Eglise le contemplatif et l'actif, tous les deux ensemble nécessaires, conjointement, inséparablement, pour le chant de ce même Poème qui s'appelle: la Bonne Nouvelle de Jésus.

Dans le concert des joies éternelles, l'un des vieillards de l'Apocalypse s'approche-t-il peut-être aujourd'hui de Bernard de Clairvaux pour lui demander, comme en songe à l'apôtre Jean, en désignant toute la famille cistercienne de la terre et du ciel: «Ces gens vêtus de robes blanches, qui sont-ils et d'où viennent-ils?» Et lui de répondre, conformément à ces «degrés d'humilité que saint Benoît lui a donnés non pas à compter mais à monter»¹: «Monseigneur, c'est toi qui le sais.» Et le Vieillard pourra le dire alors à toute l'Eglise: «Ce sont ceux qui viennent de la grande épreuve: ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le Sang de l'Agneau. C'est pourquoi ils sont devant le Trône de Dieu, le servant jour et nuit dans son Temple» (Apoc. 7,14-16).

Par l'attachement à votre règle, mes Sœurs, en vous tenant devant Dieu dans vos robes blanches pour le servir en son temple jour et nuit, vous traversez à votre façon la grande épreuve. Dans nos régions en ce temps, elle n'est pas celle de la persécution sanglante, mais de la fidélité absolue aux plus hautes exigences de l'Evangile. La vie monastique ne doit-elle pas du reste son origine à la crainte de voir le sel s'affadir, la lumière se cacher (Mt. 5,13-14), dans la facilité nouvelle qui menaçait, au sortir des catacombes, le témoignage de l'Eglise?

Au seuil des temps nouveaux où nous entrons, dans cette époque qui n'est résolument plus celle de chrétienté, les monastères retrouvent extraordinairement – et demain sans doute encore davantage – leur rôle de communautés-témoins: des pèlerins modernes viennent déjà nombreux redécouvrir à ces exemples universels et silencieux l'image de cette Eglise des premiers temps où tous «se montraient assidus à l'enseignement des Apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières» (Ac. 2,42). Et parmi ces traits, la fidélité à la prière est bien celui qui désigne le plus précisément votre vocation. Car plus encore que de votre exemple, c'est sans en douter de votre prière que l'Eglise a le plus urgent besoin. Cette prière communautaire qui, nourrie des psaumes d'Israël, a précédé la Pentecôte, a préparé après elle tous les grands moments de fondation et de renouveau de la vie ecclésiale. Enracinée dans l'Ecriture et éclairée par les commentaires des Pères, elle a supplié l'Esprit en nos temps pour accompagner l'espérance et soutenir l'œuvre du Concile.

Ainsi votre prière communautaire apparaît dans l'Eglise comme la continuité même et déjà l'accomplissement de la prière que Jésus adresse à son Père pour son Corps que nous sommes par le baptême (I Cor. 12,13 et 27):

¹ *De gradibus humilitatis*, chap. I, n° 1.

«Que tous soient un
 ... afin que le monde croie,
 ... afin que le monde sache que tu m'as envoyé et que je les ai aimés,
 ... pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux.» (Jn 17,21-26).

C'est dans cette prière de Jésus, mes Sœurs, qu'il faut sans cesse, aux jours de découragement, de doute, de lassitude, revenir plonger la vôtre. Que seriez-vous hors de Jésus? Votre retrait du monde aurait-il un sens sans l'intimité de cette rencontre? votre silence sans sa Parole? votre pauvreté sans la richesse de Sa Présence? votre obéissance sans une découverte plus profonde de Sa Volonté? votre corps offert sans le mystère de Son Eucharistie?

Vous pouvez donc reprendre à votre compte l'audacieuse prière de l'épouse du Cantique des Cantiques (1, 4):

«Entraîne-moi sur tes pas, courons!

Le Roi m'a introduite en ses appartements:
 tu seras notre joie et notre allégresse.

Nous célébrons tes amours plus que le vin.

Comme on a raison de t'aimer!»

Que votre cœur, dans ces noces virginales, soit UN avec le Seigneur,
 pour que tous nous soyons un,
 afin que le monde croie, afin que le monde sache
 de quel amour il est aimé!

Et voilà définies tout naturellement de grandes orientations pour votre prière, qui rejoignent, en même temps que les vœux de Jésus, les besoins actuellement les plus pressants de l'Eglise. Qui s'étonnerait du reste d'une telle convergence?

Que tous soient UN! Jamais le péché de nos déchirures n'a été plus durement ressenti qu'au milieu de l'incroyance aggressive ou de la croissante indifférence de notre siècle. Comme il serait nécessaire alors, pour l'annonce de l'Evangile, que la multitude des croyants n'ait qu'un cœur et qu'une âme, nul ne disant sien ce qui lui appartient, mais tout entre eux étant commun (Ac. 4, 32).

Des saints ont prié, des précurseurs ont parlé, des théologiens ont maintenant travaillé, les communautés se sont découvertes et reconnues, leurs responsables se donnent l'accolade ou du moins se saluent. Cette immense espérance œcuménique a-t-elle levé pour déjà se dessécher au soleil ou trouvera-t-elle en nos cœurs la profondeur des bonnes terres (Mt. 13, 4-9)? L'épreuve décisive sera encore ici celle de la prière, comme au terme de ses routes, de ses enseignements, de sa vie cachée et de ses gestes publics, Jésus s'arrête au Jardin des Oliviers, en proie à la détresse, pour y formuler cette supplication parfaite: «Père, tout t'est possible! Non pas ma volonté, mais la tienne!» (Mc. 14, 36; Luc. 22, 42-44). Il pria de façon plus instante et sa sueur devint comme de grosses gouttes de sang qui tombaient à terre.

«Que tous soient un afin que le monde croie,
afin que le monde sache que tu m'as envoyé,
que je les ai aimés!» (Jn. 17, 21-23).

Mais précisément, «comment l'invoquer – cet Amour personnifié – sans d'abord croire en lui? Et comment croire sans d'abord l'entendre? Et comment entendre sans prédicateur? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé?» (Rom. 10, 14-15). Voilà la logique d'une interrogation paulinienne qui ne trouvera encore une fois sa réponse que dans le cœur de Jésus et son appel à la prière: «A la vue des foules, il en eut pitié, car ces gens étaient las et prostrés comme des brebis qui n'ont pas de berger. Alors il dit à ses disciples: 'La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux. Priez donc le Maître de la moisson d'envoyer des ouvriers à sa moisson'» (Mt. 9, 36-38). Afin que le monde sache et croie, il faut ainsi d'abord prier.

Faites vôtre cette œuvre missionnaire, offrant dans cette intention les moindres de vos travaux comme les plus rigoureuses pénitences de votre vie monastique. Au monde qui s'en étonnera toujours, vous pourrez répondre avec Jésus: «Ne savez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père?» (Luc 2,49). Ainsi Bernard avec toute son ardeur inépuisable à servir: «Les affaires de Dieu sont les miennes!». «En effet, assure l'apôtre Paul, si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé» (Rom. 10,10). Mais comment, se demandait-il aussitôt, faire cet acte de foi si personne d'abord ne vient nous l'annoncer? Voilà la piste d'une infatigable prière, un appel qui souligne le lien très étroit de votre consécration contemplative avec l'acquiescement des vocations nécessaires aux plus éprouvants et pressants des ministères.

Ainsi donc, mes Sœurs bien-aimées, tenez bon dans le Seigneur! (Phil. 4, 1). «Vous avez fait le plus merveilleux échange, vous qui avez renoncé à tout ce que vous aviez le droit de posséder dans le monde pour vous donner sans réserve à l'auteur même du monde, et posséder celui qui est lui-même la part de l'héritage des siens»¹. Plus longuement pour conclure, permettez-moi de laisser encore la parole à saint Bernard – je lis dans une lettre à ses moines de Clairvaux²:

«Servez le Seigneur dans la crainte, afin que, délivrés de la main de vos ennemis, vous puissiez le servir sans crainte. Servez-le dans l'espérance, puisqu'il est fidèle à ses promesses; servez-le avec reconnaissance, parce qu'il est généreux dans le mérite qu'il accorde. Bien que je passe sous silence beaucoup d'autres choses, du moins j'insiste, non pas sans raison sur celle-ci, à savoir que Dieu réclame pour lui notre vie, parce qu'il a offert la sienne pour notre vie. Que personne donc ne vive pour soi, mais pour celui qui est mort pour lui (II Cor. 5,15). En effet, pour qui serait-il plus juste que je vive, sinon pour celui sans lequel, s'il n'était pas mort, moi

¹ Saint BERNARD, *Sermon I pour la Dédicace*.

² Saint BERNARD, *Lettre CXLIII*, paragr. 3.

je ne vivrais pas? Pour qui convient-il davantage de vivre sinon pour celui qui a promis le vie éternelle? Est-il enfin quelque chose de plus nécessaire que de vivre pour celui qui nous menace, sans cela, des flammes éternelles? Mais je sers Dieu librement parce que la charité donne la liberté. Ici, j'en appelle à mon cœur. Servez Dieu dans cette charité qui exclut la crainte, ne sent pas la peine, ne regarde pas le mérite, ne réclame pas de récompense, et qui cependant nous presse plus que tout. Aucune terreur ne la trouble, aucune récompense ne l'attire, aucune justice ne l'exige. Qu'elle vous unisse à moi pour toujours, qu'elle me rende sans cesse présent à vous, surtout aux heures pendant lesquelles vous priez, mes frères que j'aime et que je désire beaucoup revoir.»

A cette heure où nous prions, Bernard nous est particulièrement présent, nous sommes unis à lui dans l'action de grâces et la joie. Contemplant aujourd'hui le Verbe Incarné dans sa gloire – lui qui déjà n'a plus besoin de croire pour «expérimenter» car il lui suffit désormais seulement d'aimer – il redit à toute la famille cistercienne l'invitation confiante de Paul aux chrétiens d'Ephèse (5,8 et 19,20) :

«Conduisez-vous en enfants de lumière... Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés; chantez et célébrez le Seigneur de tout votre cœur. En tout temps et à tout propos, rendez grâces à Dieu le Père, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ.» Amen.

Philippe BAUD

In Memoriam... Jean-François Girette

Il y a un an, le 6 novembre 1977, chez les Petites Sœurs des Pauvres où il s'était retiré et rendait l'humble service de portier, mourait Jean-François GIRETTE.

S'il y a eu, s'il y a encore – avec des motivations très diverses – de nombreux prêtres ouvriers, Jean-François GIRETTE est sans doute l'unique «grand patron» devenu ouvrier.

Polytechnicien, ingénieur des Ponts et Chaussées, il aurait accédé à la Direction générale des Chemins de fer français quand la mort de sa femme – il avait alors 55 ans – l'amena à entrer dans la Congrégation du Prado. Celle-ci, on le sait, a été fondée au siècle dernier par Antoine Chevrier qui voulait que les «véritables disciples de Notre Seigneur» soient «pauvres au service des paroisses pauvres» et, comme on dira plus tard, «déchristianisées».

Pour Jean-François GIRETTE, cela signifiait qu'il voulait désormais partager complètement la vie des hommes qu'il n'avait connus jusqu'alors qu'en tant que grand ingénieur et grand chef d'entreprise.

Il apprend le métier de tourneur, travaille de ses mains comme ouvrier d'usine à Lyon durant sept ans. Contraint par l'excès de fatigue à renoncer à ce travail, il partagera désormais son temps entre un ministère paroissial qui le maintient en plein monde ouvrier français dans la banlieue parisienne, à Aubervilliers, et une reprise de contact avec le monde des dirigeants d'entreprises au niveau le plus élevé.

De ces vingt-cinq années d'ingénieur, puis de chef ayant la responsabilité de dizaines de milliers d'ouvriers, d'employés et de cadres, de ces sept années comme tourneur anonyme dans un atelier de près de quatre cents personnes, de ces douze ans à Aubervilliers, est né ce livre *Je cherche la Justice*¹.

Chacune des situations que Jean-François GIRETTE avait connues de l'intérieur, lui avait apporté sa part de vérité à laquelle il ne pouvait renoncer. Faire une option pour un groupe contre l'autre, c'était se fermer à la

¹ Jean GIRETTE, *Je cherche la Justice, Conflits sociaux et exigences évangéliques*, Editions France-Empire, Paris, 1972.

part de vérité reconnue chez l'autre. «Rester hors jeu, regarder de la rive», lui était également impossible. Contradiction apparemment impossible?

«Je ne peux refuser de voir que les milieux de vie que j'ai connus, surtout le monde ouvrier et le monde patronal, ont à l'égard de questions fondamentales telles que l'instauration de plus de justice dans les rapports sociaux, des conceptions tout à fait opposées, dont l'expression la plus claire me paraît donnée par les grandes centrales syndicales d'une part, et par les organisations patronales d'autre part. Où vais-je me situer, alors que je crois être en réelle communion de cœur et d'esprit avec des amis dans ces divers milieux? Les choix simplistes me sont impossibles. Et pourtant, je ne peux porter simultanément dans mon esprit et dans mon cœur des constatations, des jugements, des choix contradictoires. Finalement, puisque je ne peux choisir les uns contre les autres, je suis conduit à la recherche de ce qui pourrait constituer un ensemble cohérent; pour cette découverte, je crois le dialogue indispensable.

On pourra penser que cela ne concerne que moi. Je ne le crois pas; j'ai seulement le sentiment de vivre plus intensément les problèmes qui sont vécus séparément par les antagonistes. Me mettre à la recherche de choix mieux fondés à mes yeux peut donc avoir un sens pour d'autres que moi, même si j'y suis conduit par une nécessité intime qui ne s'impose pas à eux» (p. 12).

On devine qu'une telle attitude au service de la recherche de la Vérité (il écrit ce mot avec une majuscule) a soulevé la contestation des deux côtés: dans le milieu patronal, car la réflexion de Jean-François GIRETTE remettait en question des certitudes sur lesquelles ces dirigeants avaient fondé leur action quotidienne; plus vivement encore, du côté ouvrier: n'était-il pas encore inféodé à son insu aux idées du milieu bourgeois? Et le monde ecclésiastique, très réservé chez certains, n'osait que timidement regarder la double réalité des conflits sociaux et des exigences évangéliques que Jean-François mettait en pleine lumière.

Le témoignage de J.-F. GIRETTE a-t-il été entendu? Par quelques-uns très certainement et profondément. «Je cherche la Justice» a été cité et recensé avec éloge. Cinq ans après sa parution, ce livre n'a rien perdu de son actualité:

«J'ai accepté de rester soumis à cette épreuve, car cela en est une. Je sais seulement que ma position ne deviendra crédible à l'égard des militants ouvriers que dans la mesure où le monde patronal, par l'action de ses membres les plus agissants, démontrera que mes appels ne sont pas du tout unilatéraux» (Conférence inédite, 1973).

C'est à dessein que je n'ai pas voulu dire le contenu de ce livre. Un témoignage comme celui de Jean-François GIRETTE doit être entendu dans sa totalité. Un ingénieur, secrétaire général du Conseil national des ingénieurs français, M. René ALQUIER résumait ainsi les conclusions de Jean-François GIRETTE à l'usage des ingénieurs:

- «— il est indispensable que le monde ouvrier se sente associé de plus en plus à la préparation des décisions concernant son travail,
- il faut qu'un changement radical de mentalité s'opère des deux côtés pour permettre la mise en œuvre de procédures facilitant dialogue, échange, confrontation et assentiment,
- il est souhaitable que dans un nombre croissant d'entreprises, le dialogue s'établisse entre direction et cadres, cadres et base, direction et base.

Ceci est exact. Mais à condition de méditer ce que notre ami appelait son «sentiment profond» et qu'il exprime dans la dernière page de son livre :

«Au moment de mettre le point final à ces trop longues pages, je veux redire mon sentiment profond :

La confiance dans les recettes ne vaut rien : car, qui dit «recette» dit forme imposée et importance première donnée à des moyens. Quand il s'agit des hommes, il n'y a pas de recettes. Le fait que ces recettes soient filles de la science n'y change rien, car les sciences sont aveugles par nature à la valeur et à l'être. Il n'y a qu'une voie valable, qui est celle de l'amour efficace ; elle est difficile ; mais c'est la seule qui permette de trouver la joie et la paix dans l'action et de guider celle-ci dans un sens humain. Toutes les autres sont corrompues, et leur sombre ardeur ne laisse pas de trêve et fait mal. Je ne crois pas à la possibilité de progrès vrais et durables en dehors de la voie montrée par le Christ, car c'est la seule qui soit capable de modifier en profondeur la relation d'homme à homme. Qui veut seulement remplacer une structure par une autre est le prisonnier de la pensée structurelle et fonctionnelle, tout comme celui qui défend les structures anciennes. Encore faut-il qu'il y ait davantage d'hommes sensibilisés à ces appels du Christ, désireux de le rencontrer, puis décidés à marcher derrière lui.»

Ayant eu le privilège de connaître Jean-François GIRETTE quand il était encore grand patron et d'être reçu à son foyer, ayant participé à sa recherche de vocation, partagé ses «déchirements intimes» dont ses trois appartenances successives étaient la source, je voudrais terminer par deux notes qui, à mes yeux, ont toujours authentifié sa mission.

D'abord, une humilité profonde, celle qui lui fit choisir la pauvreté des Frères du Prado, mais qui surtout l'amena à chercher «le regard de l'autre» pour y voir plus clair, pour s'ouvrir à la vue de l'autre.

Et cet amour de la Vérité dont j'ai parlé. Je l'entends encore me dire durant ses années d'usine : «Comment me montrer chrétien dans mon atelier, moi, tourneur anonyme ? J'ai choisi d'être fidèle à une seule règle de conduite, je me suis promis à moi-même uniquement ceci : «Je ne mentirai jamais.» Et ce n'est pas facile, ajoutait Jean-François, quand un petit mensonge de rien arrangerait si bien tout le monde, le camarade de travail, voire le contremaître.»

Mais le jour où un chronométrier qui s'était trompé dans ses calculs et refusait de reconnaître son erreur, traita le tourneur Girette de «menteur», la stupéfaction fut telle dans l'atelier qu'en un instant, tous les ouvriers débrayèrent et refusèrent de reprendre le travail tant que l'incident ne serait pas réglé. On comprend qu'il écrive

«La grande carence du système français actuel, c'est de s'être montré jusqu'à présent très ignorant des aspirations qualitatives ou spirituelles, de n'avoir pas encore su les reconnaître de façon franche, de commencer à peine à s'en inquiéter» (p. 278).

«Cette tendance, cette foi dans la vertu de la croissance matérielle traduit en fait une option profonde qui est matérialiste. Elle semble supposer que le «plus être» sort à coup sûr du «plus avoir» (id.).

De profonds changements sont réclamés par Jean-François GIRETTE, ainsi que l'absolue nécessité de nouvelles voies de recherche.

«Je cherche la Justice...» parlera «de la longue cécité du monde patronal devant les problèmes», mais aussi du «jugement excessivement dur» porté par beaucoup de prêtres, «à l'égard de tout pouvoir économique-social... ne faisant aucune place à la variété des situations et des êtres».

Il ne sera pas indifférent aux lecteurs de *Nova et Vetera* de savoir que Jean-François GIRETTE affirmait qu'il se sentait en pleine consonance avec les paroles de l'Evêque de Fribourg, s'adressant le 20 avril 1971, à des prêtres délégués par les conseils presbytéraux d'Europe. Je ne cite que la dernière phrase:

«La lutte évangélique contre le mal doit commencer en nous-mêmes, et elle s'appelle conversion. Quant au mal auquel nous nous heurtons, la parabole nous avertit que pour être efficace, c'est-à-dire pour ne pas aggraver la situation au lieu de lui porter remède, le combat contre le mal doit s'accompagner d'une patience éclairée, patience qui n'est ni lâche tolérance, ni connivence» (p. 306).

Jacques LOEW

Bibliographies

Roger GARAUDY, *Pour un dialogue des civilisations*, Paris, Denoël, coll. «Coudées franches», 1977, 235 pages.

Livre de recherche, et, selon le dynamisme évolutif propre à la pensée de Roger Garaudy, porteur d'espoir. Sans doute l'auteur n'est-il pas un spécialiste d'une ou de plusieurs pensées «étrangères» (non occidentales); mais ses voyages, ses contacts au niveau planétaire, son ouverture d'esprit faite de sympathie attentive et de désir réel de connaître l'«autre», le conduisent à une série d'intuitions, les unes fondamentalement authentiques et qui ne demandent qu'à être mises en œuvre, d'autres plus partielles, et qui attendent peut-être corrections et enrichissements.

L'intuition première est celle des limites de la civilisation occidentale moderne, l'insatisfaction que sa volonté de puissance, son hégémonie technocratique et fabricatrice, et les injustices qui en résultent, suscitent en tout esprit assoiffé de vérité, en tout cœur droit. Et ces injustices furent sans cesse alimentées par l'auto-suffisance de l'Occident, son assurance que sa civilisation est la civilisation, et que c'est un devoir de l'imposer à tous, pour le bien de tous, par la force au besoin. Les entreprises coloniales, qui assurèrent si longtemps le triomphe économique de l'Occident, entendirent se justifier de la sorte, et fermèrent d'autant plus la civilisation moderne à toute autre forme de culture. Cela, *ut in pluribus*, n'est que trop vrai.

Un tel schéma, bien sûr, est fort sommaire. A plusieurs reprises, R. Garaudy l'assouplit et le nuance. Il me permettra cependant de formuler un regret. Il indique bien, en passant, que christianisme et Occident ne sont point synonymes; mais il n'y revient que rarement tout compte fait, et semble admettre comme acquis qu'il n'y eut guère au cours des siècles de voix chrétienne se différenciant des perspectives occidentales. Il y aurait, à ce sujet, beaucoup à dire. Je songe par exemple aux protestations d'un

Vitoria ou d'un Suarez dès le XVI^e siècle contre non seulement les méthodes mais le fait de la conquête du Nouveau Monde, je songe à la permanence des chrétientés orientales, et à cette réflexion philosophico-théologique qui devait aboutir de nos jours aux remarquables analyses de Jacques Maritain dans *Du Régime temporel et de la liberté*, ou dans *Religion et culture*. Si le fervent espoir qui nourrit les conclusions de Garaudy eût pu s'y référer, il en eût certainement été enrichi.

Ce que nous retiendrons de *Pour un dialogue des civilisations*, c'est la haute revendication de valeurs humaines qui ne soient pas mesurées par les seuls rapports travail/production et production/consommation; et l'appel à un humanisme de liberté et de justice, qui ne peut pas ne pas faire songer à *Humanisme Intégral*. Sans doute ne ferions-nous pas nôtre la notion de liberté que l'auteur met en avant (p. 260), et qui reste située dans la foulée du matérialisme dialectique. Mais n'est-ce point la rencontre existentielle vécue d'autres cultures et d'autres civilisations qui lui fait écrire (*ibid.*, c'est nous qui soulignons): «Marx est l'un des géants de la pensée occidentale *dans ce qu'elle a de plus occidental* (...). Ses disciples ont interprété ses idées de manière très positiviste. Cet ensemble de 'faits' et de 'lois', qu'on appelle après Marx le 'socialisme scientifique' est un socialisme vidé de toute transcendance esthétique».

Et ce que nous retiendrons plus encore, c'est précisément cet appel fervent au dialogue des cultures et civilisations, devenu de nos jours d'une extrême urgence. «Le monologue de l'Occident a assez duré» (p. 103). Et il est parfaitement exact que dialogue suppose écoute attentive, et que «chacun soit convaincu qu'il a quelque chose à apprendre de l'autre» (*ibid.*).

Les fresques brossées par Roger Garaudy quand il parle de l'Islam, de l'Inde, de la Chine, de l'Afrique, de l'Amérique latine, seront, pour bien des lecteurs, fort suggesti-

ves. A vrai dire, on les voudrait parfois plus circonstanciées, et pénétrant plus à fond les substructures qui les sous-tendent. Pour me borner à l'Islam, que je crois connaître assez bien, je me permettrai deux annotations. L'apport d'un Ibn Khaldûn (pp. 88-89) aurait gagné à être resitué dans le cadre socio-culturel non seulement de son temps (XIV^es.), mais des sept siècles de pensée musulmane qui le précèdent; et peut-être comprendrait-on alors que son titre de gloire est tout autre chose que d'avoir été le (prétendu) précurseur du matérialisme historique (p. 89). — L'humanisme ouvert que furent les grands siècles abbâsides ne s'expliquerait pas sans les influences grecque, iranienne, indienne, — et l'on peut regretter que le cas si éclairant du grand savant et du grand croyant que fut al-Bîrûnî (XI^e s.) n'ait pas été évoqué ici. Au surplus, je ne suis pas sûr que le réel apport de la Grèce classique à la culture universelle soit toujours bien dégagé. Il n'y a certainement pas une continuité nécessaire entre la pensée grecque et les conditions déshumanisantes de la révolution technique de l'Occident moderne. L'accueil que la tradition musulmane réserva à l'héritage hellénistique, tantôt l'intégrant avec (trop de) ferveur — ainsi les *Falâsifa* —, tantôt s'efforçant de l'assumer sans s'y inféoder — Bîrûnî et d'autres avec lui —, suffirait à nous le prouver.

Roger Garaudy est lui-même un homme d'Occident, et conditionné par une histoire. D'autant plus émouvante est cette volonté d'échapper aux perspectives habituelles, non pour les perdre, mais pour les situer dans un ensemble plus vaste, et qui seul pourrait en dégager les virtualités positives. Il n'est pas si facile qu'on pourrait le croire de décentrer son regard; et ce n'est pas sans risque non plus. Sous peine de confusionnisme (de «strabisme»?) la vieille gloriole hégémonique de l'Occident n'a point à se muer en l'apparente humilité d'une auto-accusation où les vingt siècles de christianisme disparaîtraient, engloutis dans le seul univers technique et technocratique, et ne pourraient attendre de salut que de l'apport «étranger» venu d'Islam, d'hindouisme, de bouddhisme, ou du tellurisme africain.

C'est sur un autre plan que doit se situer le dialogue des cultures. Roger Garaudy nous en donne, me semble-t-il, un avant-goût quand il s'efforce de comprendre de l'intérieur le «socialisme communautaire» du chrétien Julius Nyerere, ou le socialisme islami-

que de la Charte d'Alger, ou cet attachement à la vérité par la non-violence que sont le *satyagraha* et l'*ahimsa* de Gandhi (pp. 166-196). N'est-il point clair ici que si tout effort sincère de l'homme véhicule des paillettes d'or de vérité, la vérité, elle, n'est point relative, n'est point faite par l'homme pris comme fin dernière, mais est précisément cette fin vers laquelle le tout de l'homme est orienté, *par* laquelle il vit, et *pour* laquelle il doit être prêt à mourir. J'ajouterai que la tentative de Roger Garaudy pour saisir, de l'intérieur également, ce que devrait être, ce que doit être une authentique pensée et culture chrétienne reste peut-être bien trop dépendante encore d'habituels points de vue occidentaux. Les paragraphes où il s'essaie à dessiner un «vrai» visage de l'Eglise (ainsi p. 228 et ce qu'il dit aux pp. 196-204 de la «théologie de la libération») demanderaient à mon sens un certain nombre de mises au point et de distinctions. Et loin de fermer la pensée chrétienne à l'Inde, à l'Islam, au bouddhisme, à la spécificité africaine, nous trouverions là autant de voies nouvelles ouvertes à une compréhension plus directe et plus profonde, et donc à de mutuels enrichissements.

Pour un dialogue des civilisations est un livre de bonne foi qui adresse au lecteur attentif un dur mais nécessaire questionnement. Puisse-t-il solliciter de nombreux esprits à briser les cadres, si décevants parfois, où tend à les enfermer la culture occidentale moderne; et puisse son témoignage être entendu par bien des hommes d'autres cultures.

De culture à culture, de civilisation à civilisation, il ne saurait y avoir de vraie objectivité sans une mutuelle et ouverte sympathie intellectuelle; sans que chacun soit vraiment l'«hôte» de son interlocuteur, aux deux sens du mot. Louis Massignon avait grandement raison de souligner qu'en Islam comme en christianisme Dieu est l'Hôte par excellence. Et n'oublions pas que la tradition musulmane fait de tout voyageur, de tout errant, de tout expatrié, de tout malheureux, l'«hôte de Dieu» (*ḡayf Allāh*). C'est à ce prix seul que pourra s'ouvrir un «dialogue» qui ne soit pas entrecroc de concepts plus ou moins «conditionnés», mais où les concepts eux-mêmes, vicaires et signes formels de ce qui est, seront porteurs de vie.

Louis GARDET

Louis GARDET, *Les hommes de l'Islam*, Paris, Hachette, coll. «Le temps et les hommes», 1977, 448 pages.

L'éminent spécialiste de l'Islam qu'est Louis Gardet s'efforce ici, dans les limites des documents historiques, de le scruter dans son rôle formateur d'humanités ou, selon un terme qu'il emprunte à J. Maritain, comme «idéal historique concret» du peuple ou des peuples qu'il a marqués profondément de son empreinte unitaire, ainsi qu'il ressort de cet essai de phénoménologie socio-culturelle. Car l'Islam, ne l'oublions pas, «entend être à la fois religion, communauté, civilisation, culture», ou comme aimait à dire Louis Massignon «un vouloir vivre ensemble» (p. 14).

Il ne s'agit donc pas de dresser une galerie de portraits individuels, mais d'interroger «le peuple et les peuples des terres d'Islam» pour en dégager dans une perspective de typologie socio-culturelle, la ou les mentalités plus ou moins communes. Si cette étude ne s'attarde pas sur les différentes ethnies qui composent le monde islamique comprenant aujourd'hui «quelque sept cent cinquante à huit cents millions de musulmans» (p. 13), elle ne pouvait pas dans une première partie ne pas prendre en considération la mentalité arabe et l'impact de l'Islam sur elle, impact qui devait s'opérer selon un «rythme double de rupture et de continuité», le facteur «rupture» rendant «plus aisé l'accueil des peuples les plus divers; cependant que le facteur 'continuité' opérait en ces mêmes peuples une sorte d'arabisation spirituelle» (p. 42). Cependant cette arabisation ne saurait mettre en cause l'universalisme de l'Islam, car elle s'opère avant tout par le truchement de la langue même du Coran et de sa dialectique «morcellaire». Peut-on définir la communauté qui est ainsi instaurée comme une «théocratie laïque et égalitaire»? «A notre sens, l'expression de Louis Massignon signifie seulement que les bases de la philosophie politique et sociale de l'Islam sont reçues par le croyant comme révélées» (pp. 74-75). Pour le reste, l'expression ne trouve pas d'écho chez les musulmans eux-mêmes qui n'ont pas de «clergé» et se reconnaissent tous frères.

La deuxième partie de l'ouvrage nous montre comment l'idéal du Coran, «culture à vocation universaliste», s'est incarné dans la cité musulmane de l'âge classique entre le IX^e et le XI^e siècle: «Au contraire de la civilisation byzantine et occidentale chrétienne, la civilisation musulmane ne fut pas

foncièrement rurale, mais urbaine» (p. 169); cette société urbaine ne comporte pas de «classes» au sens moderne (marxiste) du mot» (p. 109). Point d'équivalent en elle «des trois états» de type féodal (p. 110). Les différents milieux qui la caractérisent apparaissent plutôt comme des «catégories sociales» qui seront décrites tour à tour: les hommes au pouvoir, les hommes de science et les lettrés, les riches et les parvenus, le peuple des villes avec l'organisation des métiers et les asociaux, le peuple des campagnes. Cette société reste ouverte sur le monde, tant en raison de la fréquence des voyages ou du pèlerinage qui manifestent un «goût de l'errance» (p. 181) caractéristique de l'Islam, que d'un intérêt pour la science qu'encourage un *hadîth* célèbre: «Cherchez la science, quand bien même ce serait en Chine» (p. 182). L'art islamique et une brillante culture littéraire témoignent de cette ouverture d'esprit.

Cette phénoménologie sociale est complétée dans une troisième partie par une typologie des attitudes et des mentalités spécifiquement religieuses. Quoi qu'en dise le Coran (5,14; cf. p. 58 note 29), les divisions religieuses ne sont pas seulement le fait des gens du Livre, mais affectent aussi la communauté musulmane. L'absence de magistère spirituel autre que le Coran, bien qu'elle fasse la fierté de l'Islam (p. 205), a sans doute permis ces divisions entre sectes survenues à propos de la succession des califes ou des *Imâm(s)*: «Avant toute discussion sur la foi, voire avant toute exégèse coranique, c'est la constitution même de la Communauté musulmane qu'elles mettent en question. C'est à propos de la légitimité de l'*Imâm* ou Guide suprême de la Communauté que s'opèrent les brisures. Et ce sont les conditions et les conséquences de cette légitimité qui conduisent à des divergences doctrinales parfois profondes.» (p. 205).

L'histoire de ces déchirements et la typologie des grandes familles religieuses qui en sont issues, *Khârijisme*, *Shî'isme*, *Sunnisme* avec la diversité interne de leurs courants ou écoles sont retracées de manière très éclairante. Il reste que «leurs divergences entrent comme autant de composantes dans les types de mentalités qui spécifient l'Islam. Car une unité demeure entre tous les croyants qui reconnaissent Muhammad comme 'le sceau des prophètes', et le Coran comme l'ultime Parole révélée aux hommes par Dieu Un et Unique» (p. 260). L'évocation du *sûfisme* ou «mystique musulmane» achève cette typologie religieuse.

La quatrième partie se déroule selon une dimension diachronique et scrute les mentalités musulmanes aux âges moderne et contemporain. Il faudrait recourir à la mise en regard de la courbe historique de la civilisation musulmane avec celle du monde occidental qui nous est proposée (pp. 281-283). Nous en détachons ces quelques constatations: «En terre musulmane et en Occident, les divisions de l'histoire ne se répondent donc pas. Ce sont les temps modernes occidentaux qui furent le vrai 'moyen âge' de l'Islam, au sens le plus restrictif du terme; cependant que son 'âge classique' avait connu son plus vif épanouissement lors des 'siècles de fer' de l'Occident latin. Ce décalage historique n'est pas sans conséquence. Il colore et en un sens met en question la contemporanéité des pays musulmans d'aujourd'hui et de l'Occident du XX^e siècle» (p. 283).

Par quelles mutations historiques le monde musulman est-il tombé en déclin, en dépit d'authentiques réussites (géographiquement) limitées? On ne saurait en faire porter toute la responsabilité à la domination turque, ni plus tard au choc de l'Occident colonisateur. Quoi qu'il en soit, sous l'effet des invasions étrangères et des défaïtes politiques, de la stagnation économique face aux progrès techniques de l'Occident, les sociétés musulmanes, d'ouvertes et de progressives qu'elles étaient, se replient sur elles-mêmes, sur des traditions passivement reçues ou des institutions tombant en décadence. Il en résulte avec une prolifération des confréries religieuses une sorte d'évasion collective dans une attente millénariste.

C'est malheureusement «l'homme musulman, tel que le forgea ce long temps de fixation et de déclin que rencontra d'abord l'Occidental des XIX^e et XX^e siècles» (p. 316) et dont il garde trop souvent l'image déformée par un certain nombre de préjugés tenaces (fatalisme, juridisme, religion de la crainte, laxisme moral, fanatisme, immobilisme, cf. pp. 317 à 322).

Avec le renouveau actuel, nous abordons une histoire qui est en train de se faire et dont la relation est plus marquée de contingence. Elle se présente en fonction de certaines dominantes idéologiques, tentations d'eupéanisation (Turquie) ou de modernisme, ou reviviscence d'un réformisme qui n'exclut pas la révolution. «A regarder l'ensemble des pays musulmans, nous nous trouvons, me semble-t-il, en face de deux réa-

lités: d'une part un commun dénominateur islamique [qui n'est pas que religieux], d'autre part le choix ou le refus d'une 'révolution socialiste' qui bousculerait les barrières du sous-développement» p. (346).

Dans ces conditions, il est fatal que la diversité des mentalités et du comportement des hommes de l'Islam se manifeste plus grande de nos jours qu'elle ne le fut jamais. La mutation des mentalités se présente souvent comme un conflit de générations. Un sens nouveau de la liberté se fait jour. Une évolution de la condition de la femme s'opère (p. 370 et suiv.). Bon gré, mal gré, tous les Etats musulmans contemporains sont confrontés au problème du socialisme.

De la réponse dialectique de l'auteur à son interrogation première: L'Islam «suscita-t-il ou contribua-t-il à former un type d'homme ou certains types d'hommes? Ou intervient-il comme un ferment spirituel qui laisse intactes les mentalités de base et les comportements quotidiens?» (p. 383), nous retiendrons cette citation qui est faite d'O. Lacombe, parlant de Dieu Un et Transcendant: «Peut-être notre Europe déchristianisée a-t-elle à méditer sur ce thème qui est au centre de la vie de l'Islam, et à réapprendre ainsi une vérité qu'elle n'aurait jamais dû méconnaître. L'Islam est en effet un écrin conçu spécialement pour accueillir et protéger ce joyau...» (p. 385).

L'ouvrage est complété par des bibliographies et des index. Ecrit dans le respect de l'autre et avec une capacité de sympathie sans laquelle il n'est pas de vraie justice intellectuelle, il apporte une contribution importante au dialogue Islam christianisme et une intelligence renouvelée des problèmes politiques actuels, communs aux pays plus ou moins riverains de la Méditerranée.

G. BRAZZOLA

Françoise DOLTO, *L'Evangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Ed. Jean-Pierre Delarge, 1977, 175 pages.

L'auteur, estimant que «rien du message du Christ n'était en contradiction avec les découvertes freudiennes» (p. 18) et que ce qu'elle lit dans l'Evangile en tant que psychanalyste est «la confirmation, l'illustration de cette dynamique vivante à l'œuvre dans le psychisme humain et sa force qui vient de l'inconscient, là d'où le désir prend source, d'où il part à la recherche de ce qui lui

manque» (p. 13), se donne pour objectif d'aborder la lecture des Évangiles avec ce nouvel outil qu'est la psychanalyse. Elle part du principe «que ces textes illustrent et éclairent les lois de l'inconscient découvertes au siècle dernier» (p. 15).

Devant un ouvrage de ce genre, deux attitudes sont possibles. Ou bien on «entre dans le jeu» du psychanalyste et toute critique ressemble à une querelle d'école et devient une discussion entre spécialistes, sur l'opportunité de telle interprétation plutôt que de telle autre. Il n'y aurait alors pas lieu de susciter ici le débat. Le profane pourrait toutefois se poser l'une ou l'autre question. Il sait, par exemple, qu'un psychanalyste sérieux se livre à de nombreuses et patientes écoutes et observations avant d'émettre avec prudence une quelconque interprétation du cas qu'il traite. Comment peut-on alors se permettre d'analyser les comportements des personnes dont parle l'Évangile, sur la base d'un récit de quelques lignes? On lui rétorquera peut-être que les exégètes et les mystiques ont écrit de grands livres sur ces mêmes textes. A quoi il objectera qu'un exégète digne de ce nom n'avance rien qu'il ne puisse étayer par de nombreux arguments scientifiques accumulés par de minutieuses recherches et que les mystiques ont des voies de connaissance qui leur sont propres, qu'ils s'insèrent constamment dans la vision profonde que l'Eglise a de ces choses et qu'ils se gardent bien d'appliquer aux objets de leur contemplation des modèles tout faits d'explication. C'est d'ailleurs un autre sujet d'étonnement du lecteur de constater, en passant, qu'un schéma psychanalytique identique et sommaire (la castration) sert à «interpréter» trois résurrections narrées dans l'Évangile (celles du fils de la veuve de Naïm, de la fille de Jaïre et de Lazare, p. 71 à 141), dont apparemment les circonstances sont bien différentes (voir p. 137).

Une autre attitude consiste à examiner tout d'abord la problématique de l'auteur et à se demander si sa méthode est légitime. En d'autres termes, la psychanalyse est-elle habilitée à se saisir de l'Évangile et surtout de la Personne du Christ pour les englober dans sa vision propre de l'être humain?

C'est, pensons-nous, à cette question essentielle qu'il importe de répondre en premier lieu, du moment que l'ouvrage de Françoise Dolto semble devoir acquérir une large audience par la résonance que lui donnent les «mass media». Je tenterai de le faire à travers

deux remarques principales.

Premièrement, on ne saurait nier l'existence d'une symbolique dans les Saintes Écritures. Ses nombreux commentateurs, en accord avec la Tradition de l'Eglise, en ont maintes fois discerné les significations profondes dans la perspective de la relation entre Dieu et l'homme, de l'histoire du salut ou tout simplement en rapport avec l'homme en tant qu'être humain. Pourquoi alors douter que la psychanalyse, dont c'est la raison d'être d'interpréter les symboles, puisse elle-même atteindre ces significations?

Celles-ci, à n'en pas douter, étant donné l'enjeu de la Révélation divine, ne peuvent s'adresser qu'à la partie supérieure de l'homme: à la pleine adhésion de son intelligence, à la pointe extrême de sa spiritualité. Certes Dieu a requis le concours d'hommes pour la transmission de son message et, de ce fait, il n'est pas exclu que, pour une part, une symbolique se soit élaborée inconsciemment. Cela ne peut toutefois se concevoir qu'au niveau de l'inconscient spirituel, ou préconscient de l'esprit, ou *supraconscient*, qui se situe au plus profond – ou, comme l'on voudra, au sommet – de la personnalité, et non dans l'inconscient automatique. Celui-ci, autrement appelé inconscient freudien ou *subconscient* forme précisément le terrain de la psychanalyse et se trouve au niveau de ce qu'il y a de moins spirituel et personnel en l'homme. Il est le lieu des affects incontrôlés, des pulsions les plus irresponsables, des discours les moins libres et les plus séparés de l'intelligence. C'est la part de l'homme encore enracinée dans l'animalité. Il n'est pas concevable d'y rechercher la lumière à laquelle s'éclairent les significations les plus hautes de la Parole de Dieu.

Deuxièmement, on admettra que les hommes et les femmes qui entouraient le Christ étaient des êtres humains comme nous (la Vierge Marie mise à part en tant qu'elle n'a pas été touchée par le péché), avec leur intelligence, leur volonté, leur liberté, leur affectivité et aussi leur subconscient qui vraisemblablement commandait parfois – mais pas toujours – certains de leurs actes. De ce fait, ils seraient susceptibles d'être sujets d'analyse; encore faut-il avoir les moyens de le faire, à 2000 ans de distance, et savoir si, en tant qu'acteurs dans le drame du salut, ce sont leurs comportements les plus obscurément déterminés et les moins volontaires qui nous concernent de façon primordiale.

Mais la Personne de Jésus, Personne divine du Verbe assumant une nature humaine surélevée par la plénitude de la grâce et donc préservée des blessures du péché originel, ne pouvait pas donner prise à des sentiments ou à des pulsions anarchiques et incontrôlées. En outre, en tant qu'Homme, le Fils de Dieu possédait la science infuse et la conscience humaine était en lui élevée à son plus haut degré de perfection. Si l'on devait parler d'inconscient au sujet du Christ en tant qu'il était homme comme nous, en l'état de voie (et non en tant qu'il jouissait de la vision béatifique par les régions supérieures de son âme), ce ne serait que dans la mesure où, parmi les connaissances humaines les plus hautes, certaines se situent au-delà du conscient: soit qu'elles constituent la vision intuitive encore informulée de vérités dont se saisira peu à peu, pour les développer, la raison discursive (intuition intellectuelle de l'être, connaissance par inclination des premiers principes de la vie morale), soit qu'elles demeurent informulables par les moyens habituels du langage conceptuel, comme c'est le cas pour la connaissance mystique et la connaissance poétique. Il appartient en propre et non par défaut à ce mode de connaissance humaine de se produire dans la sphère du supraconscient. Vrai Homme, le Christ n'en aurait pas été dépourvu et l'on pourrait ainsi parler à son sujet non d'«inconscient», à cause du caractère privatif de ce mot, mais de *supraconscient*, en remarquant que c'est dans le Christ que ce terme atteint sa complète signification. Il n'est en tout cas pas question de songer que la nature humaine de Jésus ait été pourvue d'un inconscient automatique, d'un *subconscient*, moteur de ses désirs et générateur d'angoisse, au sens pathologique du terme (l'angoisse de Jésus à Gethsémani n'était-elle pas l'effet d'une suprême lucidité?).

Le psychanalyste n'est donc pas autorisé à penser qu'«à l'élaboration des évangiles président, entre autres, les lois de l'inconscient de Jésus» (p. 15). Bien plus, la psychanalyse, dans le sens où je l'ai située plus haut, ne peut en rien s'intéresser à la personne du Christ qui échappe, par la pureté de sa nature humaine, à toutes les contraintes insaisissables et à tous les déterminismes psychiques qui conditionnent partiellement la vie de tous les autres humains. La vie intérieure de Jésus n'est pas accessible par les moyens et méthodes forgés par Freud et ses disciples.

Si le Christ n'est pas saisissable par la psychanalyse, l'Evangile ne peut être lu à la lumière de cette science, sous peine d'être dépouillé de sa transcendance et d'être rabbaissé non seulement au niveau de l'humain exclusivement, mais au niveau de ce qu'il y a de plus animal en l'homme.

Ne jetons pas la pierre à Françoise Dolto. Ayant, quant à elle, répondu affirmativement à la question de la compétence de la psychanalyse à traiter ce sujet, elle est allée de l'avant avec les instruments qu'elle a estimé légitime d'employer. Regrettons toutefois qu'à la lumière de la psychanalyse, tant de choses, dans l'Evangile, se trouvent avilies, voire rendues stupides. Ainsi la tristesse de la veuve de Naïm qui perd son enfant n'est que le résultat d'un «amour dévoyé, parasitaire» (p. 95); Jaïre n'était qu'un père «fixé inconsciemment et incestueusement à sa fille» (p. 109); Lazare, affligé «d'une amitié passionnelle, narcissique, désespéré d'être séparé de Jésus comme un bébé du sein de sa mère se laisse mourir» (p. 132); il meurt «d'une dépression aiguë... d'une frustration du désir qu'il avait pour Jésus, d'un manque de nourriture psychologique et spirituelle» (p. 134); et que dire de la parabole du Bon Samaritain comprise à rebours du bon sens mais surtout en totale contradiction avec l'admirable vision que la foi chrétienne nous donne de l'amour fraternel? Bien plus affligeantes encore sont les réflexions qui touchent à la Sainte Famille et à la Vierge; je m'en voudrais de leur donner ici quelque publicité.

Si, dans ce livre, quelques affirmations paraissent positives, le simple bon sens eût suffi à les formuler, sans qu'il eût été nécessaire de débiller l'arsenal de la psychanalyse. Tout le reste heurte profondément ce même bon sens, de même que le sens de la foi, et c'est probablement le principal reproche qu'il faut adresser à un ouvrage dont on souhaite qu'il n'ait pas de suite. Il est un exemple de plus de l'arrogance dont fait preuve la psychanalyse à vouloir tout expliquer d'après ses propres schémas: elle tient peu à peu, dans notre société, le rôle de philosophie, de morale, de religion, alors qu'en réalité, sortie de son domaine spécifique, elle est bien incapable d'atteindre en quoi que ce soit ces réalités humaines essentielles que sont l'esprit, l'amour vrai, la liberté et, dans la sphère supérieure de notre existence, la foi, l'espérance et la charité.

Guy BOISSARD

Communications

ASSOCIATION DES AMIS DE JACQUES MARITAIN

L'Association française des Amis de Jacques Maritain a été fondée à Paris en avril 1977.

Elle se propose de mieux faire connaître la personnalité et la pensée d'un philosophe dont l'actualité est souvent méconnue, en France tout au moins.

Elle a l'intention d'organiser chaque année une journée d'étude consacrée à l'un des aspects majeurs de l'œuvre de Maritain. Elle encouragera par ailleurs toutes études et recherches concernant cette œuvre et ses prolongements possibles. Un bulletin de liaison tiendra les membres de l'Association au courant de ses activités et les informera des principales manifestations, ainsi que des publications récentes, consacrées à Maritain ou inspirées par lui.

Toute personne désirant faire partie de l'Association des Amis de Jacques Maritain pourra s'adresser à Mme Elisabeth FOUREST, secrétaire de l'Association, 48, quai Alphonse-Le-Gallo, 92100 BOULOGNE.

*

LETTRES DE JACQUES ET RAISSA MARITAIN

Le *Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain* (Kolbsheim, 67120 Molbsheim, France) et l'*Institut International Jacques Maritain* (Centre de documentation, Colle Ameno, 60020 Torrette di Ancona, Italie) sont reconnaissants à toute personne qui possède des lettres de Jacques et Raïssa Maritain, de leur envoyer l'original ou, à défaut, une photocopie (les frais seront remboursés).

Selon la volonté testamentaire de Jacques Maritain ces lettres seront déposées au *Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain* à Kolbsheim. Selon cette même volonté aucune communication ou publication ne peuvent en être faites sans l'autorisation de ceux à qui est dévolu le droit moral sur le patrimoine littéraire de Jacques et Raïssa Maritain. Les lettres seront classées, et les correspondances dont le testament permet la publication seront l'objet ultérieurement d'éditions critiques avec l'autorisation des détenteurs du droit moral et de la légataire universelle.

NOVA ET VETERA

Fondateur: **Charles, Cardinal Journet (†)**

Direction et Rédaction: Georges Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul,
1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Editions universitaires
Pérolles 36
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974
(Revue *Nova et Vetera*)

Compte bancaire: N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat, Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement pour 1978

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

Suisse: Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 30.—
Abonnement de soutien	Fr. 38.—
Prix du numéro à part	Fr. 9.—

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses	35.—
Le numéro	Fr. suisses	9.—

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, **sur notre CCP: 17-974, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.**

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg