NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

VERS UN NOUVEL HUMANISME :
Idéal historique concret et pauvreté évangélique

HEINZ R. SCHMITZ – *De l'ordre et de l'invention de l'ordre* ..... p. 81

GEORGES COTTIER, O.P. – *Le concept d'idéal historique concret chez Jacques Maritain* ..... p. 96

JEAN LALOY – *La notion de « nouvelle chrétienté » chez Jacques Maritain* p. 121

MAURICE HANY – *La crise de l'imagination dans le domaine social* .. p. 133

MARC DONZE – *La pauvreté évangélique – une provocation?* ..... p. 149

LVI^e ANNÉE – N° 2 – AVRIL–JUIN 1981

De l'ordre et de l'invention de l'ordre

1. La notion d'ordre n'est ni le premier ni le plus fondamental des concepts de philosophie politique. Par ailleurs elle déborde largement le domaine du politique. Il reste cependant que l'on ne peut aborder celui-ci sans rencontrer l'idée d'ordre comme celle de désordre.

Les remarques que je voudrais proposer se divisent en deux parties. La première traite *de la notion d'ordre,* la seconde *de l'invention de l'ordre.* Chacune s'ouvre par un texte de Jacques Maritain. Ma contribution se borne à commenter ces textes, ou plutôt, à présenter un certain nombre de réflexions sur les implications métaphysiques de quelques-unes des positions qui y sont exposées.

DE LA NOTION D'ORDRE

1. Analogicité de la notion d'ordre

2. Prendre conscience de l'analogicité du concept d'ordre, c'est se prémunir contre toute manière simpliste de traiter les problèmes où il intervient. Cette diversité analogique de la notion d'ordre a été présentée par Jacques Maritain d'une manière singulièrement forte et suggestive:

«La notion d'ordre touche à celle d'unité, c'est dire qu'elle appartient au domaine transcendantal et admet toutes sortes de plans et de degrés de réalisation. Ce serait un premier désordre que de ne pas respecter la hiérarchie des divers ordres, et de se faire de l'ordre une idée diminuée, en ne considérant de lui que ses analogués inférieurs.

L'ordre est en lui-même, comme l'être, un bien. Mais il n'est pas le bien absolu. Il y a un ordre en enfer. L'ordre extérieur et visible est ordonné à l'ordre intérieur invisible; l'ordre des corps est pour celui des esprits et celui-ci est pour l'ordre de la charité. Mais ces ordres ne se correspondent pas nécessairement; ce qui est à un degré plus élevé dans la hiérarchie ecclésiastique n'est pas nécessairement à un degré plus élevé dans la hiérarchie de la sainteté.

L'ordre d'une bonne police morale et civile veut que les publicains et les prostituées passent après les personnes de vie honorable. L'ordre du royaume des cieux admet que des publicains et des prostituées passent, dans les jugements secrets de Dieu, avant des personnes de vie honorable.

Ne parlons pas des ordres faux ou de pure apparence: ordre tyrannique *(ubi solitudinem faciunt...)*, caricature de l'ordre civil; lois de l'académisme, contre-façon des lois de poésie. Il y a un ordre mécanique ou de contrainte et un ordre naturel ou spontané, et encore un ordre organique ou vital; il y a un ordre du déterminisme et un ordre de la liberté. Il y a un ordre de la nature et il y a un ordre de la grâce; il y a un ordre de la raison et il y a un ordre de la charité. (...)

«L''ordre objectif qui s'impose aux hommes' est d'une façon générale celui des natures des choses avec leurs lois, – et avant tout de la nature humaine, – et celui de la vérité et de la vie surnaturelles, il descend de la Loi éternelle qui est la pensée même de l'auteur des êtres. Et s'il s'impose à l'homme c'est en s'exprimant dans sa raison et dans sa conscience, en passant vitalement et en s'intériorisant d'abord dans l'activité immanente du connaître et du vouloir. C'est un acte vital que d'adhérer à ce qui est, et de reconnaître par l'intelligence et par l'amour un ordre que nous n'avons pas créé [1].»

Pour souligner davantage encore, si possible, l'ampleur analogique du concept d'ordre, on peut ajouter à cette évocation des diverses réalisations auxquelles s'étend ce concept, le fait qu'il y a en Dieu même un ordre. Saint Thomas en traite lorsqu'il se demande s'il y a entre les divines personnes un ordre de nature. La question n'est pas de pure forme, car mieux qu'un autre, Thomas d'Aquin sait que partout où il y a pluralité sans ordre, il y a confusion. Mais pourrait-il y avoir confusion en Dieu [2]!

2. *Ordre et désordre*

3. La question que je voudrais poser en premier – parce qu'elle nous introduit sans détour au centre du débat sur la notion d'ordre – est celle-ci: l'ordre est-il un bien, la confusion, le chaotique, le désordre sont-ils un mal?

Il est aisé de constater que les philosophes ne s'accordent guère quant à la réponse à donner à cette double interrogation. Rappelons-nous les positions que Berdiaeff a prises sur ce point à la suite de Jacob Boehme. Et que dire de la critique bergsonienne de l'idée de désordre? Alors que l'un voit dans la confusion du chaotique, dans le tumultueux du déchirement antagoniste, une perfection qui trouve sa réalisation éminente en Dieu, Bergson rejette l'idée de désordre comme une pseudo-idée, comme un mirage qu'il tient pour aussi illusoire qu'est pour lui l'idée de néant. Dans le premier cas on aboutit à la divinisation du désordre, dans l'autre on attribue à l'ordre et au désordre la même réalité ou, si l'on veut, la même positivité. «On ne peut, écrit Bergson, supprimer un arrangement sans qu'un autre arrangement s'y substitue, enlever de la matière sans qu'une autre matière la remplace. 'Désordre' et 'néant' désignent donc réellement une présence – la présence d'une chose ou

[1] JACQUES MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, Desclée De Brouwer, ²1937, p. 91–93.

[2] Cf. *Sum. theol.*, I, 42, 3 où saint Thomas montre qu'il y a entre les personnes divines un ordre de nature excluant toute idée de priorité de l'une par rapport à l'autre et signifiant que l'une procède de l'autre, – *alter est ex altero*.

d'un ordre qui ne nous intéresse pas, qui désappointe notre effort ou notre attention; c'est notre déception qui s'exprime quand nous appelons absence cette présence [1].»

Or définir le désordre comme la présence d'un ordre qui ne nous intéresse pas (du fait par exemple qu'il ne répond pas à telle ou telle idéologie), n'est-ce pas justifier d'avance ces sanglants simplismes manichéens qui ne peuvent servir qu'à dresser l'homme contre l'homme?

Pour Bergson il n'y a pas de désordre, parce qu'il ne saurait y avoir une «absence d'ordre» à laquelle un ordre viendrait se surajouter. Aussi est-ce une illusion à ses yeux de croire «qu'il y a *moins* dans l'idée du vide que dans celle du plein, *moins* dans le concept de désordre que dans celui d'ordre. En réalité, il y a plus de contenu intellectuel dans les idées de désordre et de néant, quand elles représentent quelque chose, que dans celles d'ordre et d'existence, parce qu'elles impliquent plusieurs ordres, plusieurs existences et, en outre, un jeu de l'esprit qui jongle inconsciemment avec eux [2].»

4. La question ne peut être éludée: l'ordre est-il distinct du désordre et si oui, en quoi diffèrent-ils l'un de l'autre? S'ils se confondent, il serait absurde de soutenir que l'un est un bien et que l'autre est un mal.

Remarquons d'abord que désordre n'est pas *pure absence d'ordre*. Parce que Bergson n'a pas vu cela, il finit par considérer l'idée de hasard et l'idée de désordre comme de proches parentes [3]. Mais le hasard n'est pas désordre. Ce que nous appelons hasard est le résultat de deux ou plusieurs lignes causales dont la rencontre, à un moment donné, produit un effet qui n'est inscrit dans la finalité propre d'aucune d'elles. Lorsque nous observons les gouttes de pluie que le vent jette contre notre fenêtre, dirions-nous que la pluie coule en désordre sur la vitre? Et, en nous promenant dans un bois de hêtres, dirions-nous que les feuilles mortes que nous foulons sont dispersées en désordre aux pieds des arbres? Allons donc, que les gouttes frappent tantôt tel endroit tantôt tel autre de la vitre, que les feuilles s'entassent ici plus nombreuses que là, il n'y a en cela nul désordre.

L'idée de désordre exprime bien davantage qu'une simple absence d'ordre; elle signifie la négation d'un ordre requis par ce que les choses sont, ou plus exactement, elle désigne la privation d'un bien qui leur est dû et qui n'est autre que l'ordre lui-même. Le désordre est le fait de cette privation.

3. Définition de la notion d'ordre

5. Lorsque l'on cherche à analyser la notion d'ordre, on constate qu'elle inclut au titre de son intelligibilité propre trois éléments que l'on peut ainsi résumer: l'ordre dit rapport du divers à quelque principe.

[1] HENRI BERGSON, *La Pensée et le mouvant* (*Oeuvres*, Paris, 1970, Edition du centenaire, p. 1305). Voir aussi *L'Evolution créatrice* (*ibid.* p. 683, 694 et 727).

[2] H. BERGSON, *La Pensée et le mouvant* (*ibid.* p. 1339).

[3] Cf. H. BERGSON, *L'Evolution créatrice* (*ibid.* p. 693–694).

L'idée d'ordre implique nécessairement et l'idée de diversité et celle d'unité. Il ne peut y avoir d'ordre là où il n'y a pas quelque pluralité, là où il n'y a aucune distinction entre ce qui est dit «être ordonné». Mais le divers ou la multiplicité ne se trouvent ordonnés que s'ils sont amenés, d'une façon ou d'une autre, à l'unité. L'unité est ici tout à fait déterminante et c'est la raison pour laquelle il faut dire que la notion d'ordre appartient au domaine transcendantal. C'est l'unité qui fait du divers en tant que tel un tout: elle le constitue en un *tout d'ordre.*

Notons par manière de parenthèse qu'avec la notion d'une multitude ordonnée, constituée en un tout d'ordre, apparaît corrélativement la notion d'un bien propre à ce tout: c'est la notion de *bien commun.* Sans vouloir insister sur ce point on peut faire remarquer que ce bien est plus élevé que l'ensemble des biens particuliers de chacune des parties qui forment ce tout. Chaque fois qu'il y a bien commun, il est le bien du tout en tant même que tout ainsi que de toutes les parties en tant même que parties du tout. C'est dire que l'idée de bien commun inclut l'ordre même en raison duquel la multiplicité se trouve unifiée. Et cet ordre n'est pas extrinsèque aux choses, il s'inscrit en elles. Quand Thomas d'Aquin étudie l'ordre de l'univers il souligne d'abord que chaque chose est bonne en sa nature; mais il ajoute aussitôt que les choses, en tant qu'elles forment un tout, sont meilleures encore; et cela à cause de l'ordre de l'univers qui est l'ultime et la plus noble perfection dans les choses – *propter ordinem universi, quae est ultima et nobilissima perfectio in rebus* [1].

Demandons-nous maintenant ce qui donne à la diversité son unité, ce qui lui donne d'être un tout d'ordre. C'est son rapport à un principe. La notion d'ordre implique toujours rapport ou relation (*comparatio* dit parfois saint Thomas) à quelque principe.

Aussi bien l'intelligence de la notion d'ordre dépend-elle ici entièrement de notre compréhension de l'idée de principe. C'est d'une insuffisante compréhension de cette idée que naissent les difficultés soulevées autour de la notion d'ordre. Il n'est pas exagéré de dire que tant que l'idée de principe n'aura pas été clarifiée dans notre esprit, nous n'éviterons pas la confusion en ce qui concerne les notions d'ordre et de désordre, parce que nous ignorons alors le formel de l'une et de l'autre.

6. Comment définir la notion de principe? Est principe, enseigne Aristote, ce à partir de quoi quelque chose est ou devient ou est connu. Principe désigne ce qui, à un titre ou à un autre est primordial dans l'ordre de l'être ou dans celui du connaître. La notion de principe implique donc l'idée de source ou d'*origine,* l'idée de ce qui est premier au sens d'*originaire.* D'où la définition telle qu'elle est proposée par Thomas d'Aquin: est principe ce dont quelque chose procède de quelque manière que ce soit [2]. Une telle définition

[1] *C. Gent.* II, c. 45.

[2] *Sum. theol.,* I, 33, 1: «*Hoc nomen* principium *nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit: omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et e converso.*»

fait droit à l'analogicité de la notion de principe, car elle convient à toutes les réalités principielles quelque diverses que puissent être leurs natures. Autant il y aura de manières typiquement différentes dont une chose peut procéder d'une autre, autant il y aura de principes différents. L'analogicité de la notion d'ordre, – c'est là un point d'importance, – n'aura donc d'autre fondement que l'analogicité elle-même de la notion de principe, puisque l'ordre ne se détermine que par la relation à un principe [1]. Il y aura donc autant d'ordres qu'il y a de principes. Et s'il y a une hiérarchie parmi les principes, il y a nécessairement une hiérarchie parmi les différents ordres.

Il suit des remarques qui précèdent que la notion de principe est plus vaste ou plus commune que celle de cause: toutes les causes sont des principes – sont un certain type de principe – mais tout principe n'est pas cause. Le point peut être dit principe, mais non pas cause, de la ligne. La notion de cause ajoute à celle de principe l'idée d'influx ou de communication d'être. Certes, principe et cause peuvent être identiques dans la réalité et quant au sujet, mais cela n'empêche qu'ils demeurent différents quant à la *ratio* ou quant à la formalité intelligible que chacune des notions présente à l'esprit: alors que le nom de principe exprime un certain ordre (ordre d'origine), le nom de cause exprime un certain influx d'être, de telle sorte que ce qui procède de la cause en *dépend* au titre même d'*effet* [2]. De soi la notion de principe ne signifie pas *priorité,* mais ordre d'*origine* (si bien que dans le mystère de la Déité le Père peut être dit en toute vérité le principe du Fils, sans qu'il y ait pour autant un ordre de priorité entre les Personnes divines). Il n'en est pas de même quand nous avons affaire à un principe causal. C'est que la cause en tant que telle *précède* nécessairement l'effet, sinon dans le temps, du moins d'une antériorité de nature. Pour autant qu'une chose procède réellement d'une autre comme de sa cause, il y a entre le principe (causal) et ce dont il est le principe un ordre réel selon *un avant* et *un après*.

Or, quand il s'agit d'un *ensemble* ordonné, nous n'avons pas seulement à considérer la relation de chaque partie au principe du tout, mais aussi la relation des parties entre elles. A regarder le rapport des divers effets à leur commune cause, on s'aperçoit que la relation de chaque effet à cette cause fonde à son tour une relation d'ordre entre les divers effets eux-mêmes, selon que ceux-ci participent plus ou moins à la perfection de cette cause. Les effets se trouvent ainsi ordonnés entre eux selon un avant et un après, déterminés en raison de leur proximité à la cause et de leur ressemblance avec elle. On le voit, la notion d'ordre implique ici celles d'antériorité et de postériorité.

7. Il nous reste à souligner un aspect bien plus fondamental et qui concerne d'une façon générale la relation entre le principe par rapport auquel s'établit l'ordre et la multiplicité qui se trouve ordonnée en raison de lui. En effet, on ne peut définir la notion de principe comme ce dont, d'une

[1] Cf. *ibid.*, I, 42, 3.
[2] Cf. Thomas D'AQUIN, *in Metaph.*, lib. V, lect. 1, éd. Cathala, nº 751.

façon ou d'une autre, quelque chose procède, sans affirmer du même coup qu'il y a entre le principe et cela même qui procède de lui, quelque affinité ou proportion intrinsèque. Dans le cas des relations entre cause et effets cette proportion est immédiatement évidente. *Omne agens agit sibi simile,* tout agent agit conformément à ce qu'il est. Or cette nécessaire proportion entre le principe d'ordre et le multiple ordonné, se retrouve en réalité partout où il y a ordre véritable. Par conséquent, vouloir organiser une multitude en fonction de quelque réalité parfaitement étrangère à la nature des choses à ordonner, ce n'est pas créer de l'ordre mais du désordre. L'univers de la poésie ne s'ordonne pas suivant la loi des astres et pas davantage suivant les normes décrétées par quelque parti ou quelque surhomme. C'est désordre que de chercher à organiser un groupe humain selon la loi du papillon ou selon celle du requin.

Il importe de bien voir la nécessité de cette affinité ou proportion intrinsèque entre une certaine multitude ordonnée, ou à ordonner, et la réalité principielle fondatrice de l'ordre. A défaut de cette proportion, l'idée même de principe s'évanouit. La notion d'ordre et celle de principe sont corrélatives. Il n'y a pas d'ordre qui ne se définisse par rapport à quelque principe. Et inversement, partout où il y a quelque principe, il est nécessaire qu'il y ait de l'ordre.

Faut-il insister davantage? L'ordre ne pourra-t-il pas être un certain *arrangement* en fonction d'une réalité plus ou moins arbitrairement choisie pour jouer le rôle de principe? Cela est impossible, car l'idée d'un ordre arbitraire est une contradiction dans les termes. L'énergie électrique n'obéit pas aux principes qui président à l'art de la modiste! Tout ordre est nécessairement œuvre de raison, ou plutôt de sagesse: *sapientis est ordinare.*

4. De diverses formes de désordre

8. L'ordre, pour reprendre les termes mêmes de saint Thomas, se dit toujours par comparaison à quelque principe [1]. Dès que l'on a saisi ce qui est impliqué dans la notion de principe, on voit qu'il peut y avoir doublement désordre.

Si l'on prend pour principe d'ordre ce qui n'est pas vraiment premier, on aboutit à un désordre qui est renversement pur et simple de l'ordre: c'est l'ordre perverti. Car ce qui est premier se trouve alors soumis à ce qui lui est en réalité subordonné: Dieu soumis à la créature, l'âme au corps, l'intelligence au sens .... Mais il y a également désordre quand on cherche à organiser une multitude donnée en fonction d'une réalité (qu'elle soit ou non principielle dans quelque domaine) parfaitement étrangère à la multitude en question, et qui n'est à aucun titre principe pour elle.

Enfin, il y a une troisième forme de désordre qu'il nous faut reconnaître et sur laquelle je tiens à insister ici. C'est un désordre non moins ruineux

[1] *Sum. theol.,* I, 42, 3: *«ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium.»*

que les désordres précédents. Mais il n'est pas aussi immédiatement évident, parce qu'il ne tient pas au simple fait qu'une multitude donnée se trouve organisée selon des principes erronés. Ici le principe d'ordre est vrai en lui-même, mais c'est l'intégrité qu'il requiert de soi qui lui fait défaut. Pour illustrer ce que j'entends par défaut d'intégrité dans le cas présent, qu'il suffise de rappeler qu'une déficience ou un manque dans un principe générateur peut conduire à un désordre grave dans le fruit qu'il engendre. Certes il ne saurait y avoir de défaut là où le principe lui-même est parfaitement simple. Cependant, c'est à quelque chose de complexe que nous avons affaire quand il s'agit du bien commun immanent d'un tout d'ordre créé. Or ce bien commun, en tant même que fin intrinsèque et raison d'être du tout, est véritablement principe. C'est par rapport à lui que la multitude est constituée en un ensemble ordonné. Du moment que l'on exclut de ce bien commun un élément essentiel à sa nature, il n'est plus principe d'ordre mais de désordre.

Ces vues s'appliquent sans difficulté et très légitimement, me semble-t-il, au bien commun de la société politique.

Le bien commun de cette société est le bien vivre humain. Voilà un principe parfaitement vrai en lui-même. Si nous pensons que ce bien inclut à titre d'élément intégrant que les rapports entre les hommes soient fondés sur la justice, il faut alors dire qu'une société qui croit atteindre le bien vivre humain en dehors des voies de la justice, ou qui tient celle-ci pour un facteur non-essentiel à sa vie propre, est une société anarchique: elle n'est pas ordre mais désordre.

5. Ordre et stabilité, désordre et ordre imparfait

9. Une analyse métaphysique conduite plus loin nous amènerait à approfondir davantage les rapports qui existent entre l'ordre et le bien. Ce n'est pas par là cependant que je voudrais conclure cette première partie de mon exposé, mais plutôt par deux remarques qui se rattachent de façon plus ou moins étroite à ce qui précède.

Ma première remarque concerne l'ordre et la stabilité. L'ordre ne se confond pas avec la stabilité d'une situation donnée. La stabilité peut être un fruit de l'ordre, elle n'*est* pas l'ordre et elle ne fait pas l'ordre. La simple perdurance d'un règlement consacrant et confirmant un état de fait n'est pas synonyme d'ordre. Celui-ci exige que le règlement en question soit conforme à ce qui, pour une multitude donnée, est véritablement principe. Il y a des ordres stables et il y a des ordres instables, comme il y a des désordres durablement établis et des désordres passagers. L'ordre des natures comme celui de la justice divine sont immuables, voilà pourquoi il y a un ordre en enfer. Il y règne aussi le désordre: un désordre établi, fermement et perdurablement établi de par la libre décision des créatures qui ont voulu être à l'égal de Dieu et n'avoir d'autre principe qu'elles-mêmes.

10. J'en viens à ma seconde remarque. Elle porte sur la distinction très nette qu'il convient de faire entre l'idée de désordre et celle d'ordre imparfait.

Dans son étude sur la «Dynamique de la paix», Jean Laloy invite «à déceler ce qu'il y a de désordre dans l'ordre, ce qu'il y a d'ordre dans le désordre. Non pas 'le désordre établi', selon une expression célèbre (qui est plutôt un jeu de mots), mais *l'ordre du désordre* et *le désordre de l'ordre* [1].» Si la pensée de l'auteur est sans nulle équivoque, les expressions employées sont des plus paradoxales. A proprement parler en effet il n'y a pas un ordre du désordre, ni un désordre de l'ordre. Il peut y avoir et il y a effectivement – en particulier dans les domaines où l'ordre dépend de la raison humaine – certains désordres à l'intérieur même d'un ensemble droitement ordonné. Il est également vrai que des éléments d'ordre se trouvent, ou peuvent se trouver, au sein même d'un vaste désordre. Que conclure de là? Qu'il n'y a pas de distinction à faire entre ordre et désordre? Ce serait renoncer purement et simplement à vivre en homme. Le discernement demandé ici n'est pas nécessairement facile. Mais il s'impose d'autant plus à nous que nous avons à reconnaître et à aimer l'ordre (comme nous avons à reconnaître et à aimer l'être et le bien) partout où il se trouve et à nous opposer, dans cette même mesure, au désordre.

Il faut être conscient par ailleurs qu'une situation générale de désordre n'est pas sans constituer une menace pour les ordres particuliers qui peuvent subsister en son sein pendant un temps plus ou moins long. L'ordre de la famille par exemple risque de se corrompre peu à peu soit sous la pression de régimes totalitaires, soit sous la pression de désordres économiques, que ces derniers engendrent la misère ou l'idolâtrie à l'égard du bien-être matériel. Rien de plus absurde donc que de vouloir pactiser avec les forces de désordre pour sauver et maintenir certains ordres fondés sur d'authentiques valeurs et qui peuvent subsister au milieu d'une société elle-même désordonnée. En effet, non seulement cela signifie la corruption de l'humain, mais c'est aussi une entreprise parfaitement illusoire: on ne sauve pas l'ordre en prenant parti pour le désordre mais en s'opposant à lui. Encore faut-il qu'on le fasse de telle sorte qu'il n'en résulte pas un désordre plus grand que celui que l'on entend éliminer.

11. En observant tout à l'heure qu'il est nécessaire de distinguer entre l'idée de désordre et celle d'ordre imparfait, il s'agissait de poser un problème qui est à vrai dire d'une toute autre nature que les questions soulevées à l'instant. Poser ce problème est à mes yeux d'une importance majeure, car de la solution que nous lui donnerons dépendra dans beaucoup de cas la rectitude de notre jugement. La question à laquelle il nous faut répondre est en effet celle-ci: quand devons-nous parler d'ordre imparfait et quand de désordre? L'interrogation ne saurait se ramener à une simple querelle de mots (savoir par exemple si un verre est à moitié vide ou s'il est à moitié plein). Les mots importent peu ici. Ce sont les réalités que la notion d'ordre imparfait ou la notion de désordre désignent, qui seules nous intéressent. Et dans la réalité des choses il n'y a pas de faux compromis: l'ordre imparfait est

[1] Dans *Nova et Vetera*, 1969, nº 4, p. 276–277.

de *l'ordre* – et à ce titre il est un bien, ne fût-ce qu'un bien amoindri ou qui ne possède pas encore sa pleine perfection – tandis que le désordre est un mal.

Pour donner d'emblée les éléments de solution tels que je les entrevois, je dirais: il y a désordre là où il y a défaut du côté du principe d'ordre (le principe lui-même est soit erroné soit privé de son intégrité essentielle); et il y a ordre imparfait lorsque le principe est vrai et complet en lui-même, tandis que sa vertu ordinatrice ne s'étend pas de façon intégrale à l'ensemble de la multitude.

Ces vues demanderaient de longs développements, si l'on cherchait a en faire l'application à la société politique. Cette dernière restera d'ailleurs toujours imparfaite (et cela pour le moins à un double titre). C'est dire qu'il lui est demandé de progresser sans cesse. Or la société politique ne progresse pas seulement du fait que ses membres s'accordent de plus en plus à l'ordre requis par le bien commun. Du fait que la société elle-même est œuvre de raison – et que celle-ci est par nature progressive – la société aura constamment à s'ajuster aux exigences nouvelles qui apparaissent peu à peu à la conscience humaine comme découlant de la nature même du bien commun de la cité terrestre.

L'homme doit donc, à chaque moment de son histoire, inventer l'ordre. C'est cette invention qu'il nous faut considérer maintenant.

DE L'INVENTION DE L'ORDRE

12. La page de Jacques Maritain qui ouvre la seconde partie de notre exposé fait directement suite au texte cité tout à l'heure, où il a été question de l'ordre qui s'impose à l'homme et auquel il lui importe d'adhérer de façon vitale.

«...la raison n'a pas seulement à reconnaître l'ordre issu de la pensée créatrice; il y a un ordre qu'elle-même est chargée de faire, – en tant que raison pratique: c'est celui précisément des choses humaines et des actes humains, qui définit d'après saint Thomas le domaine de l'éthique. Continuatrice et collaboratrice de l'œuvre divine, elle doit à chaque instant inventer conformément à l'ordre éternel l'ordre contingent et constamment renouvelé des œuvres du temps: *facere veritatem,* comme dit l'Évangile.

C'est ainsi qu'à la loi naturelle elle ajoute les déterminations de la loi positive; c'est ainsi qu'elle fonde les organes de la vie civile, qui tout en étant exigée par la nature et en présupposant nécessairement des lois de nature, est œuvre de raison et de vertu, et a dans la justice le 'fondement mystique de son autorité.' En sorte que le mot que tant d'hommes d'ordre redisent après Goethe: 'J'aime mieux une injustice qu'un désordre', est à vrai dire une pure devise de désordre et d'anarchie.

L'ordre humain n'est pas tout fait dans les choses et dans la nature, c'est un ordre de liberté, il n'est pas seulement à constater et à recevoir, il est aussi à faire.

C'est ici que la considération du devenir et de l'histoire prend toute son importance. L'histoire n'est certes pas l'Évangile éternel, elle n'est pas l'absolu; le devenir n'est pas la Loi éternelle, pas plus que le temps n'est Dieu. Mais c'est dans le devenir et dans ses conditions sans cesse changeantes que *l'invention de l'ordre* est requise de nous. Et notre condition tragique (non pas vraiment tragique, car elle a une issue divine) est de devoir travailler à cette œuvre à tâtons, dominés par tout l'obscur de notre histoire, humiliés par elle dans cette intelligence elle-même qui pour une part la fait cependant, et qui ne prévoit guère que ce qui vient de passer.

C'est un désordre qui coûte cher de mépriser l'ordre éternel pour attendre un ordre nouveau du seul jaillissement du devenir et du seul mouvement de l'histoire, accompli et précipité par les confidents de cette même histoire, les lévites de son processus révolutionnaire, les élus du dieu de l'immanence, en qui le *Weltgeist* a pris conscience de soi; mais c'est un désordre également grave d'oublier que l'ordre humain se fait avec l'histoire, et, pour être ce qu'il doit, exige d'être continûment créé par un effort de raison et de volonté, d'imagination et de vertu, arrachant à la malice du temps et forgeant avec les ressources du temps ce qui convient au bien temporel et au bien éternel de l'être humain. A ce point de vue certains phénomènes de désordre visible, de bouleversement et de destruction peuvent représenter l'élimination historique de désordres plus profonds et plus cachés, – et la rançon des négligences et des omissions de ceux qui oublient que la justice est, selon le mot de sainte Catherine de Sienne, la force de conservation des cités.

Enfin, s'il est vrai que c'est au-dedans de nous qu'il faut d'abord essayer d'établir l'ordre, car c'est par l'intérieur que tout commence, la première condition pour travailler à l'instauration d'un ordre vrai sera la subordination entière de l'âme à la vérité. (...)

Des principes vrais, une générosité ardente risquent d'être stérilisés si l'âme n'est pas délivrée dans la vérité entière. Si elle est rivée sur un seul point à des jugements faux ou étroits, sa vision du détail des faits et des événements en sera déformée, son vœu de l'ordre vrai ne passera pas dans la réalité, car l'ordre dit intégrité [1].»

Parmi les divers problèmes évoqués ici, tels que l'invention de l'ordre et l'histoire, ordre et justice, j'examinerai très brièvement celui-ci: pourquoi l'ordre humain est-il à inventer?

1. Il y a différents domaines où l'homme est chargé de faire l'ordre

13. En vertu de la rationalité qui définit son être, l'homme est capable de *connaître* l'ordre. C'est là un premier point à noter. Une telle connaissance échappe en effet aux puissances purement sensitives; seule l'intelligence ou la raison est en mesure de saisir l'ordination d'une chose à une autre. Cette aptitude à reconnaître l'ordre – et du même coup à le faire – suffit-elle pour nous imposer l'ordre à faire comme un devoir? Non certes. Et la question

[1] J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté, op. cit.*, p. 94–97.

demeure: pourquoi y a-t-il pour nous un ordre ou plutôt des ordres à inventer? L'invention de l'ordre est-elle nécessairement liée à la condamnation de ce qui précède la mise en place de ce qui serait un ordre nouveau? Dans l'affirmative, l'ordre à inventer serait quelque chose de facultatif pour l'homme, ou du moins quelque chose de conditionnel qui se trouverait subordonné à tel projet de réforme par exemple ou à telle option révolutionnaire. A dire vrai, l'invention de l'ordre est une exigence bien plus radicale et plus immédiate aussi. Elle tient à la nature de l'ordre humain en tant même qu'humain. On doit dire qu'il est dans l'ordre des choses que l'ordre humain n'est jamais tout fait, qu'il demande à être inventé sans cesse.

Thomas d'Aquin rappelle au début de son commentaire sur l'Éthique à Nicomaque qu'il convient de distinguer quatre sortes d'ordres dont chacun se rapporte à la raison humaine d'une manière essentiellement différente [1].

Il y a d'abord un ordre que la raison ne fait pas, mais reconnaît ou reçoit seulement, qu'elle accueille pour scruter ou pour contempler. Tel l'ordre des *res naturalia,* l'univers des êtres qui se tiennent dans l'existence et qui agissent selon des lois qu'ils n'ont pas reçues de l'homme mais de l'auteur de toutes choses. D'autres ordres dépendent de la raison; c'est elle qui les fait ou doit les faire. Ils sont au nombre de trois, ou plus exactement, ils se répartissent en trois grands domaines dont chacun s'ordonne suivant des principes qui lui sont propres. Dire que ces ordres dépendent de la raison, cela ne signifie point qu'elle les fabrique pour ainsi dire de toutes pièces ou qu'elle les crée avec une indépendance toute souveraine. Même là où c'est la raison elle-même qui fait l'ordre, elle ne peut se dispenser de prendre en considération des règles et des valeurs qui préexistent à son activité ordinatrice. Aussi bien Thomas d'Aquin prend-il soin de définir l'ordre que la raison est chargée de réaliser comme *ordo quem ratio considerando facit,* comme un ordre que la raison fait en tenant compte de lois et de normes qui viennent de l'auteur de sa propre nature et auxquelles il lui est demandé d'abord de se conformer vitalement sous peine de faire œuvre non pas d'ordre mais de désordre.

Un premier domaine où il revient à la raison d'exercer son pouvoir d'ordre est celui de sa propre activité comme orientée vers la connaissance et la manifestation du vrai. Les concepts qu'elle élabore, c'est à elle de les organiser en les ordonnant les uns aux autres, comme c'est à elle d'assurer la progression et le juste mouvement de son propre discours intérieur – sans oublier qu'il lui incombe aussi d'ordonner aux concepts les signes destinés à les exprimer en les disposant de telle sorte que le discours extérieur soit conforme au mouvement immanent à la raison. Un autre domaine où il appar-

[1] *In Ethic. Nic.,* lib. I, lect. 1: «*Ordo autem* quadrupliciter *ad rationem comparatur. Est enim* quidam ordo *quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium.* Alius *autem est* ordo, *quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quia sunt voces significativae.* Tertius *autem est* ordo *quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis.* Quartus *autem est* ordo *quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.*»

tient à la raison d'inventer l'ordre est celui des opérations volontaires par lesquelles l'homme décide du libre accomplissement de son être; c'est là l'univers de l'éthique. Reste enfin le monde des choses extérieures dont la raison elle-même est la cause; là encore elle a à exercer sa vertu ordinatrice, à titre cette fois de raison technicienne ou plus justement de raison *ouvrière,* car son pouvoir d'ordre se manifeste aussi bien dans la fabrication d'un jouet ou de quelque astronef, que dans l'ordonnance d'un jardin ou d'une symphonie.

2. *L'ordre humain est un ordre à* INVENTER

14. Plus que partout ailleurs c'est dans le domaine de l'éthique (auquel la politique se trouve appartenir en raison même de la nature du bien commun qui la spécifie) que l'esprit d'invention est requis de chacun de nous. L'inventivité est ici inséparable du mouvement même par lequel l'homme tend à la réalisation de sa suprême destinée personnelle comme aussi à l'accomplissement de son existence sociale et politique. Cela est si vrai que l'invention apparaît comme une caractéristique propre à cet ordre.

Sans doute, l'art de penser droitement implique déjà un effort de recherche et d'investigation. Et une même quête est exigée quand il s'agit des *artefacta* ou réalisations de la raison ouvrière. Mais s'il y a recherche et invention dans l'un et l'autre cas, celle-ci porte avant tout sur des nécessités à découvrir permettant à la raison de s'armer, en vue de l'œuvre à réaliser, de règles déterminées et de méthodes. Or dans le domaine non plus du *faire,* mais de l'*agir* ou de la vie humaine à mener droitement, il ne peut plus être question de s'appuyer sur des procédés universels, sur des méthodes ou des patrons d'action valables dans tous les cas ou du moins dans un certain nombre d'entre eux. La droiture de l'action humaine en tant même qu'humaine est à inventer chaque fois. C'est que l'orientation effective de la personne humaine au bien absolu qui constitue sa fin dernière, tout comme son orientation au bien commun de la société politique, – fin véritable pour l'homme, quoique fin infravalente, – ne peut se réaliser qu'en tenant compte de données essentiellement contingentes et qui le restent. Cette ordination implique assurément l'application de lois universelles, mais à un donné absolument contingent, qui demande une invention toujours nouvelle, parce que les éléments en changent chaque fois. Il faut donc procéder ici non pas par des recettes ou des moyens techniques, non par du «métier», mais par invention; et celle-ci ne vaudra que pour tel cas singulier.

L'inventivité que nous rencontrons ici n'est pas le fait d'un esprit n'obéissant qu'à sa libre créativité et déployant ses pouvoirs de fiction et les ressources d'un subtil jeu dialectique pour façonner je ne sais quel modèle idéal ou pour enrichir de ses trouvailles telle ou telle construction utopique. Car cela même qui est à inventer, à savoir un véritable ordre humain, exige nécessairement la conformation vitale de notre être aux lois morales objectives et universelles. C'est que la raison ne peut donner à notre action sa juste mesure et en ce sens l'ordonner, si elle-même refuse de se laisser mesurer par une règle qui est

celle de la Loi éternelle. Si pour chaque homme la droite raison de l'agir est à inventer à tout moment de son histoire personnelle et collective, ce n'est pas que l'action singulière serait soustraite aux lois universelles, c'est du fait qu'en ses ultimes déterminations cette action même est toujours quelque chose de nouveau. D'où une perpétuelle invention de ce que doit être à chaque instant, dans l'activité libre du sujet, la réalisation de ces lois morales.

Un autre aspect non moins foncier est à souligner lorsque l'on cherche à se faire une juste idée de ce que comporte l'invention de l'ordre humain. Pour le dire d'un mot: inventer cet ordre c'est le *faire*. L'apparente banalité de cette affirmation ne doit pas nous empêcher de comprendre ceci: l'ordre n'est pas inventé tant qu'il n'est pas fait, tant qu'il n'est pas inscrit dans l'action elle-même, c'est-à-dire tant que celle-ci n'est pas effectivement ordonnée aux véritables fins de l'être humain. L'invention de l'ordre ne se situe pas à un plan où il est loisible de disserter sur une action qui n'est encore que conçue: l'ordre à inventer va jusqu'à la réalisation existentielle d'une action réelle. Savoir ce qui est à faire sans en prendre la décision apparaît ici comme une faute contre l'ordre même à inventer; c'est qu'il y a une hésitation qui est elle-même désordre. Au plan de l'agir humain, il n'y a pas ordre sans direction efficace, sans décision réalisatrice de l'action.

3. L'invention de l'ordre est œuvre de sagesse

15. Ordonner ou promouvoir l'ordre étant l'office propre du sage, la décision par laquelle se réalise l'invention de l'ordre sera œuvre de sagesse – œuvre de cette sagesse pratique que les anciens nommaient *phronèsis* ou *prudentia* et dont le mot prudence évoque aujourd'hui plutôt des contrefaçons. Rien en effet n'est plus contraire à cette sagesse qu'une attitude de calcul égoïste, que cette timidité et cette peur qui conduisent à se mettre à l'abri des risques propres de la vie et qui cherchent à temporiser pour éviter de s'engager et de réaliser quelque chose de décisif. Jugeant dans son domaine d'après la cause suprême de tout, à savoir la fin dernière de l'homme qui est le Bien subsistant par soi, la prudence mérite bien le nom de sagesse, et en un sens elle est plus sagesse que la philosophie morale elle-même, parce qu'elle va jusqu'au bout de l'*ordination* demandée par la fin dernière. Dans l'ordre pratique ce n'est pas la spéculation qui couronne l'effort de l'esprit, c'est l'ordination effective et efficace.

La prudence dont l'acte propre est la décision est par là même vertu de commandement et de direction. En d'autres termes elle est sagesse de gouvernement: sagesse ordonnée au gouvernement rationnel de soi-même et sagesses ordonnées au gouvernement des divers groupes humains.

16. L'ordre véritablement humain n'est jamais une réalité figée dans l'immobilité. C'est un ordre de nature *et* d'aventure, un ordre dynamique fait de liberté.

Aussi bien les tentatives d'assimiler la politique à l'art – la politique requiert certes un art et du métier, mais elle-même est essentiellement éthique – ont pour cause non seulement une erreur spéculative sur la véritable nature du politique, elles résultent souvent d'une peur devant l'ordre à inventer et constituent une fuite pour ainsi dire dans la facilité. N'est-il pas plus sûr et plus facile de confier la construction d'un monde humain à des soi-disant lois de nature qui ne laissent guère de place à l'imprévu? C'est renoncer à l'aventure *humaine,* avec ses beaux risques, que de chercher l'ordre grâce à des arrangements purement techniques et dans une stabilité toute matérielle.

Dès lors que l'on a compris que l'ordre humain est essentiellement dynamique, – le principe d'ordre étant ici les vraies fins de l'être humain droitement et constamment poursuivies, – on saisit du même coup que c'est un faux problème d'opposer invention et préservation de l'ordre. L'ordre n'est en effet préservé que moyennant son invention sans cesse renouvelée.

4. L'ordre à inventer et l'espérance temporelle

17. La droite ordination de la vie humaine est œuvre de vertu et exige un effort de raison et de volonté; elle demande également un effort d'imagination. Et cela tient à la nature de l'ordre à réaliser, c'est-à-dire au fait qu'il suppose une connaissance et une juste appréciation des circonstances singulières. Aussi bien la prudence s'étend-elle en quelque sorte jusqu'aux facultés de mémoire et d'imagination, pour autant que celles-ci seront associées sur ce point à l'œuvre de la raison pratique. A ce plan devra se développer un certain sens du singulier, de l'événement concret, sans lequel la prudence risque de rester lointaine, mal adaptée. La science morale la mieux élaborée ne remplacera pas ici une certaine qualité d'imagination, une mémoire en éveil, une estimation concrète des choses.

Que la mémoire et l'imagination participent à leur manière à la sagesse de gouvernement, c'est là un fait qu'il semble particulièrement opportun de se rappeler de nos jours. N'est-ce pas que la mémoire d'une longue et souvent douloureuse expérience pèse parfois d'un trop grand poids sur les civilisations plus anciennes, paralysant du même coup l'effort d'imagination nécessaire à l'invention de l'ordre. Pour libérer le pouvoir inventif de l'imagination, ce qui nous semble premièrement requis, c'est une *purification* de la mémoire, qui va de pair avec cette juste évaluation de ce qui est en notre pouvoir de faire et dont le nom est magnanimité. Cette purification ne dépend pas seulement de l'espérance théologale, mais de l'espérance temporelle elle-même habitant notre cœur. A maintes reprises et avec une singulière insistance, Jacques Maritain nous a rappelé le devoir de cette espérance. Qu'on me permette pour terminer de transcrire ici quelques lignes d'un discours prononcé le 1er janvier 1947:

«Le jugement que nous portons sur notre propre histoire est un facteur qui agit sur celle-ci et qui la modifie. Il y a deux choses à distinguer dans ce jugement: d'une part sa valeur de constatation analytique, – en ceci notre jugement ne saurait dépendre, à moins que nous ne cherchions les illusions

consolantes, que des faits et des réalités analysés dans l'esprit d'objectivité le plus net; et d'autre part sa valeur d'interprétation pratique et de signification pour l'action, – en cela notre jugement est fonction de toute notre philosophie générale et de l'inspiration même qui nous anime, et en cela il est lui-même un facteur dynamique engagé dans l'histoire. C'est là que l'espérance, qui n'est autre chose que la confiance en les sources de l'être et en les ressources de l'œuvre de Dieu, a sa place dans nos jugements pratiques et est une lumière pour notre intelligence, et cette lumière agit sur les réalités mêmes qu'elle éclaire, elle est une force qui fait partie de ces réalités humaines et qui travaille en elles et a chance d'en modifier le cours.

Nous autres Français, qui craignons beaucoup d'être dupes, c'est le premier aspect, – la valeur de constatation analytique, – que nous aimons mettre en relief, nous aimons ces jugements *détachés* qui dénudent cruellement les apparences conventionnelles. Et cela est une vertu, quand cela vient du zèle pour la sincérité et pour la vérité, et quand cela dissimule, à l'égard du second aspect, à l'égard de la valeur d'interprétation pratique de nos jugements, une espérance trop certaine et trop bien enracinée pour que nous n'ayons pas quelque pudeur à la manifester. Il en va autrement quand nous tombons dans le pessimisme et le dénigrement. Disons que, pour qui a vraiment le sens du réel, l'arrière-fond de l'espérance est une toute première condition d'équilibre pour nos jugements sur la vie humaine, non seulement sur notre propre et déficiente vie devant Dieu, mais sur la vie de l'humanité et la signification finale de son histoire.

(...) nos espérances relatives à l'idéal de justice et d'unité auquel aspirent les hommes sont des espérances de longue échéance. Cela même ne fait que rendre plus nécessaire et plus urgent le devoir d'espérer, d'espérer grandement pour l'avenir, d'espérer patiemment et humblement pour le présent, d'espérer tenacement toujours. Jugeons fortement les disgrâces du moment présent, et espérons plus fort.»

HEINZ R. SCHMITZ

Le concept d'idéal historique concret chez Jacques Maritain

I

Introduction

Un regard sur les principales philosophies de l'histoire conduit à une première constatation. Certaines, comme celle de Hegel, ne disent rien du futur; c'est comme si l'histoire s'arrêtait avec la pensée du philosophe spéculatif qui contemple la marche du temps jusqu'au moment présent. D'autres, comme le marxisme, sont essentiellement tournées vers l'avenir, dans une perspective messianique. Chez Benedetto Croce, c'est l'ouverture sur le futur qui domine: c'est le mouvement même de l'histoire qui de lui-même conduit à une plus grande liberté. En cette fin du XX^{e} siècle, au contact des dures expériences que nous avons vécues et en face des nuages qui s'accumulent à l'horizon, la thèse de Croce, qui fait écho à l'optimisme rationaliste des *Lumières,* découvre sa fragilité.

Qu'en est-il du problème de l'avenir historique dans la philosophie de l'histoire de Jacques Maritain? L'examen du thème, développé dans *Humanisme Intégral* (1936) [1] de l'«idéal historique concret», nous permettra de répondre à cette question. Mais, pour en bien saisir le sens et la portée, il est nécessaire de nous arrêter d'abord à une série de notions, dont la définition est proposée dans la première partie de l'ouvrage et qui sont particulièrement importantes.

Christianisme et chrétienté

La première est celle de *chrétienté.* En effet, Maritain distingue avec grand soin *monde chrétien* d'une part et *christianisme* de l'autre. Le terme de *monde chrétien* recouvre celui de *chrétienté,* le terme de *christianisme,* celui *d'Eglise* [2]. C'est essentiellement de la nouvelle chrétienté que traite *Huma-*

[1] JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral,* Paris, Aubier, 1936, 334 p.

[2] Cf. *op. cit.* p. 50–51. Sur ce point, voir mon étude «Il problema della Chiesa nel pensiero di Jacques Maritain» in JACQUES MARITAIN, *Verità ideologia educazione,* Vita e Pensiero, Milano, 1977, p. 19–51.

nisme intégral. Il ne saurait être question d'un nouveau christianisme [1], car il n'y a qu'une Eglise du Christ. La nouvelle chrétienté ne sera plus, comme celle du Moyen Age, sacrale, mais profane. Mais ce qu'il convient de relever ici c'est le sens très précis que Maritain donne à chrétienté. Le terme est d'usage courant, il n'a pas été inventé par Maritain. Avant tout, ce sont les historiens qui l'utilisent. Il a chez eux un sens descriptif. On parle ainsi de la chrétienté médiévale ou de la chrétienté byzantine. Un sociologue ou un politologue parleront semblablement d'un régime de chrétienté. Et aujourd'hui on entend souvent dire, dans les cercles qui s'occupent de pastorale, que nous avons quitté le régime de chrétienté pour entrer dans un monde plus profane, ou *désacralisé.* Ici encore le sens est descriptif. On entend désigner par là une imprégnation, ou une présence, plus ou moins marquée, plus ou moins constatable, de l'Eglise et du christianisme dans la société civile et politique. Ce sens descriptif s'accompagne souvent d'une note affective: certains sont favorables au processus de sécularisation, d'autres lui sont hostiles ou regrettent avec nostalgie les symbioses de jadis.

Chez Maritain, il faut le souligner, le concept de chrétienté est un *concept philosophique,* entendons un concept dont la signification se manifeste dans le champ de la philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture, et également dans celui de la philosophie politique. Et derrière ce concept, il y a la doctrine, très élaborée chez Maritain, de la mission temporelle du chrétien. En ce sens le concept de chrétienté est une composante essentielle de la conception de l'humanisme intégral ou «humanisme de l'Incarnation»: une conception intégrale de l'homme et de sa destinée comporte nécessairement cette dimension. La chrétienté sera ainsi définie comme

> «un certain régime commun *temporel* dont les structures portent à des degrés et selon des modes fort variables du reste, l'empreinte de la conception chrétienne de la vie. Il n'y a qu'une vérité religieuse intégrale, il n'y a qu'une Eglise catholique; il peut y avoir *des* civilisations chrétiennes, *des* chrétientés diverses» (p. 144).

Il est essentiel de voir que selon des âges historiques divers le concept revêtira des significations différentes, bref qu'il est *analogique.*

Spirituel et temporel

Tout le chapitre III (p. 105–138), qui développe le thème *du chrétien et du monde* éclaire cette notion de chrétienté. Maritain commence par rappeler la distinction, sur laquelle il est si souvent revenu, entre le *temporel et le spirituel.*

La chrétienté, en effet, se rapporte à la culture et à la civilisation, elle concerne l'«épanouissement de la vie proprement humaine». La culture est une réalité naturelle, elle est le fruit du travail de la raison et de la vertu humaines, elle en est le parachèvement terrestre et temporel: précisons que

[1] *Le nouveau christianisme:* On sait que c'est là le titre de l'opuscule publié par Henri de SAINT-SIMON en 1825.

la dimension religieuse comme la dimension métaphysique font partie de cet accomplissement et de cette perfection terrestres de l'homme. Elles en constituent le pôle principal.

Mais le chrétien sait, et c'est là un second aspect essentiel, que la vraie religion est surnaturelle, qu'elle est une participation à la vie intime de Dieu et qu'en ce sens elle transcende l'ordre entier de la civilisation et de la culture. Et tandis que les cultures sont multiples, la religion surnaturelle est universelle. Quel est donc le rapport qui unit religion (surnaturelle) et culture?

La civilisation et la culture sont ordonnées à leur fin propre, qui est terrestre, mais elles sont également subordonnées et référées à cette vie éternelle qui est la fin de la religion surnaturelle, si bien que celle-ci confère à la vie et au bien terrestres et aux diverses activités naturelles de l'homme une dimension nouvelle, en tant précisément que cette vie naturelle est référée à l'ordre surnaturel. Cela signifie que, sous le ciel du christianisme, la culture elle-même aura une attention privilégiée pour les intérêts éternels de la personne humaine et également une manière propre de traiter les problèmes qui concernent celle-ci. Il y a donc une incidence, qui n'est pas extérieure et extrinsèque, mais qui est vitale, du surnaturel sur l'ordre *temporel,* appelé temporel précisément parce qu'il est l'ordre des choses qui sont dans le temps. A l'inverse, on parle de l'ordre spirituel pour désigner les réalités de l'ordre surnaturel, qui concernent la vie éternelle de l'homme et qui par là se situent au niveau pur de l'esprit. Une telle distinction, remarque Maritain, est spécifiquement chrétienne. Pour la liberté comme telle, pour la liberté de l'esprit, cette distinction représente un grand gain. Mais elle ne va pas sans poser de graves et difficiles problèmes.

Le problème du Royaume de Dieu

Ici intervient une nouvelle distinction qui porte sur les notions de *Royaume de Dieu,* d'*Eglise* et de *Monde.*

Le Royaume de Dieu évoque une

> «cité à la fois *terrestre* et *sacrée,* dont Dieu est le roi et où il sera tout en tous. Les Juifs attendaient le royaume dans le temps. Pour le chrétien, il sera hors du temps; c'est un royaume éternel, qui aura pour lieu la terre des ressuscités» (p. 111).

En réalité, c'est là une idée eschatologique, qui concerne la fin des temps: elle ne se rapporte pas au temps d'ici-bas. Mais, d'autre part, «ce qui viendra après le temps, est préparé par le temps». Le Royaume de Dieu désigne ainsi le terme final que prépare et auquel aboutit le mouvement de l'histoire. Vers lui convergent et l'histoire de l'Eglise et du monde spirituel et l'histoire du monde profane et du monde politique, mais avec la différence que «l'histoire de l'Eglise est déjà l'histoire du royaume de Dieu commencé, du 'Royaume crucifié', qui au terme se trouvera révélé», tandis que l'histoire du monde profane n'atteindra son terme ultime que moyennant une mutation substantielle, qui l'engendrera au Royaume (cf. p. 112).

Quant à l'Eglise, elle est la «chrysalide de ce royaume», elle est «déjà substantiellement celui-ci, existant et vivant, mais pérégrinal et voilé». Sa fin est la vie éternelle: «elle est dans le temps mais elle n'est pas du temps». «En tant même qu'Eglise, il est vrai pour le chrétien de dire d'elle comme de son Chef: le prince de ce monde n'a pas de part en elle» (p. 113).

La troisième notion est celle du *monde* ou de *cité profane*. Sa fin est la vie temporelle de la multitude humaine. «Le monde est dans le temps et il est du temps; le diable a sa part en lui» *(ibid.)* [1].

Dès lors le problème central est celui du monde et de la cité terrestre par rapport au Royaume de Dieu. Il est impliqué dans le concept, à la fois philosophique et théologique, de chrétienté. Les distinctions que je viens de rappeler sont de grande importance. Par exemple, aujourd'hui ce qu'on nomme la «théologie de la libération» tend à les nier et par conséquent à confondre Royaume de Dieu et cité terrestre dans la perspective d'une eschatologie immanente à l'histoire profane.

De fait, par rapport à ce problème central, on rencontre dans l'histoire du christianisme et d'une manière récurrente, diverses positions plus ou moins extrêmes [2].

Maritain relève l'«ambiguïté essentielle», «l'ambivalence foncière» du monde et de la cité temporelle et de leur histoire. Elle est tout à la fois le champ d'action de Dieu, de l'homme et du diable (cf. p. 119–120). Le chapitre IV de *Pour une philosophie de l'histoire* («Dieu et le mystère du monde») développera ce thème dans une belle méditation. Le monde est sauvé, il est délivré en espérance, il est en marche vers le royaume de Dieu, mais il n'est pas saint. L'Eglise est sainte.

La mission temporelle du chrétien

Le chrétien comme tel a une mission temporelle essentielle en ce qui regarde la transformation du régime social, c'est-à-dire du régime temporel de la vie humaine. Cette mission ne doit pas être entendue dans le sens d'un dualisme de l'existence chrétienne, ce qui a été le grand péché des âges classique et bourgeois, mais dans le sens d'une synthèse vitale. Maritain insiste sur l'importance de ce point. C'est ainsi que «conformément à leur nature» les choses du domaine politique et économique doivent être intégrées à l'éthique. Accepter une autonomie de ces domaines par rapport à

[1] Cf. aussi p. 137–138.

[2] MARITAIN signale, p. 113–118, «trois erreurs typiques». Pour la première, la cité terrestre est identifiée au règne de Satan. La référence est la Réforme protestante. Mais un certain «naturalisme ou rationalisme catholique» (Machiavel, Descartes), aboutit au même résultat par la voie de la scission entre la nature et la grâce. La seconde erreur est l'erreur théocratique. Culturellement, le communisme contemporain doit être regardé comme «un impérialisme théocratique athée». La troisième erreur consiste à voir le monde comme le pur règne de l'homme. C'est l'erreur de l'humanisme anthropocentrique ou du libéralisme au sens théologique du terme. En conséquence, Maritain fera le procès du «monde chrétien», il dénoncera la responsabilité des chrétiens devant les grands maux de notre monde; il recherchera les causes de ces carences, p. 128–129.

l'éthique, serait se situer en dehors de la vision chrétienne. Dès le début, lors de ses prises de position contre la doctrine de l'*Action Française,* Maritain défendra vigoureusement cette nécessaire intégration de l'ensemble des activités sociales à la régulation de l'éthique. Paradoxalement, aujourd'hui, les marxistes défendent des idées analogues à celles de l'*Action Française* quand il revendiquent le caractère «scientifique» des problèmes économiques et sociaux. Ils entendent par là que ces problèmes peuvent être pleinement résolus en faisant abstraction de la dimension éthique.

Le monde est sauvé, il est «délivré *en espérance,* il est en marche vers le royaume de Dieu» (p. 119). Le chrétien doit donc vouloir de toutes ses forces que les exigences évangéliques se réfractent dans le monde. Il sait aussi que la réalisation de ces exigences sera toujours relative, déficiente, contestée et précaire. Car si l'histoire du monde est en marche vers le royaume de Dieu, elle est simultanément en marche vers le royaume de la réprobation. La philosophie de l'histoire de Maritain souligne fortement cette ambivalence. En d'autres termes, le monde est sanctifié pour autant qu'il n'est pas seulement le monde, mais dans la mesure où il est assumé dans l'univers de l'Incarnation.

Ainsi, le but du chrétien dans son activité temporelle

> «n'est pas de faire *de ce monde lui-même* le royaume de Dieu, mais de faire de ce monde, selon l'idéal historique appelé par les différents âges, et si je puis dire par les *mues* de celui-ci, le lieu d'une vie terrestre véritablement et pleinement humaine, c'est-à-dire pleine de défaillances assurément, mais pleine aussi d'amour, dont les structures sociales aient pour mesure la justice, la dignité de la personne humaine, l'amour fraternel, et qui pour autant prépare l'avènement du royaume de Dieu d'une façon filiale, non servile, je veux dire par le bien qui fructifie en bien, non par le mal qui, tout en allant vers son lieu propre, sert au bien comme par violence» (p. 121–122).

Cette page introduit donc la notion, que nous allons retrouver, *d'idéal historique,* qui elle-même suppose une philosophie de l'histoire [1]. Elle nous renvoie également à la question, à laquelle Maritain, encore peu entendu sur ce point, attache une extrême importance, de la nature et de la qualité des moyens d'action [2].

Le chrétien doit donc œuvrer afin que la réfraction de l'univers de la grâce soit de plus en plus effective dans ce monde, de sorte que l'homme puisse mieux vivre sa vie temporelle. L'activité profane du chrétien, entendons son activité dans le champ de la culture et de la civilisation, implique un certain nombre d'exigences.

L'Eglise elle-même, soucieuse avant tout de n'être inféodée à aucune forme temporelle particulière, se trouve délivrée, non pas du soin de porter un jugement à partir des lumières supérieures de la Révélation dont elle a la charge, sur les grands problèmes de l'humanité, mais du soin d'adminis-

[1] Le problème est traité au chap. VI, sect. III, cf. p. 256 et ss. cf. *infra.*

[2] Cf. *ibid.,* p. 261 et ss. Cf. aussi in *Du Régime temporel et de la liberté,* «De la purification des moyens», p. 161–225.

trer et de gérer le temporel et le monde. Ici Maritain anticipe sur ce qui sera de plus en plus distinctement perçu à partir du Concile Vatican II.

Mais d'autre part, (et ceci aussi est de mieux en mieux perçu), le chrétien, lui, est de plus en plus engagé, non pas directement en tant que membre de l'Eglise, mais en tant que membre de la cité temporelle, entendons de *membre chrétien* de cette cité, dans la tâche qui lui incombe de travailler à l'instauration d'un *nouvel ordre temporel du monde* [1].

L'Eglise libérée de la gestion des choses de ce monde pour se consacrer avant tout à sa mission première d'évangélisation, et simultanément l'accent mis sur le devoir impératif des chrétiens d'œuvrer au bien de la cité: ce sont là deux aspects *solidaires* qu'il ne faut ni confondre ni opposer. Sinon le risque est grand soit d'une absorption de la vocation ecclésiale par la politique, soit d'une démission des chrétiens face aux tâches temporelles. La fameuse distinction proposée par Maritain entre agir en *tant que chrétien* et agir *en chrétien* reflète cette essentielle bipolarité [2].

Mais pour que le chrétien soit apte à répondre aux engagements qui le sollicitent, il est nécessaire d'élaborer une philosophie économique, sociale et politique, qui, est-il précisé, n'en reste pas aux seuls principes universels, mais qui soit encore capable de descendre jusqu'aux réalisations concrètes. C'est là un «travail vaste et délicat»; les encycliques des Papes depuis Léon XIII et, ajoutons, le Concile Vatican II, en ont jeté les principes [3].

C'est là un travail de la raison, éclairée par la foi. Mais dès que l'on quitte les principes pour descendre vers les applications, il est vain d'espérer un accord unanime. Plus on approchera du concret, plus se marquera la diversité des écoles. Il faut ajouter qu'au moins en ce qui concerne les vérités les plus générales, il est possible de mettre en lumière une doctrine commune et que, d'autre part, il est nécessaire qu'une directive d'ensemble vraiment précise et pratique se dégage pour un nombre suffisamment grand d'esprits: c'est là une condition de l'efficacité.

Le chrétien, qui a pris conscience de ces choses, doit aborder l'action sociale et politique non seulement avec le souci de mettre au service de son pays ses capacités professionnelles. Il est exigé de lui davantage: il doit travailler à *transformer l'ordre temporel.*

Retenons ici ce que Maritain nous dit de la nécessité d'une philosophie politique et sociale. Lui-même en a tracé, dans une série d'ouvrages, les grands axes. Or il est permis de se demander si les résultats souvent décevants obtenus par des chrétiens œuvrant dans la politique et le social ne tiennent pas pour une part à la carence d'une formation philosophique, je

[1] *Ordre temporel.* Précisons le sens de cette formule. *Ordre* doit s'entendre d'une manière dynamique, il désigne les axes majeurs selon lesquels doit se développer l'action de la cité, les valeurs en fonction desquelles s'organise la vie sociale et politique. *Temporel:* nous sommes dans le temps, ce qui implique la *double perspective* de l'ouverture à l'innovation, à la création, et d'une inexorable usure et caducité.

[2] Cf. L'étude «Structure de l'Action», reproduite en *Annexe,* p. 311–328.

[3] Cf. p. 131.

veux dire conçue dans la perspective d'une philosophie chrétienne digne de ce nom.

L'héroïsme chrétien

Mais c'est sur une seconde exigence, tout aussi essentielle, qu'est attirée notre attention. Il est vrai que le social-chrétien est inséparable du spirituel-chrétien,

> «il est impossible qu'une transformation vitalement chrétienne de l'ordre temporel se produise de la même façon et par les mêmes moyens que les autres transformations et révolutions temporelles. Si elle a lieu, elle sera fonction de l'héroïsme chrétien» (p. 131–132).

Le thème de l'héroïsme est un des principaux thèmes d'*Humanisme Intégral,* il convient de le souligner. Il apparaît dès l'*Introduction* (p. 9–15), dans laquelle est notamment évoquée la figure de Thomas More, qui témoigne, non seulement qu'humanisme et sainteté peuvent coexister, mais «qu'il peut y avoir un humanisme nourri aux sources héroïques de la sainteté» (p. 12). Ce qui donc est requis c'est, non pas «un nouveau type de sainteté», car «le chrétien ne reconnaît qu'un *type* de sainteté éternellement manifesté dans le Christ», mais bien un «style nouveau de sainteté», tourné vers le temporel et le séculier, et caractérisé par «la sainteté et la sanctification de la vie *profane*».

Dans la conception païenne, le profane s'opposait au sacré comme l'impur au pur. Dans la conception chrétienne, il s'y oppose

> «comme un certain ordre d'activités humaines, celles dont la fin spécificatrice est temporelle, s'oppose à un autre ordre d'activités humaines socialement constituées en vue d'une fin spécificatrice spirituelle. Et l'homme engagé dans cet ordre profane ou temporel d'activités peut et doit, comme l'homme engagé dans l'ordre sacré, tendre à la sainteté, – et pour parvenir lui-même à l'union divine, et pour attirer vers l'accomplissement des volontés divines l'ordre tout entier auquel il appartient» (p. 135–136).

Certes, de fait, et en tant que collectif, l'ordre profane sera toujours déficient; «nous devons d'autant plus vouloir et nous efforcer qu'il soit ce qu'il doit être». Maritain nous en donne la raison: «Car la justice évangélique demande de soi à tout pénétrer, à s'emparer de tout, à descendre au plus profond du monde» *(ibid.)*.

Problèmes de philosophie pratique

L'ensemble des questions posées dans *Humanisme intégral* sont du ressort de la *philosophie pratique,* laquelle a pour objet l'agir humain. C'est là une partie de la philosophie qui reste une connaissance de mode spéculatif mais qui, à la différence de la métaphysique et de la philosophie de la nature, est ordonnée dès le principe à son objet qui est l'action. C'est pourquoi, si grande y soit la part de la constatation et si grand compte tienne-

t-elle des conditionnements et des fatalités historiques, que Maritain n'est nullement porté à minimiser, elle est «avant tout une science de la liberté» (cf. *Avant-propos,* p. 6).

Plus précisément, le point de vue dans lequel les problèmes sont envisagés est celui d'une «philosophie de l'histoire moderne», dans laquelle on examinera «la position *pratique et concrète* de la nature humaine devant Dieu et devant sa destinée, comme caractéristique d'un âge ou d'un moment de la culture» (p. 16). En d'autres termes, l'examen ne se situe pas d'abord et uniquement au niveau de l'essence, qui comme telle est intemporelle. Ceci ne signifie nullement que cette considération est éliminée. Au contraire, l'élaboration d'un *idéal historique* présuppose, comme «préface indispensable», une *idée générale,* développée à un plan suffisamment élevé et abstrait, d'un tel ordre temporel, considéré dans ses traits typiques, «sous quelque climat historique que ce soit»: La cité temporelle abstraitement considérée, *communautaire et personnaliste* (cf. p. 145–148), constitue ce préalable [1].

Ces précisions éclairent l'affirmation selon laquelle

> «à chaque âge de civilisation, sous chaque 'ciel historique', le chrétien doit travailler à *une* réalisation proportionnée (en attendant la réalisation définitive de l'Evangile, qui est pour après le temps), à *une* réalisation des exigences évangéliques et de la sagesse pratique chrétienne dans l'ordre social-temporel, – réalisation contrariée elle-même, de fait, et plus ou moins marquée et déformée par le péché, c'est là une autre affaire» (p. 137–138).

L'idée philosophique de chrétienté traduit l'imprégnation vitale du temporel par le spirituel, de la nature par la grâce, elle implique une conception *«pérégrinale»* de la cité: celle-ci est le *moment* terrestre de notre destinée. Sa situation est celle d'un équilibre, non pas statique, mais «de tension et de mouvement» (cf. p. 148–149).

Il est dès lors décisif de comprendre qu'il n'y a pas qu'une seule et unique manière pour cette conception de la cité de se réaliser aux différents âges du monde. Différentes réalisations en sont possibles, autrement dit, c'est d'une manière *analogue,* et non pas univoque, qu'elles se produisent. Maritain souligne «l'importance primordiale de l'analogie pour une saine philosophie de la culture» [2]. C'est d'une manière essentiellement diverse que, «tout en gardant intacte leur formalité propre», se réalisent dans l'existence les idées les plus hautes. La doctrine de l'analogie éclaire ainsi les types de culture ou de civilisation chrétienne. Elle permet du même coup d'écarter deux erreurs opposées, celle qui consiste à soumettre toutes choses à l'univocité, celle qui les disperse dans l'équivocité. Dans le premier cas, on tiendra que les règles et les principes suprêmes s'appliquent toujours de la même façon, de telle sorte que la manière dont les principes chrétiens se propor-

[1] Cf. ch. IV. sect. II, p. 145–155. Les différents aspects seront mis en lumière au niveau de la *philosophie politique* à laquelle Maritain a, comme l'on sait, consacré une série d'ouvrages.

[2] Cf. *ibid.,* p. 150–151, 222–224.

tionnent aux conditions de chaque époque et se réalisent dans le temps, ne saurait varier. Il est clair que cette conception justifie une attitude conservatrice, ou plutôt «traditionaliste», qui est en réalité une nostalgie du passé. Dans le second cas, on tiendra qu'«avec le temps les conditions historiques deviennent tellement différentes qu'elles relèvent de principes eux-mêmes hétérogènes: comme si la vérité, le droit, les règles suprêmes de l'agir humain étaient muables». Ajoutons que, dans la crise actuelle, une telle conception est fort répandue; elle constitue le pendant du raidissement traditionaliste.

C'est l'analogie qui apporte la solution vraie. Elle permet de tenir à la fois que les principes ne varient pas, ni non plus les suprêmes règles pratiques de la vie humaine, et que les uns et les autres s'appliquent cependant selon des manières essentiellement diverses, «qui ne répondent à un même concept que selon une similitude de proportion».

Une philosophie de l'histoire

Ce recours à l'analogie suppose à son tour que nous ne nous contentions pas d'une notion «empirique et comme aveugle» des «diverses phases de l'histoire», mais que nous en acquérions une «notion vraiment rationnelle et philosophique». En effet, la constatation empirique ne peut conduire qu'à un *opportunisme* dans l'application des principes, ce qui est tout l'opposé de la sagesse.

Il s'agit donc de déterminer philosophiquement ce que Maritain appelle un «climat historique», ou un «ciel historique» ou encore un «âge de civilisation» (cf. p. 137 et *passim*). Ainsi une *philosophie de l'histoire* est présupposée aux développements d'*Humanisme Intégral* et fonde leur validité. Le philosophe chrétien doit, dans cette perspective, porter des «jugements rationnels de *valeur*» et «discerner la forme et la signification des constellations intelligibles qui dominent les diverses phases de l'histoire humaine» (p. 151).

S'il peut affirmer qu'«un âge nouveau du monde permettra aux principes de cette civilisation vitalement chrétienne de se réaliser selon un nouvel *analogué* concret» (p. 152), c'est d'abord parce qu'il reconnaît l'irréversibilité foncière du mouvement historique («cela contre les conceptions païennes du retour éternel»); c'est encore parce qu'il croit que celui-ci est «le lieu d'un drame humain et divin dont les événements visibles ne sont que des signes» et qu'

> «emportée par ce mouvement irrésistible, l'humanité passe par des ciels historiques variés, typiquement hétérogènes, qui créent pour les principes de la culture des conditions de réalisation spécifiquement diverses, et dont la physionomie morale est beaucoup plus profondément différente qu'on ne croit d'ordinaire» *(ibid.)*.

Le philosophe doit rechercher les raisons de cela. Il en découvre trois.

Il discerne d'abord «une loi qui domine le temporel comme tel», loi de l'historique, et qui concerne la jonction de l'Homme et du Temps: «une expérience *trop faite* ne peut plus être recommencée». Du simple fait que

l'homme a vécu à fond une certaine forme de vie, qu'il a expérimenté les biens et les maux que la poursuite d'un certain idéal historique «a fait passer dans sa chair», «ces choses-là sont finies, il est impossible d'y revenir».

Maritain précise que

> «seules y échappent les choses de l'ordre supra-historique et supra-temporel, les choses de la vie éternelle; l'Eglise ne meurt pas, les civilisations meurent».

Il ajoute que

> «tout le passé dont l'homme a souffert reste là, il occupe la place, – mais comme passé, comme déjà vécu, comme défunt: il ôte la disponibilité pour le vivre et le souffrir de nouveau».

Ainsi dit-on que la civilisation médiévale «a vécu», c'est-à-dire qu'elle est morte, qu'elle «a porté son fruit».

La seconde raison que découvre le philosophe est l'impossibilité de concevoir que «les souffrances et les expériences de l'âge moderne aient été inutiles». Impossible signifie ici «contraire à la structure morale de l'humanité»,

> «car toute grande expérience, même accomplie dans l'erreur, est orientée par l'attrait d'un certain bien, si mal cherché qu'on le suppose, et découvre par conséquent des régions nouvelles et des richesses nouvelles à exploiter».

Or ce que cet âge a cherché, c'est «la réhabilitation de la créature». Certes il l'a fait par de mauvais chemins, «mais nous devons reconnaître et sauver la vérité qui se cachait là, captive».

Il est enfin une troisième raison que le philosophe chrétien met en lumière. S'il est vrai (et «un chrétien ne peut pas ne pas le penser»)

> «que Dieu gouverne l'histoire, qu'il y poursuit, malgré tous les obstacles, certains desseins, et qu'ainsi une œuvre divine et des préparations divines s'accomplissent dans le temps et par le temps, ce serait aller contre Dieu lui-même et lutter contre le suprême gouvernement de l'histoire, que de prétendre immobiliser dans une forme du passé, dans une forme univoque l'idéal d'une culture digne de finaliser notre action» (p. 153).

II

L'IDEAL HISTORIQUE CONCRET

Ce que j'ai rappelé jusqu'ici constitue le préalable de ce que Maritain entend exactement par *idéal historique concret.* La notion apparaît pour la première fois, si je ne me trompe, dans la seconde étude de *Du Régime temporel et de la Liberté,* (1933), intitulée «Religion et Culture II» (cf. notamment p. 120–129) [1].

[1] D'une manière générale dans cet ouvrage on trouve une première formulation des principales intuitions qui sont à la base d'*Humanisme Intégral.* Ainsi la première étude a pour thème «Une philosophie de la Liberté» et la 3e «De la purification des moyens».

Notons d'abord qu'il convient d'insister sur l'adjectif *concret.* C'est dire que l'*idéal historique concret* doit être étudié chaque fois avec son contenu. D'où les ch. IV et V sur l'idéal historique d'une *nouvelle chrétienté,* dont le ch. VI considérera les *chances de réalisation,* tandis que le ch. VII traitera *d'un avenir plus prochain.*

En fait Maritain va examiner trois formes d'un tel idéal historique concret.

Il y a d'abord l'idéal historique de la chrétienté médiévale, caractérisée par une «conception chrétienne sacrale du temporel». Cet idéal sert de paramètre.

Vient ensuite la «dissolution et pseudomorphose de l'idéal médiéval dans le monde humaniste anthropocentrique», qui correspond à l'âge baroque.

Enfin, par mode de comparaison, est esquissée *l'image prospective* d'une chrétienté nouvelle (conception profane chrétienne du temporel).

Mais, avant d'aborder ces réalisations ou applications, la notion *d'idéal historique concret* doit être envisagée pour elle-même, étant entendu qu'elle n'équivaut pas à une sorte de schème purement formel [1].

On nous propose d'abord la définition: l'*idéal historique concret* désigne une *image prospective* signifiant le *type particulier,* le *type spécifique de civilisation auquel tend un certain âge historique.*

Il importe de ne pas le confondre avec l'*utopie.* Celle-ci est un *être de raison*

> «isolé de toute existence datée, et de tout climat historique particulier, exprimant un maximum *absolu* de perfection sociale et politique, et de l'architecture duquel le détail imaginaire est poussé aussi loin que possible, puisqu'il s'agit d'un modèle fictif proposé à l'esprit *à la place* de la réalité» (p. 140) [2].

A l'inverse, loin d'être un être de raison l'idéal historique concret désigne une «*essence* idéale réalisable», certes plus ou moins difficilement et plus ou moins imparfaitement et non comme œuvre faite, mais comme «œuvre se faisant». Il s'agit donc d'une «essence capable d'existence et appelant l'existence pour un climat historique donné».

Par suite cette essence répond

> «à un maximum *relatif* (relatif à ce climat historique) de perfection sociale et politique, et présentant seulement – précisément parce qu'elle implique un ordre effectif à l'existence concrète, – les lignes de force et les ébauches ultérieurement déterminables d'une réalité future» *(ibid.).*

Ailleurs, se référant au mythe, au sens de Georges Sorel, Maritain parle d'une *idée* ou d'un *mythe historique* «comme image lyrique qui oriente et soulève une civilisation». Il faut envisager un tel mythe avec «toute sa valeur représentative et symbolique» imprégnant les imaginations d'une manière plus ou moins inconsciente. En un autre endroit on trouve des expressions comme «mythe primordial directeur de la vie commune, à

[1] Cf. p. 140–144, 154–155.

[2] Cf. encore p. 275–276. A propos de l'utopie, sont évoqués les noms de THOMAS MORE, FÉNELON, SAINT-SIMON, FOURIER.

titre d'idée héroïque à réaliser, de fin typique à poursuivre, de thème animateur d'un commun enthousiasme, mettant en action les profondes énergies de la masse», ou encore comme celle de «principe dynamique essentiel».

Relevons qu'en opposant, afin d'en cerner la définition, l'*idéal historique concret* à l'*utopie,* Maritain n'entend pas sous-estimer le rôle historique de cette dernière. Au contraire, il souligne l'importance qu'a eue pour le socialisme sa phase utopique.

La notion d'*idéal historique concret* et le juste usage qu'en ferait une «philosophie chrétienne de la culture» permettrait à celle-ci «de préparer des réalisations temporelles futures» en lui épargnant de passer par une phase utopique.

Comparaison avec la position de Marx

La confrontation avec la pensée marxiste, remarquons-le ici, traverse *Humanisme Intégral* en son entier. Maritain fait d'ailleurs observer que le matérialisme communiste fait suite au matérialisme capitaliste (cf. p. 130). Mais la comparaison à propos de la notion qui nous occupe est particulièrement éclairante.

Si Marx enveloppe d'une même critique les notions d'*idéal* et d'*utopie,* c'est parce qu'en vertu de son «hégélianisme renversé», il ne peut pas les distinguer. Certes «comme tout homme, et surtout comme tout grand homme d'action», il croyait *pratiquement* au libre-arbitre, «c'est-à-dire à cette maîtrise de la volonté sur ses propres motifs par laquelle elle domine intérieurement tout le conditionnement de ses actes», alors que *spéculativement* sa philosophie lui interdisait d'y croire. A ce niveau, la liberté de l'homme était réduite

> «à la spontanéité d'une énergie vitale, qui, par la prise de conscience de l'histoire, devenait la force la plus efficace et la plus profonde de celle-ci».
> «Mais, note Maritain, si le penseur révolutionnaire est ainsi comme un prophète et un titan de l'histoire, c'est en tant qu'il révèle l'histoire à elle-même, découvre le sens préfixé de son mouvement, et dirige dans ce sens préfixé l'effort des volontés humaines»...

C'est à ce point qu'«est le nœud du débat» et l'on passe à côté de la question en accusant Marx de fatalisme ou de déterminisme fataliste. L'homme «n'est pas pour lui un produit *passif* du milieu; il est actif, il agit sur le milieu pour le transformer», mais, selon la formule d'A. Cornu, «*dans le sens fixé* par l'évolution économique et sociale» (p. 141).

Une telle affirmation, commente Maritain, pourrait être vraie, à condition d'entendre par là la succession des «ciels historiques», et dans la mesure où elle veut signifier que

> «l'histoire *a un sens,* – déterminé quant à certains caractères fondamentaux par l'immense masse dynamique du passé qui la pousse en avant, mais encore *indéterminée* quant aux orientations spécifiques qui s'actualisent en elle à mesure que court le présent, et qui traduisent l'attraction exercée sur elle par telles ou telles formes d'avenir concret, selon que le champ physique de la pensée de l'homme et de ses désirs en fait des foyers plus ou moins efficaces» (p. 142).

De fait, les formules marxistes rendent un «son fort différent»; et ceci parce que Marx, faute d'avoir dégagé clairement les notions de virtuel et de liberté, méconnaît cette zone d'indétermination dont il vient d'être question. «Il a vu très fortement, presque tragiquement, que l'histoire façonne l'homme au lieu d'être façonnée par lui», mais, manquant d'une juste idée métaphysique de la liberté, il n'a pas perçu que l'homme, «en tant que personne, peut, plus ou moins difficilement, mais réellement, triompher de la nécessité dans son cœur»; il n'a pas compris en conséquence que la liberté humaine n'implique pas que l'homme peut «plier arbitrairement l'histoire à son gré et à sa fantaisie», mais bien qu'il peut

> «faire surgir dans l'histoire des courants nouveaux, qui se composent avec les courants, les forces et les conditions préexistantes pour achever de déterminer le sens de l'histoire, lequel n'est pas *fixé d'avance* par l'évolution»...

La liberté peut intervenir dans la masse de nécessités et de fatalités accumulées, de sorte que le sens de l'histoire n'est fixé d'avance «que dans la mesure (fort grande, il est vrai), où l'homme renonce à sa liberté» *(ibid.)*.

Il est vrai, la liberté joue peu dans l'histoire, parce que «l'homme collectivement considéré vit peu de la vie proprement humaine de la raison et de la liberté». Il n'en reste pas moins qu'

> «à considérer les choses selon d'assez grandes distances de siècles, il apparaît qu'une des exigences de l'histoire humaine est bien d'échapper de plus en plus au *fatum*» (p. 143).

L'extension croissante du champ de la conscience et de la raison, «trop faibles pour ne pas troubler d'abord ce qu'elles essaient de régler», amène périodiquement des chutes et des désastres, qui cependant n'empêchent pas que se poursuive «le progrès normal» «par où la nature humaine se manifeste et se réalise». Ainsi l'histoire avance vers la délivrance, mais celle-ci ne se produira réellement «que pour autant que la vie de la raison grandira vraiment et effectivement dans l'existence, et pour autant, donc, que la grâce et l'influx de la Liberté créatrice la nourriront secrètement».

Quant à Marx, sa «terrible méprise» aura été de croire «que pour échapper au fatum il fallait échapper à Dieu». En place de la liberté réelle, qui est une liberté contrariée, il a cherché une liberté illusoire, «infiniment plus ambitieuse»: pour lui la liberté humaine est l'unique *esprit* d'une histoire, que nul Dieu transcendant ne gouverne d'en-haut, et quand la volonté humaine sera sortie de son état d'aliénation, elle fera l'histoire «en souveraine absolue» (cf. *ibid.*).

Ainsi le marxisme récuse la *notion* d'idéal, mais c'est au prix d'une contradiction. Ne se donne-t-il pas pour la philosophie de l'action transformatrice du monde? Et comment agir sur le monde, sans se proposer un but, qui ne soit pas fixé seulement par l'évolution économique et sociale, mais «aussi par son propre choix, et par ses propres amours»? Il ne suffit pas d'affirmer que le mouvement du réel s'inscrit dans le but poursuivi; il faut tout autant rappeler que la liberté créatrice de l'homme dirige le mouvement. Or qu'est-ce qu'un tel but, si ce n'est un *idéal historique concret?*

Sainement entendue, conclut Maritain, la notion d'*idéal* n'a aucune saveur idéaliste. Bien plutôt, l'*idéal historique concret* correspond à une philosophie réaliste

> «qui comprend que l'esprit humain présuppose les choses et travaille sur les choses, mais ne les connaît qu'en se saisissant d'elles pour les transférer dans sa propre vie et activité immatérielle, et qu'il les transcende pour dégager d'elles, soit des natures intelligibles objets de connaissance spéculative, soit des thèmes intelligibles pratiques et directifs de l'action, à la catégorie desquels appartient ce que nous appelons un idéal historique concret» (p. 144).

La *nouvelle chrétienté* est un tel idéal historique concret. Nous nous rappellerons ici ce que nous avons précisé plus haut concernant le concept philosophique de *chrétienté,* qui est un concept analogique. Le terme, on s'en souvient, désigne «un certain régime commun *temporel* dont les structures portent, à des degrés et selon des modes fort variables du reste, l'empreinte de la conception chrétienne de la vie» *(ibid.)* [1].

L'avenir de notre temps

Ainsi, parler de *nouvelle chrétienté,* c'est parler «d'un régime temporel ou d'un âge de civilisation dont la forme animatrice serait chrétienne et qui répondrait au climat historique des temps où nous entrons» *(ibid.)*.

C'est dire que cet idéal se rapporte à «un avenir concret et individué», à «l'avenir de *notre* temps». Maritain ajoute une remarque fort importante: il importe peu qu'un tel avenir soit plus ou moins lointain. En effet, alors que le praticien de la politique ou de la révolution invoque des idéals d'application prochaine, le philosophe envisage un «univers de possibilités» au niveau d'un savoir (pratique, c'est-à-dire finalisé par l'action à réaliser), mais de mode encore spéculatif.

D'autre part, il doit prêter attention aux «conditions particulières dans lesquelles le problème se pose aujourd'hui». Nous sortons de la «période humaniste anthropocentrique», dans laquelle le style de la civilisation a été un style *tragique,* où les vérités et valeurs nouvelles engendrées par l'histoire étaient «congénitalement viciées» par la fausse métaphysique et par «l'instinct de dissociation anarchique» qui stimulait leur recherche. En conséquence, tout en essayant de «tracer aujourd'hui l'image prospective d'une nouvelle chrétienté», il s'agit de travailler à sauver les valeurs et les vérités acquises et compromises à la fois par l'âge moderne, dans l'instant même où les erreurs qui les parasitaient les font péricliter». De ce diagnostic, Maritain tire une conclusion dont l'importance ne saurait être exagérée et à laquelle il convient de prêter attention:

> «De ce point de vue, écrit-il, l'avenir immédiat, s'il touche de plus près notre cœur, apparaît comme moins intéressant pour notre recherche philosophique, – livré pour une trop grande part aux conséquences fatales d'un jeu *déjà fait,* et des antinomies d'une dialectique depuis longtemps déclenchée déjà».

[1] Cf. aussi p. 222–226.

Au contraire, l'intérêt se porte sur l'avenir lointain. La raison en est que

> «la marge de durée qui nous sépare de lui est assez vaste pour permettre les processus d'assimilation et de redistribution nécessaires, et pour ménager à la liberté humaine les délais dont elle a besoin quand elle s'efforce d'imprimer de nouvelles directives à la lourde masse de la vie sociale» (p. 154–155).

Dès lors que l'idéal historique concret porte sur le possible et sur le réalisable par la liberté, dès lors aussi que, dans cette perspective, il faut considérer l'avenir prochain et l'avenir plus lointain, on comprend que le philosophe s'interroge longuement sur *les chances historiques d'une nouvelle chrétienté* (c'est l'objet du ch. VI) et réfléchisse à ce qui touche un *avenir plus prochain* (c'est l'objet du ch. VII). En examinant les chances de réalisation, il rencontre ainsi le problème des dimensions chronologiques. C'est à cette occasion que Maritain donne quelques indications sur la *philosophie de l'histoire*, thème qu'il reprendra plus tard pour lui-même[1]. Nous pouvons nous contenter ici de quelques brèves notations.

Le philosophe est amené à se poser la question de «l'ordre de grandeur des dimensions chronologiques» connotées par l'idée de nouvelle chrétienté. Cette question nous renvoie à celle plus fondamentale de la possibilité d'une philosophie de l'histoire. Le pur philosophe, qui ne peut s'appuyer que sur les lumières de la raison naturelle, ne peut guère avancer très loin dans ce sens: ou bien ce qu'il dira est peu de choses, ou il risque «inévitablement» «la mystification», «car elle suppose inévitablement des données prophétiques». Celles-ci, le philosophe ne les trouvera que s'il admet une notion de la philosophie de l'homme, où les connaissances d'ordre naturel sont éclairées «à la lumière d'un savoir plus élevé, reçu de la foi et de la théologie». «Alors seulement, tout en gardant naturellement sur bien des points un caractère conjectural, une philosophie de l'histoire peut se constituer comme digne du nom de philosophie ou de sagesse» (p. 257).

A la lumière d'une philosophie de l'histoire ainsi constituée, et compte tenu des désordres et des fatalités accumulés, que l'ouvrage a signalés à diverses reprises, le philosophe pense que l'instauration d'une nouvelle chrétienté, «*possible* en soi», doit cependant être tenue pour «fortement *improbable*, du moins comme réussite stable et générale» avant que ne se produise une «péripétie historique de proportions mondiales» (cf. p. 257 et s.) On se souviendra que l'*Humanisme Intégral* a été écrit en 1934–1936 et on pourrait se demander si, aux yeux de Maritain, la dernière guerre mondiale avait épuisé toutes les dimensions de la péripétie en question. Il ne semble pas, si l'on tient compte de ce que le philosophe a écrit dans la dernière période de sa vie, touchant à la crise profonde que nous traversons. Mais, simultanément, il nous avertit que la fin d'un monde, «même si elle a des proportions véritablement universelles, n'est pas la fin du monde ni la fin de l'histoire» (cf. p. 258).

[1] Cf. ch. VI, sect. III, p. 256 et sv. Sur ce point voir ma contribution à l'ouvrage collectif, MARITAIN E MARX, Milan, Ed. Massimo, 1978, «La filosofia della storia in Maritain e in Marx», p. 10–29.

De plus, le philosophe de l'histoire esquisse ce que pourrait être une doctrine des âges de l'Eglise et de la chrétienté. Et s'il pense à un troisième âge de notre ère de civilisation (après celui de l'antiquité chrétienne et sa longue liquidation), ce n'est nullement dans le sens des rêveries millénaristes sur l'âge d'or. «L'homme y resterait ce qu'il est, mais il serait sous un régime temporel, un ciel historique nouveau, destiné à décliner aussi à la fin, pour des aurores nouvelles, parce que tout ce qui est du temps s'use» (p. 260).

C'est sous ce régime que commencerait à s'épanouir «l'humanisme intégral», «l'humanisme de l'Incarnation». Avant la liquidation de la présente époque, dans un premier temps, on ne peut espérer que des «ébauches partielles», des «résultats momentanés» de la nouvelle chrétienté. Elle suppose qu'un nombre suffisant de chrétiens comprenne que son instauration temporelle «exige des moyens proportionnés à une telle fin». On sait l'importance que Maritain attache à la *qualité des moyens* (cf. p. 261–269).

Le temps de formation et de préparation sera donc long et n'ira pas sans crise. Ce n'est que dans un second temps qu'on est fondé d'espérer une réalisation plénière. Il n'est pas facile d'en prévoir et d'en imaginer les voies. Ce qui est certain c'est que cette réalisation adviendra moyennant une «révolution» où il faut «mettre singulièrement *plus* que ce qu'on met ordinairement sous ce mot». Mais qu'il s'agisse «d'une réalisation plus ou moins précaire dans un avenir relativement prochain» ou d'une réalisation plénière dans un avenir éloigné

> «c'est dans le temps lui-même et dans l'histoire terrestre qu'[*elle*] a son point de visée et d'application, à la différence de l'effort proprement spirituel et religieux qui vise directement la vie éternelle; et c'est dès maintenant qu'il convient à l'idéal historique auquel il se rapporte d'exercer sa valeur dynamique et d'orienter l'action» (p. 270).

On ne peut accuser Maritain d'avoir minimisé la part de tragédie que compte l'histoire. Il envisage ainsi tant que durera le temps de liquidation la possibilité d'«une sorte de diaspora chrétienne... répandue sur toute la surface du globe comme un réseau de foyers de vie chrétienne disséminés parmi les nations», luttant avec des moyens pauvres pour témoigner, contre Léviathan, du primat de la personne humaine. Cette diaspora serait peut-être persécutée. «Il lui resterait d'attester, au milieu des vicissitudes de l'histoire, que tout ce qui n'est pas l'amour sombrera» (p. 271).

Une problématique spécifique

Maritain est conscient de ce que son point de vue est irréductible à celui de «l'hégélianisme marxiste et du matérialisme historique, dont ceux mêmes qui le critiquent acceptent la *manière de poser la question*». C'est une tout autre problématique qu'il propose:

> «si grande (et nous ne cherchons nullement à la diminuer) que soit la part de l'économie dans l'histoire, ce n'est pas principalement à l'économique, c'est aussi à des aspects culturels plus humains et plus profonds, et avant tout aux implications du spirituel et du temporel dans la culture, que nous demanderons notre lumière objective» (p. 155).

La perspective est donc celle d'une philosophie chrétienne de la culture. Celle-ci non seulement refuse de mettre l'économique au premier plan, mais encore se distingue par une manière qui lui est propre d'envisager l'étalement du temps. Nous avons vu plus haut que le problème de la nouvelle chrétienté devrait être considéré selon le double horizon d'un avenir lointain et d'un avenir plus proche. Or précisément, si grande que soit chez lui la part de l'eschatologie, c'est à un «avenir rapproché», «à la zone d'avenir utilisable (...) à des fins tactiques immédiates», que Marx se réfère:

> «pour l'idéologie marxiste en effet, l'essentiel est bien sans doute ce qui se produira *plus tard*, (*après* la dictature du prolétariat, *après* la phase nécessaire et transitoire du socialisme d'Etat, *après* le saut de l'humanité dans la liberté et sa mainmise sur son histoire), mais de cet essentiel on ne nous dit jamais rien; et l'on ne peut rien nous en dire, ce serait verser dans l'idéal» *(ibid.)*.

Au contraire à la lumière de l'*idéal historique concret*, il est essentiel de distinguer une action politique «*à objectif éloigné* ou à *longue portée*» et une action «*à objectif rapproché*» (cf. p. 273 sv).

Cette distinction est essentielle pour faire comprendre la *réalisation* d'un idéal historique concret. Celui-ci ne sera jamais réalisé «comme terme ou comme chose faite», mais bien «comme mouvement, comme chose se faisant et toujours à faire (ainsi un être vivant, une fois né, continue de se faire)».

Quand donc on pose la question: à quel moment a lieu la réalisation, l'instauration d'un tel idéal? la réponse sera:

> «Quand il passe la ligne de l'existence historique, quand il naît à l'existence historique, quand il commence à être reconnu par la conscience commune et à jouer le rôle moteur dans l'œuvre de la vie sociale. Auparavant, il se préparait, ensuite il continuera à se faire».

Nous retrouvons ici la différence entre *utopie* et *idéal historique concret.*

> «Une utopie est justement un modèle à réaliser comme terme et point de repos, – et elle est irréalisable. Un idéal historique concret est une image dynamique à réaliser comme mouvement et comme ligne de force, et c'est à ce titre même qu'il est réalisable».

La conséquence est que sa réalisation peut être lointaine et que cependant il peut dès à présent servir

> «de point de mire, et commander pendant une période de préparation qui peut être très longue une action à chaque instant proportionnée tout à la fois au but futur et aux conditions présentes. C'est ce que nous appelons une action politique à longue portée» (cf. p. 276).

Ainsi certains problèmes insolubles si on ne regarde qu'à un objectif rapproché, tiennent leur solution dans cette double référence au but futur et aux conditions présentes. Les communautés politiques existantes sont «autre chose que le régime de civilisation où elles sont placées à telle ou telle époque»: il convient de ne pas confondre les unes et l'autre, et une action politique à longue portée, «au lieu de s'hypnotiser sur le moment présent», saura tabler sur la *durée* et tenir compte du «temps de maturation nécessaire à une rénovation humaniste intégrale de l'ordre temporel», car

> «c'est par rapport à un but éloigné que l'action politique en question mesure son élan, c'est dans des réalisations précises, mais à longue distance de temps, que consiste sa fin directement déterminante elle-même, et c'est en fonction de cette fin qu'elle ordonne tout le reste».

Certes c'est une obligation que de subvenir aux nécessités du présent, mais cela ne signifie pas qu'il faille tout leur sacrifier; il convient au contraire que dès maintenant s'exerce l'influence de la fin dont nous parlons (cf. p. 276–278).

Il y a ainsi «des exigences propres d'une politique centrée sur l'avenir»; il faudrait citer intégralement la page où Maritain définit «le premier rudiment d'une attitude révolutionnaire au sens le plus large et le plus légitime du mot» (cf. p. 281–283).

> «Toute révolution authentique, écrit-il, suppose qu'on a commencé un jour à se détourner du présent et, en un certain sens, à désespérer de lui. Transférer les fins spécificatrices de son activité sur un état incompatible avec les principes de l'état présent, porter en soi cet avenir qui ne peut naître que d'une rupture essentielle, et prendre soin d'abord de lui, et prendre soin du présent par rapport à lui, le préparer par tous les moyens convenables, élaboration doctrinale, action sur les esprits, œuvres sociales et culturelles, action politique, c'est le premier rudiment d'une attitude révolutionnaire au sens le plus large et le plus légitime du mot».

On accusera sans doute les hommes qui auront choisi cette attitude de «faire scission», ce qui n'est qu'une apparence.

> «Car il y a bien là sans doute une certaine séparation, mais seulement dans la mesure où l'état présent du monde cesse de fournir le point de mire, et l'objectif déterminant; il n'y a pas là *scission*, il n'y a pas là retranchement ou sécession, il y a seulement (et rien n'est plus véritablement humain) refus de sacrifier l'avenir au présent, il y a *conversion* vers un terme et *concentration* sur un centre qui n'est pas l'ordre présent, – mais une nouvelle chrétienté qui demande à être longuement préparée et mûrie».

Maritain sait ce qu'il faut vaincre de préjugés et de scepticisme, il sait aussi quel courage est nécessaire pour adopter une telle attitude.

> «A vrai dire, poursuit-il, il n'est rien de plus scandaleux, et, en un sens, de plus révolutionnaire (car cela est révolutionnaire même à l'égard de la révolution) que la croyance à une politique intrinsèquement chrétienne par ses principes, son esprit, ses modalités, et la prétention de procéder dans ce monde à une action politique vitalement chrétienne».

On le voit, ce qui est requis, c'est avec une prise de conscience, un engagement qui fasse appel à ce qu'il y a de plus profond dans la personne, car

> «l'homme conscient de ces choses sait que la première façon de servir le bien commun temporel est de rester fidèle aux valeurs de vérité, de justice et d'amour qui en sont le principal élément. Il sait qu'après les temps de concentration des énergies végétatives, vient le temps de germination, et de déploiement glorieux de la vie. Et avec autant d'ardeur que les disciples de Proudhon ou de Marx gardant et couvant en eux, au prix des refus nécessaires, l'avenir de leur révolution, il garde, il nourrit dans son âme et dans son action le germe et l'idéal de la nouvelle civilisation que nous sommes appelés, chacun selon sa mesure, à préparer dans le temps et pour le temps, pour l'histoire terrestre de cette pauvre terre» (p. 282–283).

Il convient ici d'écarter de possibles méprises. Le marxisme a accrédité l'idée d'une révolution qui se situe au niveau de la force et du pouvoir, de sorte que la révolution signifie le renversement violent du pouvoir, tel qu'il est détenu par une classe minoritaire dominante, au profit d'une nouvelle classe jusqu'ici dominée, et qui, parce qu'elle possède dès lors tout le pouvoir, va être à même de reconstruire la société sur des bases toutes nouvelles. A cela s'ajoute l'idée mythico-messianique que, dans la révolution prolétarienne, la classe qui opère la révolution représente l'humanité comme telle et ses intérêts authentiques, et que la destruction de l'ancienne domination bourgeoise est la condition suffisante à la réalisation infaillible d'une société socialiste, c'est-à-dire conforme aux exigences vraies («objectives») de l'homme. A cela s'ajoute encore l'idée que le groupe révolutionnaire qui s'empare du pouvoir par la force et qui instaure la «dictature du prolétariat» (en principe transitoire) est de droit (c'est-à-dire en vertu d'un droit transcendant conféré par l'Histoire) le représentant de la classe messianique. Ce mythe historique se présente par ailleurs sous les oripeaux «scientifiques» du «matérialisme historique».

C'est évidemment dans un tout autre sens, plus radical et situé à un autre niveau, que Maritain emploie ici le terme de révolution. Il s'agit avant tout d'un processus qui s'accomplit au niveau de l'esprit, d'un retournement de l'esprit qui choisit envers et contre tout une constellation de valeurs à insérer comme forces spirituelles inspiratrices dans le tissu du devenir. C'est ce que signifient des termes comme *scission, conversion, concentration.*

Une conception profane chrétienne du temporel

L'idéal historique concret que Maritain propose implique une conception «profane chrétienne» du temporel, laquelle est élaborée à partir d'une comparaison avec la conception «sacrale chrétienne» du temporel, qui fut celle du moyen-âge. Le régime de l'âge baroque et de l'absolutisme a constitué une période de transition marquée par la volonté de maintenir l'idéal médiéval, en dépit du fait que celui-ci était depuis longtemps déserté par son âme [1]. Les temps modernes ont pris conscience d'un certain nombre de valeurs qu'il s'agit de purifier des erreurs et des déviations parfois très graves qui les affectent, pour les accueillir et en développer les potentialités positives.

L'idée de *Saint-Empire* condense l'idéal historique du moyen-âge: la force est mise au service de Dieu, la civilisation temporelle est une fonction du sacré. Le philosophe repère ainsi cinq caractères ou notes typiques de cette époque:

a) Il y a d'abord la tendance à une unité organique qualitativement maximale, qui supposait une unité doctrinale, philosophique et théologique, «une unité de sagesse des esprits sous la lumière de la foi».

[1] Cf. p. 166–174; cf. aussi p. 24–42.

b) A l'égard du spirituel, le temporel joue un rôle *ministériel*, c'est-à-dire le rôle d'une cause instrumentale (par opposition à la cause principale seconde.)

c) L'appareil institutionnel de l'Etat est employé pour le bien spirituel des hommes et pour l'unité du corps social lui-même.

d) Il existe une disparité essentielle des catégories sociales, hiérarchisées sur la base des fonctions sociales et des relations d'autorité.

e) L'œuvre commune à laquelle travaille la cité est «l'établissement d'une structure sociale et juridique mise au service du Rédempteur par la force de l'homme baptisé et de la politique baptisée» [1].

C'est au temps de l'humanisme classique, que commence à s'affirmer l'humanisme *anthropocentrique* qui marque les temps modernes. La «conception profane chrétienne» qui caractérise l'idéal historique concret de la nouvelle chrétienté se distingue par des notes qui sont tout ensemble *opposées* à celles du libéralisme et de «l'humanisme inhumain» de l'âge anthropocentrique et *inverses* de celles relevées dans l'idéal médiéval du *sacrum imperium*.

a) C'est d'abord le retour à une structure organique impliquant un certain *pluralisme* beaucoup plus poussé que celui du moyen-âge. Ce qui signifie une hétérogénéité organique marquant certaines situations d'ordre économique ou d'ordre juridique et institutionnel, incarnant chacune des «libertés positives». Cette conception s'oppose aux «diverses conceptions totalitaires de l'Etat actuellement en vogue». Ce ne sont pas seulement les individus, mais les sociétés particulières qu'ils forment, à qui est reconnu la plus grande autonomie possible.

L'unité de la cité pluraliste ne peut être qu'une unité *minimale*, marquée par la «tolérance civile», qui impose à l'Etat le respect des consciences. Par là l'unité de la communauté temporelle est ramenée «à ce qu'elle est essentiellement et par nature: une simple unité d'amitié». Maritain souligne l'importance dans une telle cité des porteurs de la conception chrétienne, se distinguant par leur énergie spirituelle ainsi que par leur force et leur prudence politiques.

b) Le second trait est l'*autonomie du temporel*. Celui-ci a valeur de fin intermédiaire ou infravalente, et non de simple moyen à l'égard du spirituel.

c) Le troisième trait est proche du précédent. Il faut en effet insister conjointement sur l'autonomie du temporel et sur «l'exterritorialité de la personne à l'égard des moyens temporels et politiques». L'accent est mis sur le rôle éminent de la personne avec toutes les incidences que cela implique. Maritain en relève quelques-unes.

Il y a d'abord la liberté d'expression. Par rapport à la propriété, c'est le «titre de travail» qui doit être avant tout considéré, ce qui suppose la «liquidation du capitalisme». Enfin, la condition de la femme sera modifiée dans le sens d'une reconnaissance plénière de sa dignité de personne.

[1] Cf. p. 156–166, cf. aussi p. 16–24.

d) Un quatrième trait est constitué par la reconnaissance de la parité d'essence entre dirigeant et dirigé qui sera instaurée à la base des relations d'autorité. La société sera définie comme une démocratie personnaliste.

e) Un cinquième et dernier trait concerne l'œuvre commune à réaliser par la cité. Celle-ci ne serait plus, comme au moyen-âge, une œuvre divine à réaliser par l'homme, mais «plutôt comme une œuvre humaine à réaliser sur terre par le passage de quelque chose de divin, qui est l'amour, dans les moyens humains et dans le travail humain lui-même».

En d'autres termes le principe dynamique de la vie commune et de l'œuvre commune serait l'idée «de la dignité de la personne humaine et de sa vocation spirituelle, et de l'amour fraternel qui lui est dû» [1].

On sait que Maritain a longuement développé plusieurs de ces points dans ses écrits de philosophie politique.

III

EN GUISE DE CONCLUSION

Il y a plus de 40 ans qu'*Humanisme Intégral* a été publié. Depuis lors, le monde a connu une grande guerre mondiale et une série de bouleversements d'ordre politique, économique, technologique, et culturel considérables, dont notre lecture de l'ouvrage ne peut pas faire abstraction.

Deux grandes idées de Maritain sont devenues, après le Concile Vatican II, une conviction commune; par là a été désarmée l'opposition farouche et passionnée que sa pensée a rencontrée dans certains milieux catholiques conservateurs. Je pense à la prise de conscience du devoir de l'engagement dans l'ordre temporel (cf. la Constitution *Gaudium et spes*) et à la conception de la cité pluraliste et démocratique (cf. l'encyclique de Jean XXIII *Pacem in terris* et la Déclaration conciliaire sur la *Liberté religieuse*) [2].

D'autre part, comme je le disais à l'instant, des changements considérables d'ordre technologique sont survenus. A ce propos, il convient de relever la remarque faite par Maritain lui-même:

> «Je n'oublie pas que l'aspect technique de la vie sociale, tout en étant le plus soumis à la nécessité, est celui qui change le plus rapidement, et que la structure économique d'une nouvelle chrétienté peut être fort différente de l'épure que les dominantes techniques actuelles de l'économie nous invitent à tracer pour un avenir relativement prochain» (p. 209).

Mais le philosophe ajoutait aussitôt que «les dominantes éthiques *surordonnées* aux dominantes techniques donnent seules (...) à une structure économique son ultime spécification et sa morphologie typique» (...). La

[1] p. 217–218, cf. p. 175–224.

[2] Tandis que le Concordat signé entre le Saint-Siège et l'Etat franquiste quelques années plus tôt reflète encore une conception des rapports de l'Eglise et de l'Etat typique de la théologie de l'âge de l'absolutisme.

conséquence est que «si l'on adopte une philosophie chrétienne de l'homme, du travail, de la propriété des biens matériels, la façon dont se posent les problèmes économiques les plus importants change pour ainsi dire de sens» *(ibid.)*.

Pour rappel, évoquons quelques-uns des changements survenus: l'atome, l'exploration de l'espace, les possibilités ouvertes par l'électronique et par l'informatique, le développement des moyens d'information, les découvertes nouvelles dans le domaine de la génétique avec les perspectives redoutables de manipulation qu'elles ouvrent, etc.

Simultanément, on prend conscience du caractère planétaire que revêt nécessairement l'essor des technologies. On perçoit également l'ambiguïté des progrès techniques, les risques et les dangers qu'ils entraînent, leurs liens avec la croissance des armements, leurs coûts exorbitants qui obligent à des choix selon des critères qui ne sont pas uniquement immanents à la technique elle-même, les menaces d'épuisement des ressources d'énergie et de matières premières, les détériorations apportées à la nature par un effort anarchique d'industrialisation, etc., bref l'ensemble des problèmes pressentis, souvent à travers une imagerie apocalyptico-mythique, par le mouvement écologiste. Quoi qu'il en soit, le naïf optimisme saint-simonien (encore si vivace chez Marx) est bien mort. Ce qui domine, c'est l'angoisse. A cela s'ajoute une sorte de panique devant les courbes de croissance de la démographie mondiale, de sorte que curieusement se conjuguent la terreur devant la mort à cause des menaces de la guerre thermonucléaire et la terreur devant la vie, dont la prolifération est ressentie comme une sorte de malédiction.

Si l'on considère maintenant les questions de justice sociale, on constate qu'elles aussi se sont étendues à une échelle planétaire: les clivages de l'inégalité les plus accentués passent entre peuples riches et peuples pauvres, entre sociétés industrielles et sociétés demeurées au stade préindustriel.

La prise de conscience de ces faits, allant de pair avec la fin de l'ère du colonialisme politique (sinon économique) et avec l'accession à la majorité de jeunes nations, a favorisé la naissance d'un sentiment de solidarité à l'échelle planétaire, qui en est certes au stade de ses premiers balbutiements. *Humanisme Intégral* d'ailleurs parle déjà des «diminutions de souveraineté nécessaires à l'établissement d'une véritable communauté temporelle internationale» (p. 276–277). Mais le thème sera repris plus tard, d'une manière plus ample, dans *L'Homme et l'Etat*.

J'ai fait allusion au pessimisme croissant qui envahit les sociétés contemporaines, surtout les plus «avancées», devant le danger «de la bombe et du Nombre.» Ce ne sont pas là les seuls facteurs générateurs de désillusion. Parmi ces facteurs, il faut compter l'usure de l'idéologie marxiste, qui il y a peu de temps encore se présentait comme une conception dynamique et porteuse de l'espoir des pauvres. L'habileté tactique relative des chefs de l'eurocommunisme ne dissimule plus la crise doctrinale du mouvement et il est significatif qu'un nombre grandissant de communistes, désormais sur la défensive, s'efforcent de se démarquer par rapport à la Russie soviétique, qui apparaît comme une bureaucratie policière gouvernée par des vieillards

et comme la terre du *Goulag*. La différence est grande avec l'image mythique qu'offrait aux contemporains la Russie des Soviets au moment où fut écrit *Humanisme Intégral*. L'idéologie marxiste était une réaction contre l'idéologie libérale. Il semble que cette dernière soit finalement plus solide et cependant, elle aussi, connaît une crise profonde. Les débats que, dans les divers pays d'Occident, suscitent les législations sur l'avortement et sur les mœurs, révèlent un vide inquiétant. La seule référence qui demeure est le jugement des individus, mais celui-ci n'est plus orienté par des valeurs fermes, de sorte que sur des problèmes vitaux et essentiels, c'est l'opinion subjective qui est maîtresse. On arrive ainsi à une conception suicidaire de la liberté, privée de sens. Le désespoir profond de nombreux jeunes et les explosions de violence sauvage, n'ont, dans le contexte, pas de quoi nous étonner.

Quant au sens de la personne, les atteintes aux droits de l'homme sont nombreuses et de partout, et les démocraties prennent conscience de leur fragilité. Il reste que, des «dissidents» de l'Est à ceux qui résistent au pouvoir blanc d'Afrique du Sud ou aux dictatures de l'Amérique Latine, c'est au nom des *droits de l'homme* que la lutte est menée et il y a là le signe d'une prise de conscience et d'une anticipation pleines d'espoir.

*

Il convient ici de rappeler un certain nombre d'affirmations de Maritain. L'idéal historique concret qui nous est proposé, renvoie au concept *philosophique* de chrétienté, qui est un concept *analogique*. Réfléchissant une nouvelle fois, en 1964, sur les destinées d'Israël, le philosophe se réfère à cette notion, à propos de la disjonction entre la judaïcité temporelle et la judaïcité spirituelle.

> «Et qui sait, (...) écrit-il, si le problème d'un Etat démocratique 'séculier' ou 'profane' mais authentiquement 'chrétien' par son inspiration, ce n'est pas l'Etat d'Israël qui aura à montrer d'abord, analogiquement, comment il peut être résolu, s'il parvient à être effectivement ce qu'il est appelé à être: un Etat démocratique 'séculier' ou 'profane', mais authentiquement 'juif' par son inspiration?» [1].

Ainsi Maritain n'a cessé de souligner le caractère *analogique* de la notion de «chrétienté». A ce propos, l'exemple suggéré est significatif. En effet, la problématique que je dirais immédiate d'*Humanisme intégral* a été élaborée en fonction de pays où les chrétiens étaient assez nombreux pour pouvoir penser constituer un élément moteur dans la vie sociale et politique. Dans ses écrits postérieurs, le philosophe a élargi singulièrement ses perspectives. *L'Homme et l'Etat* (1953) notamment consacre un chapitre à l'ordre politi-

[1] Jacques Maritain, *Le Mystère d'Israël*, Paris, Desclée De Brouwer, 1965, *Postscriptum*, p. 250–251.

que mondial (ch. VII). C'est dorénavant à l'échelle de la planète, et compte tenu de la spécificité des grandes ères culturelles traditionnelles, que se posent les problèmes redoutables d'une nouvelle civilisation.

Par ailleurs, le Concile, dans la constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium* (n. 13–17), a développé la doctrine de l'universalité et de la «catholicité» de l'Eglise, qui implique des degrés divers et différenciés – c'est-à-dire analogiques, lesquels ne sont pas nécessairement tous explicites – d'appartenance à l'unique Eglise du Christ. Cette doctrine, par rapport à laquelle le cardinal Journet avait fait œuvre de pionnier, n'était pas nouvelle pour J. Maritain. Cependant il en a souligné l'extrême importance dans des pages parmi les plus belles *De l'Eglise du Christ*, 1970 (ch. X, «Présence invisible EN l'Eglise visible et présence invisible DE l'Eglise visible») [1].

Nous retiendrons qu'il convient de tenir présent à l'esprit que les chemins de la grâce du Christ sont multiples et que son inspiration vitale peut s'exercer là également où elle n'est pas reconnue comme telle. De soi, son intensité devrait être la plus forte là où elle est nourrie par l'annonce de l'Evangile et par les sources sacramentelles. Mais elle peut se heurter, chez les chrétiens aussi, aux obstacles du péché. De plus, comme nous sommes au niveau de la nature (en tant certes que guérie et vivifiée par la grâce), il peut parfaitement se faire que d'une part la grâce opère son effet principal qui est la sanctification, sans que d'autre part l'œuvre de civilisation, qui devrait en bénéficier et qui est une œuvre de nature, offre suffisamment de dispositions pour être capable de recueillir tous les effets de la grâce qui guérit et qui inspire, et ceci en vertu des résistances que peuvent offrir certains héritages culturels, certaines carences éducatives, etc. D'autant que les effets de la grâce se déploient dans les personnes et qu'il faut la rencontre d'un certain nombre de sujets pour que, par contre-coup, les effets se répercutent au plan de la culture et de la civilisation. C'est pourquoi, pour autant qu'on désigne par lui l'influx vital de la grâce sur la civilisation, le terme de «chrétienté» désigne une notion essentielle à la pensée chrétienne. Mais pour autant qu'il renvoie au sens descriptif et historique, il peut prêter à équivoque. Bref, la notion est essentielle, le mot ne l'est pas. Parlons d'*influx vital, reconnu ou caché, du christianisme.*

D'autre part, le philosophe est très conscient qu'un tel idéal, à cause même de la révolution spirituelle qu'il présuppose, vise un avenir lointain. Il insiste également fortement sur la phase de *liquidation* du passé marqué par l'humanisme anthropocentrique et ses séquelles. Il mesure pleinement le poids que constituent «les fatalités accumulées par l'économie capitaliste, la désorbitation de la vie humaine entraînée par la conquête industrielle de l'univers» ainsi que «le développement séculaire des forces antichrétiennes, comme les carences sociales du monde chrétien» (cf. p. 258). Il prévoit également qu'avant les débuts de réalisation, des péripéties historiques seront sans doute nécessaires. Enfin, la réalisation d'une civilisation *vita-*

[1] Voir mon étude *Il problema della Chiesa nel pensiero di Jacques Maritain, op. cit.* note 2, p. 96.

lement, et non «décorativement» chrétienne, suppose l'animation dynamique de la part de chrétiens assez nombreux, ce qui n'est pas possible sans l'effort vers une sainteté héroïque.

Si l'on tient compte de tout cela, on comprend que ce dont nous avons aujourd'hui le plus besoin, en ce qui concerne la culture et la vie sociale, ce soit précisément d'un *idéal historique concret* qui redonne aux hommes, avec un horizon de sens, l'espoir dont ils sont privés. Et l'espérance chrétienne est aussi porteuse d'un tel espoir.

En orientant leur regard et leurs efforts vers un tel idéal historique concret, il convient qu'un nombre suffisant de nos contemporains prêtent attention en priorité à la dimension planétaire que prennent de plus en plus tous les grands problèmes de cette fin du XX^{e} siècle. Dans cette perspective, les tâches suivantes devraient mobiliser les plus nobles énergies: œuvrer en vue d'un ordre économique mondial qui instaure la justice entre pays riches et pays pauvres; viser par l'instauration de procédures nouvelles de conciliation et par une politique progressive de désarmement à l'abolition de la guerre, laquelle est un moyen indigne de l'homme de régler les conflits; refondre les concepts politiques, et notamment celui de souveraineté nationale, en vue d'un ordre politique international; défendre, en vertu de l'amour et du respect dû à la personne, les droits de l'homme, partout où ils sont lésés, et dans quelque domaine que ce soit. Plus radicalement, l'humanisme de l'Incarnation requiert une nouvelle attitude à l'égard de la création, la conquête prométhéenne et aveugle de la nature conduisant à des impasses, dont on ne sortira qu'en repensant, dans une vision à la fois contemplative et éthique, le sens de la technique.

Pour tout cela, il est nécessaire d'avoir des âmes magnanimes, qui sachent viser loin, mais c'est dès maintenant que ces objectifs majeurs doivent orienter l'action. Il ne faut pas minimiser la grandeur de la tâche et c'est pourquoi il faut écouter la leçon de Maritain quand, faisant appel à la responsabilité des chrétiens, et notamment des laïcs, il parle de sainteté.

GEORGES COTTIER, O.P.

Après cinquante ans

La notion de «nouvelle chrétienté» chez Jacques Maritain

Lorsqu'il y a cinquante ans, Jacques Maritain, âgé lui-même de cinquante ans, oriente une part importante de sa réflexion vers les problèmes du monde, il le fait dans un esprit qu'il définit ainsi:

«Une des œuvres auxquelles notre époque est appelée est de réconcilier la vision d'un Joseph de Maistre et celle d'un Lamennais dans l'unité supérieure de la grande sagesse dont Saint-Thomas d'Aquin est le héraut» [1].

Dans l'ordre temporel, l'homme, écrit-il, pourvu qu'il ne se limite pas à l'action extérieure, mais transforme aussi «son intelligence et son cœur», peut être le «coopérateur de Dieu» [2]. Notons le mot. Comparons-le avec le terme employé récemment par M. D. Chenu, celui de «co-créateur» [3]. Mentionnons un passage de l'opuscule du même auteur «La *Doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie*», où il écrit que «le Royaume de Dieu se réalise dans l'histoire» et que les «fidèles» doivent «s'intégrer eux-mêmes dans l'histoire du salut en s'engageant dans l'histoire de la libération des hommes» [4].

On voit que, sur le problème posé en 1930, le débat n'est pas terminé.

Jean Paul II dans son Encyclique «Redemptor Hominis», dans ses discours en Pologne, en France, au Brésil et ailleurs l'éclaire d'une vive lumière. Demandons-nous comment il se pose pour Jacques Maritain au début des années 30. Cherchons, à travers son évolution, à discerner le sens de sa pensée.

L'ambivalence du monde

L'idée que le monde est animé d'un mouvement non seulement horizontal, progrès de la culture et de la civilisation, mais tout autant vertical entre l'aspiration au bien et la pesanteur du mal, est peut-être la plus importante que Jacques Maritain ait introduite dans les réflexions contem-

[1] *Du régime temporel et de la liberté,* Paris, 1933, p. 147.
[2] *Ibid.* p. 159.
[3] *L'historicité de Dieu,* le Monde, 15 Mai 1979.
[4] *Op. cit.* Paris, 1979, p. 90.

poraines sur les sociétés et leur histoire. Retrouvée à partir d'une autre source par Henri Marrou [1], elle constitue une des clés de toute réflexion sur les rapports entre spirituel et temporel, qu'elle purifie des risques d'un surnaturalisme plus ou moins maistrien (mépris du monde) comme de ceux d'un naturalisme dérivé de Lamennais (identification au monde).

Son origine est une conversation en été 1929 entre Nicolas Berdiaev, Peter Wust et Jacques Maritain, rapportée par ce dernier dans le *Docteur angélique* [2]. Les trois amis se demandent «comment concilier deux faits en apparence contradictoires», l'un, la possibilité concrète d'une «extension universelle de la culture chrétienne» dans le monde contemporain, ce que Berdiaev a appelé un nouveau Moyen Age, l'autre, le risque évident d'une «civilisation dominée par l'universalisme de l'Antéchrist».

> «Pour moi, écrit Maritain, la réponse est la suivante. Je pense que deux mouvements immanents se croisent à chaque point de l'histoire du monde et affectent chacun de ses complexes momentanés: l'un de ces mouvements tire vers le haut tout ce qui dans le monde participe à la vie divine de l'Eglise laquelle est dans le monde et n'est pas du monde (...). L'autre mouvement tire vers le bas tout ce qui dans le monde appartient au prince de ce monde (...). C'est en subissant ces deux mouvements internes que l'histoire avance dans le temps (...)».

Notons que cette idée ne naît pas d'une spéculation abstraite mais d'une réflexion sur les faits, sur deux faits. Elle se rattache certes à la parabole du froment et de l'ivraie (et par là au problème du mal), elle est posée d'abord dans une perspective religieuse mais c'est en partant du monde réel, non en descendant du monde des idées, qu'elle est formulée. Induction, non déduction. Pour en souligner l'importance, rappelons qu'elle s'esquisse dès 1927 dans quelques lignes de *Primauté du spirituel* [3] et qu'on la retrouve dans tous les écrits de Jacques Maritain sur le monde, jusqu'à sa dernière conférence aux petits frères de Jésus à Toulouse, quelques semaines avant sa mort [4].

Dès 1942, cette idée est appliquée par Maritain au domaine temporel.

«Le mouvement de progression des sociétés dans le temps dépend d'une grande loi qu'on pourrait appeler la double loi de la dégradation et de la surélévation de l'énergie de l'histoire ou de la masse d'activité humaine dont l'histoire dépend» [5].

[1] *L'ambivalence du temps de l'histoire chez St Augustin*, Toronto, 1950.

[2] Paris, 1930, p. 80–84.

[3] Paris, 1927, p. 124, 140, 150.

[4] Cf.: *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, 1933, p. 98–100; *Humanisme intégral*, Paris, 1936, p. 119–122; *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, 1942, p. 45–49; *Christianisme et démocratie*, New York, 1943, p. 19–21, 41, 43; *Pour une philosophie de l'histoire*, New York, 1957 et Paris, 1959, p. 57–65; *Dieu et la permission du mal*, 1963, dans *Oeuvres choisies*, Paris, 1979, p. 881–82; *Le paysan de la Garonne*, Paris, 1966, p. 59–62; *L'Eglise et le monde*, 1973, Nova et Vetera, nº 3, 1973, p. 170.

[5] *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, 1942, p. 45, avec une référence explicite à Teilhard de Chardin.

En 1957, il montre comment cette «loi» s'explique du point de vue naturel:

> «Si nous méditons sur la simple notion d'animal raisonnable, nous trouvons que le progrès dans le bien – un certain progrès dans le bien – est impliqué dans l'idée même de raison (...). Mais d'autre part, la notion de progrès dans le mal est impliquée dans l'essentielle faiblesse d'un être raisonnable qui est un animal (...). Et cette faiblesse aura d'autant plus de manières de se manifester que les possibilités humaines s'accroîtront» [1].

La dernière phrase mérite attention. Il ne s'agit pas des maximes banales – «Toute médaille a son revers» – «Nul n'est parfait ici bas» –, mais d'une lutte entre des forces, les unes, les plus visibles, tendant à la lutte permanente, l'oppression, la *guerre* de tous contre tous; les autres, plus secrètes, orientées vers la réconciliation, la bonne foi, l'amitié, la *paix*. Paix et guerre, dans l'ordre temporel, sont comme des limites ultimes jamais atteintes, l'une, *la guerre totale*, toujours menaçante, aujourd'hui plus que jamais, l'autre, *la paix totale*, toujours inatteignable, mais aujourd'hui pour la première fois réellement souhaitable.

Ainsi le mouvement qui pousse le monde en avant n'a pas sa fin en lui-même. Pris dans une ambivalence essentielle, il peut connaître des phases positives, d'autres négatives, le plus souvent un mélange des deux, il ne peut combler les espoirs humains. Disparaît ainsi le mythe du progrès nécessaire, disparaissent toutes les formes de millénarisme. Disparaît notamment l'idée du royaume de Dieu établi sur la terre qui a hanté Dostoïevski. Apparaît, à moins qu'on ne prétende se réfugier dans l'absurde (mais est-ce un refuge?), l'idée d'un sens à découvrir, d'une valeur propre, fragile, «brisable», des choses temporelles, valeur relative à la fin ultime, la cité de Dieu, relative aussi à ce qui se trouve dès maintenant reflété ou ébauché dans le temps, des perfections de cette cité. D'où les notions d'âges historiques, d'idéal historique concret, de nouvelle chrétienté, toutes trois attribuant aux choses temporelles une certaine valeur, mais refusant de les absolutiser.

Ni théocratie, ni anthropocratie. Ni Maistre, ni Lamennais. Autre chose. Ce que Maritain dans les années 1930 appelle une «nouvelle chrétienté»!

L'idée de «nouvelle chrétienté»

Cette idée apparaît dès *Primauté du spirituel* (p. 130 et sq.) sous une forme encore préliminaire où le philosophe distingue déjà la *«chrétienté spirituelle»* et une *«chrétienté politique»*. Celle-ci, estime-t-il, n'a que peu de chances de se réaliser dans les circonstances du moment. Fait remarquable, elle lui apparaît surtout sous la forme d'un ordre international au-dessus des «patries».

C'est dans le *Docteur angélique* [2] qu'on découvre l'image souvent reprise plus tard: «Au lieu d'un château-fort dressé au milieu des terres, il faudrait penser plutôt à l'armée des étoiles jetées dans le ciel (...) unité (...) diffuse au

[1] *Pour une Philosophie de l'histoire,* Paris, 1959, p. 24.
[2] *Op. cit.* p. 84.

lieu d'être concentrée». S'y ajoute la distinction, esquissée dès 1927, entre un «réseau vivant d'institutions temporelles chrétiennes» et des «foyers chrétiens de vie intellectuelle et spirituelle», le tout constituant la «culture chrétienne», c'est-à-dire sans doute tout ce qui n'est pas à proprement parler d'Eglise, domaine temporel mais plus vaste que celui de la politique au sens large.

Dans *Religion et Culture* I et II, ces idées sont reprises: d'une part la distinction entre «foyers de culture» et «Etat laïque chrétien» [1] (à comprendre au sens, lui-même soumis à discussion, où cet adjectif est employé dans l'expression «philosophie chrétienne»), d'autre part les lignes générales d'une action dans l'ordre social et international.

Mais c'est *Humanisme Intégral* qui donne l'idée la plus complète de la pensée de Jacques Maritain dans ce domaine. La notion de «chrétienté» y apparaît de façon très concrète et, en même temps, sous un aspect de plus en plus analogique, pour ne pas dire symbolique.

Sont soulignées «les difficultés auxquelles se heurte une telle conception pour se réaliser dans l'existence, tant que les chrétiens auront affaire non seulement à une civilisation religieusement et philosophiquement divisée, mais d'une part à des forces historiques violemment dressées contre le christianisme, d'autre part, dans le monde chrétien lui-même, à des préjugés d'un poids historique très lourd, enfin à des courants irrationnels de masse aveuglément régis par les contradictions d'une civilisation qui n'est plus à la mesure de l'homme» [2].

En conséquence, il est question d'une «cité laïque vitalement chrétienne», c'est-à-dire inspirée par la vision chrétienne, mais autonome dans son ordre, pluraliste, etc.

Les probabilités de l'apparition de cette cité sont si lointaines qu'à plusieurs reprises elles sont remises à l'issue d'une péripétie gigantesque: soit la réintégration des masses prolétariennes dans la ou les cités nouvelles, soit même la réintégration d'Israël qui, de mémoire d'homme, n'a pas jusqu'ici été pour demain.

Dans l'intervalle, c'est-à-dire immédiatement, il faut s'attendre à des «ébauches partielles». Celles-ci ne sont autres que les «foyers de vie chrétienne disséminés parmi les nations», dont il était question en 1930.

> «Quand même l'effort profane chrétien devrait échouer, du moins avant la liquidation des temps modernes, à instaurer, même d'une façon partielle ou momentanée, une nouvelle vie chrétienne du monde, et à rénover les structures visibles du monde, en tout cas il ne saurait échouer à l'égard de cette diaspora de civilisation chrétienne» [3].

Ne pourrait-on tirer de là l'idée que les préférences profondes de Jacques Maritain vont vers cette forme d'action humble, libre, cachée, plutôt que

[1] *Du régime temporel et de la liberté,* Paris, 1933; p. 126.
[2] *Humanisme Intégral,* Paris, 1936; p. 188–189.
[3] *Op. cit.* p. 260 et 271.

vers les formes pesantes de l'organisation économique et sociale, des structures politiques et des rapports entre les Etats «souverains» ou se croyant tels?

S'il en est ainsi, on se demandera pourquoi il a fourni l'immense travail de définition et de description d'une «nouvelle chrétienté» qui occupe l'essentiel de son livre.

Il semble d'abord que ce terme ait eu pour fonction de permettre à l'auteur d'exposer ses idées, très neuves à l'époque sur l'autonomie du temporel, sans être accusé de sombrer dans un «libéralisme» à la façon de Lamennais. Le soin qu'il a pris par la suite de se défendre contre les attaques venues de certains milieux traditionalistes est révélateur à cet égard.

Plus profondément, on peut se demander si le terme de «chrétienté» n'est pas comme le symbole de l'une de ses intuitions essentielles en ce domaine: dans un monde ambivalent, il n'est pas d'action temporelle possible si d'une façon ou de l'autre, elle n'est pas réorientée vers la justice, ce que certains appellent les «valeurs». Non pas la justice absolue, mais la reconnaissance de possibilités concrètes de diminuer l'injustice qui demandent à être mises en pratique, un «renversement copernicien dans la conception de l'activité politique». D'où les grandes définitions qu'il ramasse sous le vocable de «nouvelle chrétienté» mais qui visent avant tout à ouvrir le monde politique à sa véritable orientation, ce que Maritain appelle le «bien commun moral» de la société considérée, un bien qui touche aux valeurs supérieures. Quant aux réalisations, seront-elles «chrétiennes» ou «chrétiennement inspirées»? Il semble que les deux acceptions soient possibles.

On pourrait même penser à d'autres catégories. Ne peut-on imaginer des entreprises humaines, de portée universelle mais n'excluant pas ce minimum d'ouverture au religieux que définissait Toynbee lorsqu'il disait: «Toutes les grandes religions du monde ont ceci de commun qu'elles pensent que l'homme n'est pas la suprême présence spirituelle sur la terre?»

Doit-on penser seulement à des sociétés d'«inspiration chrétienne» ou plutôt à des sociétés d'inspiration *non anti-chrétienne?*

Sur ce point, les propositions pratiques dont Maritain a enrichi ses œuvres apportent des indications intéressantes.

Le programme social d'Humanisme intégral

Le tableau concret de la nouvelle chrétienté que présente *Humanisme intégral* se trouve aux chapitres V, VI et VII du livre. Il comporte trois aspects.

D'une part, les principes nouveaux dont devrait s'inspirer la chrétienté future, «tout» social composé de personnes qui sont elles-mêmes des touts dont la destinée est plus haute que celle de la société. De là découlent les grandes affirmations sur l'autonomie du temporel, le pluralisme, la

recherche du «bien commun moral», l'amitié civique, affirmations qui ne cesseront de se développer et de se préciser en fonction des événements et spécialement de la guerre. C'est comme la trouée libératrice, l'axe de la pensée de Maritain sur les choses temporelles. La question ici est de savoir s'il s'agit des principes applicables à une «chrétienté» ou, comme il paraît probable, à toute société d'hommes, devenus assez conscients des virtualités de leur nature pour tenter de se constituer en sociétés elles-mêmes conscientes de la leur, c'est-à-dire «ouvertes au surhumain».

Par contre, lorsqu'il s'agit de l'application concrète de ces principes, apparaît l'influence inévitable de l'époque. On la constate dans une tendance à formuler des jugements tranchants: le «capitalisme» est totalement incapable de se réformer; le principe de la «fécondité de l'argent» est inacceptable; l'«individualisme bourgeois» n'a donné que des fruits néfastes; la «réintégration» du prolétariat dans la société est la tâche essentielle; entre les totalitarismes fasciste et communiste, la seule voie possible est celle d'une «nouvelle chrétienté».

Nous sommes en 1933–34, au sommet de la crise mondiale, au moment où en URSS, on proclame, sous l'influence (déclinante) de Boukharine, l'«humanisme socialiste», et où en Occident règnent Mussolini et Hitler. Ces jugements abrupts semblent négliger quelque peu l'ambivalence de l'histoire, les ressources latentes dans les sociétés même «bourgeoises», les faiblesses décelables même au sein du «peuple» ou du «prolétariat». Elles risquent de conduire à une attitude de «tout ou rien», contraire à celle que Jacques Maritain ne cesse de défendre dans son livre.

Nous sommes aussi à une époque où Pie XI, condamnant hitlérisme et communisme, a tenté de définir un ordre corporatif chrétien dont on trouve des échos dans certaines pages, non dépourvues de réserve, du livre de Jacques Maritain. Ainsi, les suggestions concrètes d'*Humanisme intégral* paraissent aujourd'hui dater. Elles n'ont pas la même portée que les principes fondamentaux.

Elles devraient, et c'est le troisième aspect, s'accompagner d'une définition nouvelle des rapports entre la «chrétienté profane» et le spirituel, l'Eglise. Or, ce problème n'est traité qu'en passant. C'est pourtant celui que toute société de dénomination chrétienne doit affronter. On en connaît la difficulté si on pense à l'Autriche de Dollfuss, au Portugal de Salazar, à l'Espagne de Franco. On peut donc s'interroger sur le sens du terme de «chrétienté». Si, pour réintégrer le «prolétariat», il faut penser à une société entièrement transformée et s'inspirant explicitement du christianisme, n'est-ce pas rejeter cette réintégration aux «calendes chrétiennes»? S'il s'agit d'une société se redressant peu à peu (sous l'influence notamment de ces «foyers de culture et de spiritualité» que Maritain envisage expressément), mais comportant encore une grande proportion d'imperfections, une égale variété d'opinions, s'il s'agit d'une société «vitalement chrétienne», comme il le dit à plusieurs reprises, le terme de «chrétienté» est-il adéquat?

Il est vrai que, même après la guerre, Jacques Maritain est resté fidèle à ce terme, notamment dans la conférence aux Intellectuels Catholiques

du 2 juin 1949 [1]. Mais, ici encore, il manifeste un grand scepticisme sur les chances de réalisation d'une chrétienté. Il en citera comme prémices les initiatives «dans l'ordre de l'apostolat et dans celui des nouvelles fondations religieuses», c'est-à-dire, semble-t-il, la Mission ouvrière et les Petits Frères de Jésus, ces mêmes «foyers de spiritualité» qui, dès 1930, lui paraissaient les inspirateurs les plus sûrs du renouveau temporel auquel il pensait et a continué de penser toute sa vie.

On ne peut négliger d'autre part le fait qu'on trouve aussi sous sa plume des définitions très ouvertes de la «chrétienté». Dans *A travers la Victoire* (1944), Maritain écrit que «le nom de démocratie n'est pas autre chose que le nom profane de l'idéal de chrétienté» [2].

Si pour des raisons que l'on pourrait tenter d'approfondir, Jacques Maritain n'a pas modifié radicalement sa terminologie, il paraît cependant démontrable que ses vues sur le temporel se sont progressivement universalisées, ou plutôt laïcisées, temporalisées si l'on peut dire. Cela s'observe dans beaucoup de passages de son œuvre postérieure à la guerre.

De la «nouvelle chrétienté» à une «nouvelle civilisation»

Dans *l'Homme et l'Etat*, livre publié en 1951 mais issu de conférences données en décembre 1949, le dernier chapitre traite du «Problème du gouvernement mondial». Comme tout le livre, qui est un essai de philosophie politique et non une réflexion sur le christianisme et la culture, ce chapitre frappe par son caractère rationnel universel, s'appliquant à l'ensemble des sociétés humaines. Les «exigences chrétiennes» ne paraissent que par brefs éclairs [3] comme si le philosophe voulait rappeler que sans la «sève chrétienne», les espérances strictement naturelles parviendront difficilement à prendre forme, mais sans se référer pour autant à la création d'une «chrétienté».

Ce que Jacques Maritain propose au terme d'une analyse politique, juridique et philosophique, et non sans s'être qualifié lui-même de philosophe «aristotélicien», c'est d'envisager, à très long terme, une «organisation politique» du monde et non un «Etat mondial». Cette organisation serait fondée sur la reconnaissance d'une limitation des «souverainetés» étatiques, et conduirait à un ordre juridico-politique différent du système actuel, celui, pourrait-on dire aujourd'hui, de l'anarchie tempérée (en même temps que multipliée) par la menace atomique. Comme première démarche dans cette voie, il suggère un Conseil Consultatif mondial, un groupe de «Sages», élus mais n'ayant aucun pouvoir, sinon de «dire ce qu'ils estiment juste», de façon à donner une première voix à la communauté politique mondiale ou, en tout cas, à la société civile universelle en formation.

[1] *Les chemins de la foi,* Oeuvres choisies, t. 2, p. 451–468.
[2] Paris, 1945, p. 55.
[3] Cf. *Man and the State,* Chicago, 1951, p. 55, 61.

Ici, hardiesse et prudence se combinent pour découvrir un horizon temporel généralement inaperçu à l'époque et pour recommander les premiers pas à accomplir sur cette voie.

Ce n'est pas en effet une suggestion en l'air. Six mois après qu'elle a été formulée aux Etats-Unis, un an avant la publication du livre, est faite à Paris la proposition d'une Communauté européenne, s'inspirant de considérations différentes mais comportant une Commission composée de membres ne représentant pas les Etats et chargés non de dire ce qui leur paraît juste, mais de faire des propositions soit pour trouver l'issue d'une impasse, soit – et plutôt – pour prévenir celles dans lesquelles se fourvoient à chaque pas les «Etats souverains».

Depuis, la Communauté économique européenne a connu beaucoup de difficultés. Mais elle existe, elle est l'objet d'imitations plus ou moins réussies. Elle est en tout cas une réalité, imparfaite, donc perfectible.

Il apparaît d'autre part que l'état présent du monde est, dans l'ordre international, un état paradoxal. Il ne sera pas possible longtemps de maintenir la fiction de la souveraineté absolue face d'une part à l'anarchie croissante, d'autre part à l'entrecroisement des intérêts, à l'universalité des risques. Le besoin existe, l'idée existe. Reste à trouver les chemins.

L'important est que, dans le cas présent, il n'est pas facile de qualifier ces chemins de «chrétiens», ni même «d'inspiration chrétienne». Dans l'état de diversité du monde, seul un universalisme sans dénomination, ce qui ne l'empêche pas d'être inspiré ou éclairé par le christianisme, est envisageable. La réflexion de Jacques Maritain s'ouvre ainsi sur une perspective à la fois vaste, précise et réelle: il s'agit moins de christianiser le temporel que de projeter dans le temporel des formes spécifiques qui permettent au temporel de s'accomplir, de s'acquitter de ses tâches, et en même temps l'ouvrent à plus que lui. Sur quoi en effet fonder cet universalisme concret, réel, sinon sur un ordre de réalités indépendant du temps?

Rappelons que, dans deux manifestations publiques à l'Unesco, Jacques Maritain a montré l'importance d'un «accord (...) non pas sur une commune pensée spéculative mais sur une commune pensée pratique (...), l'affirmation d'un même ensemble de convictions dirigeant l'action», convictions qui sont énumérées dans une page extrêmement dense et qu'on peut ramasser dans une phrase: «une communauté d'hommes libres n'est pas concevable s'il n'y est pas reconnu que la vérité est l'expression de ce qui est, le droit, de ce qui est juste – et non pas de ce qui sert le mieux à un moment donné l'intérêt du groupe humain (...)» [1].

De la même façon, le 21 avril 1966, Maritain parlant du Concile déclare: «La paix et le progrès sont des choses du monde ou de l'ordre temporel. A leur égard, le spirituel peut fournir une inspiration, des lumières, un encouragement (...); il peut aussi aider [les hommes] à résoudre les problèmes du monde. Il ne peut se charger lui-même de les résoudre (...).

[1] *Les possibilités de coopération dans un monde divisé,* (1947) Oeuvres choisies, t. II, p. 444 et 449.

Inspiration, éducation de l'être humain, renouvellement culturel, voilà les trois aspects majeurs [de l'œuvre du Concile à l'égard du monde]...» [1].

On trouve dans *le Paysan de la Garonne* nombre de vues qui toutes vont dans le sens de l'élargissement à un humanisme d'autant plus universel que l'inspiration chrétienne est chez les croyants plus secrète mais aussi plus intense.

Dans ses *ultima verba*, la conférence aux Petits frères (Pâques 1973), Jacques Maritain, nous dit le Cardinal Journet, condense toute sa doctrine sur l'Eglise et le monde. Ici, la grande intuition de l'ambivalence réapparaît dans toute sa dimension. Après avoir rappelé tout ce qu'il y a de grand mais aussi tout ce qu'il y a d'horrible dans le «monde moderne», il conclut:

> «Tandis cependant que le temps passe, le monde moderne cesse d'être moderne. A beaucoup d'entre nous, nombre de ses aberrations paraissent déjà vieillies. Un jour viendra – c'est là qu'est mon espoir en les jeunes générations – où cette grande Patrie qu'est le monde retrouvera dans une bonne mesure au milieu de maux eux-mêmes nouveaux, selon la loi de l'histoire du monde, la vraie fin pour laquelle elle a été créée et où une nouvelle civilisation donnera aux hommes non certes le parfait bonheur mais un statut plus digne d'eux et plus heureux sur la terre. Car je ne pense pas que soit épuisée l'étonnante patience de Dieu ni que le jugement dernier soit pour demain» [2].

«Une nouvelle civilisation»! Rien là de contradictoire avec ce qu'on lit dans *Humanisme intégral*, aucun rebroussement dans la pensée, mais un élargissement qui permet de comprendre et le spirituel et le temporel, et surtout leurs rapports, sans que soit employé nécessairement le terme de *chrétienté*, terme qui, s'il est mal compris, risque de créer des confusions: chrétientés d'ancien régime, chrétientés humanitaires, horizontales, terre à terre...

Hier et aujourd'hui

Si l'on compare 1980 à 1930, le plus nouveau est le fait que le mouvement même de la culture, idées et techniques, a fait découvrir à chacun la question d'un sens au-dessus de l'histoire. «D'où venons-nous? Qui sommes-nous? Où allons-nous?» Sous la menace des armes de désintégration totale, face aux manipulations génétiques, aux risques de toutes sortes que suscitent les procédés techniques de plus en plus ambivalents, ces questions ne peuvent plus être évitées.

Ce sens, où le chercher ailleurs qu'en l'homme pris individuellement ou collectivement? Où le trouver si l'on ne reconnaît pas, au début de la recherche qu'elle est sans limites? Beaucoup commencent à s'en rendre compte à l'Ouest chez les intellectuels et dans les masses. Beaucoup le savent dans les pays totalitaires, comme en témoigne la protestation de

[1] *Le rôle du spirituel à l'égard du progrès et de la paix*, 21 avril 1966, Documentation catholique, 1966, col. 929–934. Cf. *Approches sans entraves*, Paris, 1973, p. 240 à 246.
[2] *Nova et Vetera*, juillet 1973, p. 173.

la conscience, la redécouverte de la réalité du bien et du mal, le début d'une renaissance philosophique et religieuse.

Rien là qui ait pu surprendre Jacques Maritain, puisque nous l'avons vu, c'est à cela qu'il a consacré une grande partie de son œuvre. Mais, reconnaissons-le, dans nos pays l'effort intellectuel à accomplir pour répondre à ces interrogations venues de la réalité elle-même n'est pas toujours à l'échelle des questions.

Au moins une certitude négative commence-t-elle à se faire jour: il ne suffit pas de se déclarer combattant de la justice pour faire progresser celle-ci d'un pouce. D'une part, le monde est trop complexe; de l'autre, on a déjà beaucoup essayé avec des résultats la plupart du temps désastreux. Enfin, aucun concept politique ne tient par lui-même, dans le monde de la manipulation, manipulation par les oligarchies totalitaires, par les grands moyens de diffusion, par la pensée déficiente de tant de notabilités éphémères. En sens inverse, commence à se dégager l'idée qu'en appliquant au réel des jugements philosophiquement fondés, il est possible de discerner les possibilités réelles de changement ou d'amélioration. Il existe, dans le monde actuel, des secteurs prioritaires où, grâce à l'accroissement des moyens humains ou techniques, on peut modifier peu à peu certaines situations jadis irrémédiables, ce qui conduit à de nouveaux équilibres, eux-mêmes porteurs de déséquilibres.

Si l'on admet que notre monde est un composé d'ordre et de désordre, de désordre aspirant à l'ordre, d'ordre se détruisant ou se développant à travers les désordres [1], idée qui elle-même découle de celle de l'ambivalence, on peut distinguer dans le monde d'aujourd'hui trois grands mouvements, spirales immenses, inachevées, inachevables, mais par là même justifiant une action éclairée et persévérante:

– le mouvement démocratique de la fin du 18e siècle, qui suppose (pour que fonctionne le suffrage universel) d'une part, un immense travail d'éducation, de l'autre, une redécouverte de la bonne foi, de la valeur de la parole donnée, et qui, d'autre part, ne s'étendra à l'ensemble du monde qu'au prix de crises et de difficultés immenses;

– le mouvement de progrès social du 19e siècle, dans lequel commencent seulement à s'engager l'Asie, l'Afrique, l'Amérique latine, mais dont on sait à peu près jusqu'à quel point il peut progresser sans se transformer en son contraire, l'oppression;

– le mouvement d'organisation des rapports internationaux, à peine entamé, à la fin du 20e siècle, et où tout est à faire, mais que les circonstances

[1] Cf. notre article, «Désordre établi ou Ordres non établis», dans *Communio*, t. V, no 2, Paris, mars-avril 1980.

[A propos du mélange d'ordre et de désordre que présente à l'observation la vie concrète des hommes et des sociétés, il convient de rappeler que, pour un discernement philosophique authentique, l'ordre s'oppose à sa privation, le désordre, de l'opposition la plus radicale qui soit après celle de contradiction dont elle participe au premier chef. *Note de la Rédaction*]

obligent à faire progresser, même si les risques d'échec sont infiniment plus grands ici qu'ailleurs.

Ce que l'Evangile apporte ici c'est d'abord une certaine distance à l'égard du monde. Dans l'Evangile, les allusions au monde ne sont pas dépourvues d'une sorte d'indulgence amusée. Ce n'est pas un signe à traiter à la légère. A la fois énorme, pesant, mais aussi dérisoire, un peu vain, pas si malin que ça, tel est le monde du temps dans la prédication du salut.

«Vous savez que les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir...»

«Quel est le roi, qui, partant en guerre contre un autre roi, ne commencera pas par s'asseoir pour examiner s'il est capable avec dix mille hommes d'aller à la rencontre de celui qui marche avec vingt mille?» Et sinon, il demande la paix.

«Qui de vous, s'il a un serviteur (...) ne lui dit pas: Prépare-moi à dîner (...) après, tu mangeras et boiras à ton tour...» [1].

Observations qui ne sont pas désabusées, qui sont des exemples à ne pas suivre, mais qui, néanmoins, n'impliquent aucune action directe contre de tels usages. L'action est indirecte: «Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu»; «C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, c'est à Lui seul que tu rendras un culte» [2].

Le monde n'est pas changé. Il est éclairé autrement.

Ce que l'Evangile apporte en effet, c'est l'infini, l'annonce que quelque chose doit naître de tout cela et se prépare dès maintenant au sein des sociétés humaines. Mais il s'agit d'une réalité d'un autre ordre, au-delà de l'histoire. De cette annonce qui est aussi une promesse, les sociétés temporelles bénéficient de deux façons: elle les pousse à aller plus loin, à ne pas s'arrêter en route; elle les invite à voir plus loin. Elle permet de saisir qu'un mieux est possible mais non sans prix; que tout agencement nouveau des rapports collectifs sera ambivalent, tension entre un bien et un mal qui ne sont pas des catégories abstraites mais des pulsions, des aspirations elles-mêmes orientées vers plus ou moins qu'elles-mêmes.

Une cité humaine moins sauvage serait celle où ces tensions continueraient à apparaître mais tempérées au moyen d'institutions, celles-ci orientées vers l'idée de changement pacifique et de consentement mutuel, et d'autre part par ce que Maritain appelle l'amitié civique. Mais la rançon de ce progrès serait (est déjà) une plus grande fragilité, le risque que se détraque une machine politique, fondée bien sûr sur l'équilibre des forces et des pouvoirs, mais aussi sur la bonne volonté, la bonne foi, la bonne entente, vertus rares, rarement durables, rarement authentiques.

Dans une telle perspective, il n'est pas exclu que puissent se constituer, ici ou là, demain ou plus tard, des îlots de chrétienté, c'est-à-dire de pensée pratique inspirée chrétiennement. C'est même souhaitable si on veut éviter

[1] Mt 20, 25; Lc 14, 31–33; Lc 17, 7–8.
[2] Mt 22, 21; 4, 10.

le péril qui menace toute société «humaniste», celui de l'indifférentisme, de la tolérance sceptique et désabusée.

Mais, s'agissant d'îlots, de petits groupes, on peut se demander s'ils doivent nécessairement se qualifier de chrétiens. S'ils veulent être efficaces dans l'ordre temporel, peut-être feraient-ils bien de rester cachés, aussi peu visibles que possible, et parlant, dans cet ordre, un langage accessible à tous sans distinction.

L'Eglise, royaume à la fois visible et invisible, est dans le monde sans être du monde. Les chrétientés, s'il doit y en avoir, resteraient invisibles, à moins qu'elles ne soient sommées de se déclarer, de confesser leur nature et leur vocation profondes. Elles n'auraient pas à accepter les «mains tendues», plutôt à recevoir des coups. Elles serviraient comme le levain dans la pâte, indispensables mais ne faisant pas trop de tapage, ne se croyant pas chargées de «cocréer», se considérant comme au plus capables de «coopérer», non sans erreurs ni échecs, mesurant l'immensité de la tâche, son ambiguïté, leur incapacité.

Ce ne serait pas une révolution. Ce serait beaucoup plus: un changement.

JEAN LALOY

4 novembre 1980.

La crise de l'imagination dans le domaine social *

L'utopie est un phénomène culturel qui a suscité une abondante littérature, bien que souvent ce terme suggère: irréalisme, rêverie, etc. ... Est-ce sacrifier à la mode que de vouloir s'y arrêter? L'ampleur de ce phénomène, pas toujours discerné, ni reconnu, attire pourtant notre attention sur un point important de la vie de l'esprit humain: la place de l'*imagination* dans l'élaboration du discours pratique. En effet, c'est à l'imaginaire social que nous renvoie l'utopie.

Un auteur contemporain, Thomas Molnar, va jusqu'à soutenir que «l'utopie est à la politique ce que l'hérésie est à la théologie» [1]. Faut-il être aussi péremptoire? Jacques Maritain reconnaissait «le rôle historique des utopies, et en particulier l'importance que la phase dite utopique du socialisme a eu pour le développement ultérieur de celui-ci» [2]; néanmoins, il proposait plutôt d'élaborer ce qu'il appelait un idéal historique concret, c'est-à-dire une «image prospective du futur» [3]. Il souhaitait par là dispenser la philosophie de la culture d'avoir à recourir, dans la préparation des réalisations temporelles, à aucune utopie. Le fonctionnement utopique de l'imagination n'est en effet pas sans risques.

«Pourquoi l'utopie a pu tant monopoliser la dynamique la plus visible de l'imagination occidentale, comment elle a pu faire croire à l'identification du rêve et de l'histoire?» [4] se demande Jean-Jacques Wunenburger. Face à cette interrogation, la première chose à faire, me semble-t-il, est de

* Sous ce titre, nous présentons le texte d'un exposé fait en novembre 1980, aux membres du *Centre Indépendant de Recherche Philosophique* (Toulouse). Il s'agit d'un ensemble de réflexions suscitées par la lecture de l'ouvrage de Jean-Jacques Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire,* (Paris, Jean-Pierre Delarge éditeur, «encyclopédie universitaire», 1979).

[1] Thomas Molnar, *L'Utopie, éternelle hérésie,* Paris, Beauchesne, 1973, p. 12. – Je crois bon de signaler, par parenthèse, que l'hérésie est à situer par rapport à la foi et non par rapport à la théologie.

[2] Jacques Maritain, *Humanisme intégral,* Paris, Aubier Montaigne, 1946, p. 135.

[3] ID., *Ibid.*

[4] Jean-Jacques Wunenburger, *op. cit.,* p. 10.

préciser la place de l'imagination dans l'action humaine. Ensuite, je me propose de souligner quelques traits relatifs à l'apparition et au développement de l'utopie dans la culture occidentale. Pour terminer, je voudrais m'arrêter aux conditions de fonctionnement de l'imagination dans le domaine social.

I. La place de l'imagination dans l'action humaine

L'homme est un être complexe, apparenté par une partie de lui-même aux êtres inférieurs et, par son âme intellective, spirituelle, aux êtres supérieurs. Doué de capacités propres au monde matériel, il est cependant capable d'opérations proprement spirituelles. Cette situation métaphysique originale nous oblige à considérer l'homme comme un être complexe, mais *un*. Essayons de dégager les principes et les conséquences de cette affirmation.

L'homme est un être *un* qui tient cette unité de sa forme substantielle: son âme intellective. Et cette unité est le centre d'où il faut partir pour prendre quelque intelligence de la complexité humaine. C'est cette âme spirituelle qui donne au corps d'être organisé, de sorte qu'il «faut dire qu'il n'y a pas d'autre forme substantielle dans l'homme que la seule âme intellective; et de même qu'elle contient virtuellement les âmes sensitive et végétative, elle contient aussi toutes les formes inférieures et accomplit à elle seule toutes les opérations que les formes moins parfaites accomplissent dans les autres êtres [1].»

L'agir suit l'être. De même qu'au plan de l'être, l'âme contient en sa vertu toutes les formes inférieures, de même au plan de l'agir, elle est l'unique racine des diverses facultés et de leurs multiples opérations. Et cette multiplicité ne contribue pas à former un tout accidentel comme le serait un agrégat de cailloux, mais elle demande à se développer selon une unité harmonieuse dont le principe se trouve dans la forme substantielle elle-même. Chacune des facultés, principe prochain de ses opérations, atteint à la perfection de son acte d'une manière supérieure aux êtres inférieurs, car les qualités de l'être inférieur se trouvent ici sous un mode plus élevé, qui correspond à la dignité de l'être supérieur en lequel elles existent. Ainsi, l'âme humaine, parce que forme substantielle, constitue non seulement la perfection du tout mais encore celle de chaque partie. Elle est tout entière en une partie quelconque du corps, sous le rapport de la totalité d'essence et de perfection.

Ce tout harmonisé implique une hiérarchie; cela découle de ce qui précède. L'âme n'est pas dans le même rapport au tout et aux parties, car les parties sont ordonnées au tout. Et cette ordination vient de ce que l'âme possède des puissances dont l'excellence dépasse celle du corps: ce sont l'intelligence et la volonté. Par rapport à l'âme, l'ordre des puissances peut se déterminer selon deux points de vue: «selon un premier type d'ordre,

[1] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 76, a. 4.

les facultés intellectuelles ont la priorité sur les facultés sensibles; c'est pourquoi elles les gouvernent et les commandent. De la même manière, les facultés sensibles ont la priorité sur les puissances de l'âme végétative. Dans le second type d'ordre, qui est l'ordre de génération, le rapport est inverse. En effet, les puissances végétatives sont antérieures aux facultés sensibles; c'est ainsi qu'elles préparent le corps pour que ces dernières puissent agir. Même rapport entre les facultés sensibles et les facultés intellectuelles [1].»

Quel est le statut de l'imagination dans cette conception philosophique de l'homme? Pour le voir, nous allons comparer l'imagination successivement aux facultés de connaissance et à l'appétit; ensuite, nous la considérerons dans son rapport à l'action.

Quelles relations entretiennent l'imagination et les facultés de connaissance, c'est-à-dire les sens et l'intelligence?

Thomas d'Aquin dit à maintes reprises que la «fantaisie» ou *imagination* est la faculté sensible qui retient et conserve l'*aspect* des choses sensibles qui a informé, impressionné les sens, de sorte qu'elle est en nous comme *un trésor des formes perçues par les sens.*

Ainsi l'imagination diffère des sens qu'elle suppose et auxquels elle fait suite. Cette différence consiste en ce fait qu'elle a le pouvoir de représenter en elle-même les choses, même en leur absence, alors que les sens n'ont leur opération propre que dans la mesure où les choses s'offrent à eux et agissent sur eux. Les sens ont une référence directe à l'exister des choses. Ce n'est pas le cas de l'imagination. En effet, la représentation imaginée, imaginaire, est en nous *lorsque nous le voulons:* nous pouvons la susciter *à notre gré,* comme si elle apparaissait à nos yeux [2].

Est-ce que cette conception de l'activité ou capacité imaginante assimile le discours imaginaire à celui de l'intelligence, à l'opinion par exemple? Eh bien non. Opiner, tenir telle ou telle opinion ne dépend pas seulement de notre gré, de notre vouloir. Une opinion en effet suppose toujours une raison ou un ensemble de raisons qui soutiennent sa valeur, c'est-à-dire sa vérité. Ici encore, par conséquent, comme dans le cas du sens, nous avons affaire à l'exister des choses.

Que pouvons-nous retenir de cette comparaison avec les sens et l'intelligence? L'imagination apparaît comme un intermédiaire [3] entre l'activité sensible en prise directe sur l'existence, et l'activité intellectuelle, elle aussi référée à l'exister des choses. Il règne, au niveau de l'imagination, une sorte de *liberté* qui tient au fait que les représentations des choses ne sont plus

[1] ID., *Ibid.*, I, q. 77, a. 4.

[2] Cf. THOMAS D'AQUIN, *in de An.*, L. III, 1. iv, § 633.

[3] Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* I, q. 77, a. 7. – «Il faut dire», écrit Jacques Maritain, «que l'imagination procède ou découle de l'essence de l'âme par l'intermédiaire de l'intelligence, et que les sens externes procèdent de l'essence de l'âme par l'intermédiaire de l'imagination. Car ils existent dans l'homme pour servir l'imagination, et, par l'imagination, l'intelligence.» (*L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie,* Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 99.)

rivées à l'identité existentielle de ces choses. Il y a toute *une vie des images*, mais une vie qui se déroule, tel un jeu, *dans une indépendance à l'égard du réel immédiat*. Il importe de ne pas concevoir ce trésor d'images comme un fichier froid et figé.

Saint Thomas remarque [1] qu'une opinion – c'est-à-dire un jugement intellectuel –, concernant une chose grave par exemple, nous fait réagir affectivement en suscitant en nous compassion ou tristesse, ce qui n'est pas le cas pour une représentation imaginaire, à l'égard de laquelle nous nous comportons comme face à une représentation picturale. C'est pourquoi cette vie peut apparaître comme un jeu, une activité ludique. Ce qui domine, à ce niveau, c'est la dimension représentative, purement représentative.

Confrontons maintenant l'imagination à l'appétit. Ce que je viens de dire ne doit pas nous faire oublier que les images peuvent être soumises à un travail de composition imaginaire, de restructuration en quelque sorte. Cela se produit – pour une part [2] – en vertu du rapport qui existe entre l'imagination et l'appétit: il faut alors que l'image présente quelque chose d'*attirant* ou de *répulsif*, pour qu'elle puisse entraîner la réaction de l'appétit. Or la saisie de la convenance ou de la disconvenance de la représentation n'est pas l'œuvre de l'imagination seule, mais de l'imagination en synergie avec les appétits.

Cette remarque est importante car elle souligne que l'imagination est non seulement une faculté intermédiaire entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle mais encore qu'elle a *un rôle* médian *entre l'univers de la connaissance et le monde de l'appétit*, c'est-à-dire de l'affectivité sensible et intellectuelle.

La mention de ce rapport à l'appétit nous permet de dégager un autre aspect typique de l'imagination.

Du fait que la représentation imaginaire n'est pas liée, si je puis dire, par l'existence présente des choses sensibles, il s'ensuit que cette représentation est en quelque sorte *intemporelle*. Cela est instructif, en ce sens que cet univers imaginaire est ouvert à une dimension a-temporelle ou futuriste. Il faudra voir en quel sens.

Mais avant d'aller plus loin, remarquons ceci: du fait que l'imagination est en continuité directe avec les sens, il y a une ressemblance entre la représentation imaginaire et le sensible perçu en acte [3]. Cette dépendance à l'égard des sens est telle qu'elle exclut toute assimilation de l'imagination au pur intelligible [4]. Toutefois, la continuité avec la perception sensible ne doit pas nous faire oublier l'indépendance de l'imaginaire par rapport au réel que nous avons signalée plus haut.

[1] Cf. THOMAS D'AQUIN, *in de An.*, L. III, 1. iv, § 634.

[2] Par cette précision, nous voulons indiquer que d'autres facteurs peuvent entrer en jeu dans la composition des images mais qu'il n'est pas de notre propos de les prendre en compte ici.

[3] Cf. THOMAS D'AQUIN, *in de An.*, L. III, 1. vi, § 669.

[4] Cf. *ibid.*, § 657.

L'insistance sur ce statut propre de l'imagination ne veut pas dire que celle-ci doive être isolée des facultés supérieures, qu'elle doive œuvrer en vase clos, à l'écart des influences spirituelles, cognitives ou dynamiques.

Cela m'amène à envisager maintenant le rapport de l'imagination à l'action. Thomas d'Aquin, qui s'interroge sur les principes de l'action humaine, affirme qu'ils sont au nombre de deux, à savoir «l'appétit et l'intelligence», mais il ajoute aussitôt «à condition cependant que sous l'intelligence on comprenne *l'imagination*, qui *a quelque chose de semblable à l'intellect:* comme lui, elle meut en l'absence des sensibles; c'est pourquoi elle est aussi au principe du mouvement» [1], c'est-à-dire de l'action.

Cette précision mérite d'être relevée car elle est faite à propos de l'action, donc dans le cadre de l'ordre pratique. Or, dans cet ordre, l'activité de l'intelligence est en dépendance de l'appétit: elle ne meut que pour autant qu'elle présente un bien qui attire le sujet. Tout le discours, toute la recherche de l'intelligence est ici en dépendance de cette attraction affective; toute la délibération de l'intelligence pratique est faite sous la mouvance d'un bien aimé, désiré, poursuivi, terme de l'action entreprise pour l'atteindre. Dans ce cas, l'appétit a la primauté sur la représentation de l'intelligence. Or, ce que nous disons de la considération intellectuelle, il faut l'entendre «aussi de l'imagination; comme l'intelligence, elle ne meut qu'en tant qu'elle représente du désirable [2].» Là aussi, primauté d'influence de l'appétit sur l'imagination.

L'appétit peut n'être pas droit, de même que l'imagination peut représenter, proposer quelque bien particulier, qui s'oppose au juste accomplissement de la vie humaine, et déterminer ainsi une action qui échappe à la considération de ce qui est bien purement et simplement. Il n'est pas nécessaire de faire une longue démonstration pour savoir que beaucoup d'hommes, loin de se conformer à la raison, agissent sous la mouvance de l'imagination.

Pourquoi rappeler ces vérités élémentaires de l'ordre pratique? Pour nous rendre conscients de l'importance de l'imagination qui se trouve être comme à un carrefour d'influences diverses. Elle est perméable au discours de l'intelligence pratique qui délibère de ce qui est à faire dans tel ou tel cas particulier, eu égard à la considération du bien universel [3]. Il arrive que la considération intellectuelle ne l'emporte pas sur la sensibilité, et ne soit donc pas «directive» à son égard. Et parmi les causes de cet état, saint Thomas mentionne l'influence de passions comme la convoitise, la colère ou la crainte, c'est-à-dire de l'affectivité. Dans ces cas-là, l'intelligence est comme voilée, et c'est la représentation imaginaire qui tient lieu de vérité et qui sert de guide pour l'action. Nous avons donc là une prévalence de l'imaginaire ou plus précisément une composition d'ordre imaginaire qui échappe à l'influence régulatrice de la raison.

[1] THOMAS D'AQUIN, *in de An.*, L. III, 1. XV, § 818. Voir aussi § 819.
[2] ID., *ibid.*, § 822.
[3] Cf. THOMAS D'AQUIN, *in de An.*, L. III, 1. VI, § 670.

Par ailleurs, Thomas d'Aquin parle d'une imagination rationnelle, d'une imagination qui agit sous la lumière de la raison et qui pour autant bénéficie du discernement propre à celle-ci. Or, la raison, ayant «le sens du temps» [1], est capable de détacher le sujet des attraits immédiats, et de tourner le dynamisme de l'imagination elle-même vers une représentation qui ne soit plus sous l'impact du présent, qui s'élabore alors sous un ciel de biens perçus dans le rayonnement de la lumière spirituelle. Nous avons là une situation où l'imagination bénéficie, en quelque sorte, à son niveau, des vertus propres à l'intelligence.

Quelques mots pour conclure cette première partie. On soutient volontiers aujourd'hui que la prise en considération, la juste appréciation de l'imagination daterait de la Renaissance. Cette affirmation pourrait laisser croire que les penseurs antérieurs étaient si amoureux de l'intelligence qu'ils n'avaient pas pris garde au fait que celle-ci œuvre en convivialité avec l'univers de l'imagination. Il n'en est rien. Mais la remarque n'est pas sans intérêt, si nous comprenons qu'à partir d'un moment de l'histoire, celui de la Renaissance, nous avons affaire à *une certaine manière* d'user de l'imagination. Après tout, «chaque époque connaît ses modes d'imaginer, de reproduire et de renouveler l'imaginaire collectif comme elle a aussi ses manières propres de croire, de sentir et de savoir» [2]. Et c'est en tenant compte de ce contexte qu'il faut aborder l'utopie.

II. L'utopie, œuvre de l'imagination

1. Caractéristiques de l'utopie

Certains auteurs ont, à juste titre, entrepris d'étudier les utopies en les replaçant au sein des diverses manifestations de l'imagination [3]. Cette orientation me paraît très juste et c'est pourquoi je m'inspirerai de leur démarche.

Comment définir, caractériser l'utopie en tant que configuration imaginaire? Remarquons que «la créativité utopique ne se cantonne pas dans des formes paradigmatiques classiques... Nombreux sont les cas où la démarche utopique dépasse le cadre du discours et se donne un prolongement dans une pratique... [4]» Ceci dit, il reste que l'utopie se présente comme une production propre de l'imagination, statuant sur l'existence sociale de l'homme. «L'utopie n'est pas possible sans une orientation de l'imagination vers le *social,* sans une altérité sociale imaginée» [5]. L'utopisme correspond à une forme de pensée qui s'exprime en décrivant ou en pratiquant l'organisation, le déploiement dans l'espace – historique ou mental – d'un lieu idéal.

[1] Cf. ID., *op. cit.,* L. III, 1. xv, § 829.
[2] Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie,* Paris, Payot, 1978, p. 403.
[3] ID., *ibid.,* p. 38.
[4] ID., *ibid.,* p. 34.
[5] *Ibid.,* p. 56, n. 48.

La conscience utopique recourt aux images, pour symboliser des concepts et manifester des charges affectives dans une production individuée. Celle-ci apparaît comme la visualisation, la représentation d'un modèle social. De ce fait, cette représentation connote une certaine critique à l'égard de l'ordre existant. La conscience utopique prend ses distances à l'égard du monde sensible dans lequel elle se trouve; affectivement, elle se détache de son environnement. «Le type idéal d'utopie serait la représentation globale d'une Cité Nouvelle qui serait en rupture radicale avec la société existante [1].» Et pourtant, nous n'avons pas affaire à un rêve libre.

L'activité imaginaire à l'œuvre dans l'utopie a ceci de spécifique qu'elle apparaît comme entravée dans l'organisation des images. Celles-ci n'émergent de la spontanéité de l'imagination que pour être enfermées dans un cadre intellectuel invariant. Une rationalité, de tendance géométrisante la plupart du temps, imprègne de son contrôle le dynamisme imaginaire de l'utopie. En effet, «la société autre n'est pas seulement imaginée, elle est aussi pensée comme conforme à la raison et elle se réclame de la rationalité qu'elle met en œuvre. *L'utopie veut installer la raison dans l'imaginaire;* dans les utopies s'élaborent des échanges incessants entre les rêves sociaux et la réflexion critique, théorique, normative, etc... sur la vie sociale [2].» Pour mettre en relief cette particularité des représentations utopiques, le même auteur, B. Baczko, use de l'expression «idée-image» [3]. Jacques Maritain ne définissait-il pas l'utopie, comme «un être de raison..., *un modèle fictif* proposé à l'esprit *à la place de* la réalité» [4]?

Recours à l'*image,* mention du *désir* de perfection absolue, allusion à une *régulation* rationnelle, tout ceci évoque indubitablement les traits que nous avons notés à propos du statut de l'imagination au sein de la vie de l'esprit humain. Cependant, deux questions majeures surgissent, du fait du développement historique de la conscience utopique. D'une part, en quel sens faut-il comprendre que «l'utopie veut *installer la raison dans l'imaginaire*»? Et d'autre part, comment se fait-il que la cité utopique doive *«s'emparer de l'idée de bonheur collectif* [5]», que «l'utopie aspire à l'absolu [6]»?

Pour tenter de répondre à ces deux questions, arrêtons-nous quelques instants à comparer la représentation imaginaire idéale du lieu habité en utopie et dans le mythe, disons schématiquement *Cité nouvelle* d'une part, et *Paradis* de l'autre. Quelques auteurs ont entrepris de relier, confronter cette bipolarisation imaginaire avec les aspirations affectives. Sans entrer dans le détail de ces recherches, il est possible de retenir quelques points éclairants.

[1] *Ibid.,* p. 30.
[2] *Ibid.,* p. 32.
[3] *Ibid.,* p. 51. Cf. Thomas Molnar, *op. cit.,* p. 18: «L'utopiste, en sa qualité de penseur, est en même temps irrationnel et logique.»
[4] Jacques Maritain, *Humanisme intégral, op. cit.,* p. 135.
[5] Cf. Bronislaw Baczko, *op. cit.,* p. 30.
[6] *Ibid.,* p. 51.

Ces deux démarches correspondent à deux modes de penser radicalement opposés. La manière dont les images sont composées – à propos d'un même thème (ou archétype) – dans l'un et l'autre discours est révélatrice de terrains affectifs divers, d'aspirations différentes. La présence dans une culture historique donnée de l'une ou l'autre figure ou orientation imaginaire peut alors devenir «un indice révélateur» de la «matrice affectivo-intellectuelle» [1] dont l'influence est prédominante.

En vue de préciser notre propos, arrêtons-nous à la signification du lieu *paradisiaque,* qui est un élément des plus centraux et des plus universels dans l'imagination mythique.

Le paradis est un lieu idéal, hors du temps, antérieur au temps cosmique. Il a donc tous les caractères de la perfection, alors que notre temps est soumis à la dégradation. On pourrait croire que l'écoulement de ce temps, qui est nôtre, nous éloigne à tout jamais de cette source bienheureuse, de cet âge d'or que symbolise le paradis. Il n'en est rien, puisque les fêtes rituelles ont pour fonction d'attester la présence rénovante de cet univers paradisiaque au sein du monde quotidien. De plus, il y a toujours, à l'intérieur de ce monde, des signes du sacré qui affirment la distinction des deux mondes et leurs communes relations.

Cette manière d'organiser les symboles manifeste une «logique des images» qui relève du régime que J.-J. Wunenburger appelle «mystique», ou diurne, ou encore apollinien [2]. Il me semble que ce type de discours imaginaire nous révèle la façon dont l'esprit humain se situe dans la nature qui l'entoure; c'est une attitude d'insertion, de compréhension, d'unification, qui signale la prédominance d'une intelligence en train de balbutier ses premières paroles sur le chemin de la sagesse.

Maintenant, si nous considérons l'autre élément de la comparaison, c'est-à-dire la *Cité nouvelle,* il est clair que cette représentation imaginaire dénote une démarche affectivo-intellectuelle radicalement différente: valorisation du futur, absolutisation de la cité, donc de l'œuvre humaine, technique, de la régulation parfaite et omniprésente [3].

Cette composition des symboles manifeste une «logique des images» qui relève du régime que J.-J. Wunenburger appelle «héroïque», ou nocturne, ou encore dionysiaque [4]. Il me semble que ce type de discours imaginaire nous révèle que nous sommes en présence d'un témoignage de l'esprit humain prenant conscience que l'éminence de sa destinée exige de se manifester dans la structuration de la vie sociale elle-même. Il est indéniable que dans ce cas nous avons affaire à une intelligence pratique en quête du bonheur de l'homme [5].

[1] Jean-Jacques Wunenburger, *op. cit.,* p. 26 et 27.
[2] ID., *ibid.,* p. 28.
[3] *Ibid.,* p. 126 s.
[4] *Ibid.,* p. 28–29.
[5] Rattacher l'utopie à la finalité pratique de l'intelligence n'équivaut pas pour autant à confondre celle-ci avec l'imagination. Nous avons dit plus haut que cette

De soi, il semble bien qu'une telle bipolarisation des structures imaginaires soit compatible au sein de l'imagination.

2. Prédominance de l'utopie sur la culture

Si au fil du temps l'on remarque que l'imaginaire social manifeste, dans son fonctionnement, des signes d'une transformation globale, en sorte qu'au lieu d'être polarisé par le régime mythique il a pris une orientation utopique, il devient nécessaire de rechercher les causes qui sont à l'origine de cette conversion.

Faut-il évoquer Platon pour affirmer que la philosophie aurait vocation de détourner l'imagination du Paradis perdu pour la tourner vers les îles du bonheur? En fait, Platon ne dédaigne pas de faire appel aux mythes aussi bien qu'à l'utopie.

A vrai dire, il recourt à un mode de raisonnement qui consiste à construire un paradigme. Mais celui-ci résulte d'un étroit dialogue entre la raison philosophique normative et la réalité sociale concrète: il s'agit en fait de proposer ce qui est comparativement le meilleur. Les thèmes platoniciens portent la trace d'une visée utopique, mais ils sont intégrés à un discours fondamentalement philosophique. Nous sommes en présence d'une philosophie créatrice d'un imaginaire, au moment où elle se développe à partir d'un recul du mythe, et même de l'emprise de l'imaginaire sur le discours rationnel proprement dit [1]. L'imagination utopique est au service des finalités de l'intellect pratique comme l'imagination mythique venait servir les buts de l'intelligence spéculative. Nous le voyons, les deux orientations fondamentales de la structuration imaginaire subsistent chez Platon et cohabitent avec une démarche proprement rationnelle. Ce fait est à retenir, car il peut nous aider à éclairer le problème qui nous occupe, à savoir comment se fait-il que l'utopie ait pu convertir la raison aux jeux de l'imaginaire? Dans un premier temps, il s'agit d'essayer de comprendre comment l'utopie a remplacé, dans le ciel imaginaire, le mythe qu'Aristote assimilait à une quête de sagesse.

Pour que l'imagination se soustraie à la fascination qu'exercent les origines et en quelque sorte – à ce niveau de représentation univoque – la dépendance ontologique, il faut que la dimension de l'avenir acquière, dans la sensibilité, un caractère positif. En effet, le temps «mythique» est intégré au cycle de l'éternel retour.

Sur ce changement dans l'appréciation du temps, il est indéniable que la révélation judéo-chrétienne a joué un rôle de premier plan. La pensée religieuse juive est la première à rendre sensible l'espérance historique. Le temps change de nature. L'histoire est arrachée au modèle circulaire et l'homme devient un coopérateur.

dernière avait un statut *intermédiaire* entre l'intelligence et les sens; son statut métaphysique lui confère une individualité propre tout en la situant dans le dynamisme même de l'intellect. C'est cela que j'entends signifier.

[1] Cf. JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *op. cit.*, p. 44–48.

Cette influence du messianisme juif se conjugue avec une évolution de la mentalité mythique qui, d'une certaine manière, échappe à la roue du devenir en se fixant sur l'attente d'une période de mille ans de bonheur. Les cercles néo-pythagoriciens et orphiques ont eu une grande influence sur les origines du millénarisme.

Lorsqu'auront convergé apocalypses juives et orphiques dans le christianisme, l'âge d'or sera absorbé par la symbolique prophétique de la Rédemption et du jugement dernier.

La symbolisation de l'espace va aussi se modifier sous l'influence des écrits stoïciens. En enfermant le lieu idéal dans un décor culturel et *artificiel,* certains stoïciens vont rompre irréversiblement la géographie mythique des espaces de bonheur et par conséquent jeter les fondements de l'imaginaire utopien [1].

Quoi qu'il en soit des divers courants qui ont contribué à faire émerger le phénomène utopique, il est un point notable mentionné par tous les auteurs: pour que l'imagination d'un ordre nouveau soit vraiment considérée comme utopie, il faut une note de *perfection pure.* Ce trait signifie que la compréhension de l'utopie doit être enrichie par tout l'héritage de la pensée eschatologique et millénariste chrétienne. Il s'avère impossible d'estimer à sa juste portée l'utopie sans tenir compte de l'influence du christianisme et en particulier de l'espérance qu'il a apportée. La prédication évangélique va insuffler dans la culture une espérance supra-temporelle.

Il est remarquable qu'à partir de la Renaissance, nous assistons à une crise de la symbolique traditionnelle et de la dogmatique chrétienne qui se manifeste par une laïcisation de la conception linéaire du temps, la laïcisation dans la société civile de l'attente de la Jérusalem céleste. On substitue à l'espace polysémique et symbolique du Moyen Age, un espace géométrique clos [2].

La raison qui se trouve prise dans les rets de cet imaginaire n'est pas n'importe quelle raison: c'est la raison avec son trésor de vérités et d'espérance chrétiennes; il s'agit d'arrimer au temporel un désir qui s'était embrasé pour Dieu. Il est très instructif de relever que «c'est à partir du XVI^e^ siècle que l'expérience utopique devient éclatante, et précisément dans la dissidence religieuse [3].»

On ne soulignera jamais assez qu'un phénomène socio-politique comme le socialisme est né sur la base du millénarisme chrétien. «Selon Engels, l'utopie münzerienne du royaume de Dieu ferait la jonction entre» un certain «millénarisme médiéval... et les thèmes prolétariens de la société sans classes [4].» C'est le même auteur, H. Desroche, qui écrit que l'on méconnaît

[1] Cf. ID., *ibid.,* p. 48 s.
[2] *Ibid.,* p. 123 s.
[3] HENRI DESROCHE, *Les religions de contrebande,* Maison Mame, coll. «Repères, Sciences humaines-idéologies», 1974, p. 149.
[4] ID., *ibid.,* p. 149–150.

encore trop l'importance, au début du XIXe siècle, du courant des «nouveaux christianismes» [1].

Engels lui-même prétend que «l'histoire du christianisme primitif offre de curieux points de contact avec le mouvement ouvrier moderne. Comme celui-ci, le christianisme était à l'origine le mouvement des opprimés: il apparut tout d'abord comme la religion des esclaves et des affranchis, des pauvres et des hommes privés de droits, des peuples subjugués ou dispersés par Rome. Tous deux, le christianisme aussi bien que le socialisme ouvrier prêchent une délivrance prochaine de la servitude et de la misère; le christianisme transpose cette délivrance dans l'au-delà, dans une vie après la mort, dans le ciel; le socialisme la place dans ce monde, dans une transformation de la société [2].» Tout cet article de Engels est une présentation, ou mieux, une représentation imaginaire, à partir de l'Apocalypse, des premiers chrétiens, assimilés aux membres de l'Internationale.

«A la ressemblance de beaucoup d'utopistes socialistes du XIXe siècle, Cabet associe Jésus-Christ et la doctrine communiste: 'Les communistes d'aujourd'hui sont les disciples et les continuateurs du Christ' [3].» Et que dire de Marx, qui écrit que le véritable Etat chrétien est l'Etat athée? La conception scientifique qu'il entend donner du socialisme se déroule sous le ciel d'un imaginaire utopique [4]. J'ai parlé, il y a un instant, d'une intelligence chrétienne engloutie dans l'imagination. Les remarques que je viens de faire nous montrent qu'il s'agit d'une intelligence qui *n'est plus vitalement* chrétienne, mais qui a gardé le souvenir des promesses d'un bonheur infini qu'elle entend désormais réaliser d'elle-même.

J'ai retenu tout à l'heure deux questions fondamentales, posées par le développement historique de l'utopie. Nous sommes mieux en mesure maintenant de juger cette aventure de l'imagination humaine et de préciser à quelles conditions peut se réaliser un fructueux travail d'élaboration imaginaire de la cité politique.

[1] *Ibid.*, p. 151.

[2] FRIEDRICH ENGELS, «Contribution à l'histoire du christianisme primitif», dans KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS, *Sur la religion*, Textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli, Paris, Editions sociales, 1972, p. 310.

[3] GILLES LAPOUGE, *Utopie et civilisation*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1978, p. 280–281.

[4] Cf. BRONISLAW BACZKO, *op. cit.*, p. 22–25; «... il est remarquable que la lecture marxiste 'scientifique' des œuvres des utopistes mette surtout l'accent sur la distinction entre leurs 'fantaisies' et leurs 'anticipations'. Or, une telle lecture, en même temps sélective et valorisante, a pour condition de possibilité une vision de communauté à venir, que celle-ci soit explicitée ou bien refoulée dans le non-dit de la 'science'. En effet, comment juger de ce qui est anticipation et de ce qui ne l'est pas, sinon en fonction de l'idée qu'on se donne de l'état social sur lequel il est 'anticipé'? Cette vision de la société communiste est lisible chez Marx en filigrane. Parfois il n'en parle que dans un discours second. On dirait que dans ce cas il éprouve comme une méfiance à donner libre cours à son imagination sociale craignant de tomber dans l'illusoire et la 'rêverie'. Et pourtant toute son œuvre véhicule cette vision, elle en fait un puissant rêve mobilisateur qui a renouvelé l'imaginaire collectif.» (p. 24).

Le statut ontologique de l'imagination rappelé au début de cet exposé peut nous aider à comprendre qu'en fait toute utopie véhicule une vision du monde: elle «énonce à un niveau préconceptuel, les choix métaphysiques et moraux de ceux qui la créent ou la reproduisent», et elle contribue à faire surgir une certaine sensibilité [1].

Thomas d'Aquin nous disait que le principe de l'action humaine est l'intelligence s'adjoignant l'imagination. Il nous disait aussi que l'intelligence influe sur l'imagination, par surabondance. L'image du futur représente l'estimation que l'homme se fait de son cadre de vie sociale. Et l'histoire de l'utopie nous apprend qu'une intelligence qui a renoncé à se nourrir de nourritures transcendantes se trouve «voilée», pour reprendre le mot de saint Thomas, par un discours imaginaire nourri d'un désir infinitisé du fait même qu'il est culturellement dépendant de la Révélation judéo-chrétienne. On comprend ainsi qu'une fonction pratique qui tend à s'exercer sans tenir compte de la fonction spéculative, perturbe l'intériorité de l'esprit humain. Les blessures infligées à la spiritualité humaine en sa plus haute manifestation, atteignent de fait celle-ci dans son intégralité, c'est-à-dire jusque dans le domaine sensible de l'imagination, ce trésor générateur d'intelligibilité propre [2].

III. Conclusion

S'il est vrai que l'utopie telle qu'elle s'est développée au cours de l'histoire, manifeste une imagination blessée, il me semble important de déga-

[1] JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *op. cit.*, p. 169.

[2] Cf. JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *op. cit.*: «... en figeant notre imagination autour d'un vecteur unique, en le surdéterminant par son déploiement dans l'histoire, nous avons pris le risque d'une sclérose de notre activité symbolique. L'épaisseur et l'ambivalence des images se sont réduites peu à peu, la liberté de la fiction a été confisquée au profit d'un dévouement inconditionnel à une finalité historique, les puissances de l'irréel ont été amputées par l'obsession d'un passage au réel. Le renforcement réciproque de l'eschatologie activiste et de l'écriture schizoïde ont exténué notre sens de l'irréel. Il s'est installé dans notre faculté du rêve, des blocages, des concentrations d'images obsessionnelles qui ont provoqué la dégénérescence sociale de l'imagination... La domination intolérante de l'utopie, qui repose sur l'élection d'espaces clos et d'une temporalité linéaire, condamne inévitablement au rétrécissement morbide de l'imagination.» (p. 228). Voir aussi ce jugement de PIERRE EMMANUEL dans son livre *Pour une politique de la culture* (Paris, éd. du Seuil, 1971): «Il y aurait à faire toute une histoire du rationalisme – ou, si l'on veut, de l'imaginaire colonisé par la raison – pour montrer par quelle terreur intellectuelle et quelles tortures infligées à l'imagination la 'raison' moderne a établi son empire. L'imagination s'est vu chassée du réel, on lui a crevé les yeux pour les priver de la lumière de l'intelligence... Ce que voulait cette 'raison' ambitieuse, arrogante et avare, c'était s'assurer aux moindres frais et le plus rapidement possible le *pouvoir* sur le monde et sur l'homme... Il lui fallait ôter le droit d'exister à tout ce qui lui échappait par nature: elle n'eut pour cela qu'à diviser l'homme en deux, la partie lumineuse – elle-même – et la partie aveugle, 'irrationnelle'... C'est ainsi que la 'raison' devint ce qu'elle est, un cancer totalitaire, l'Utopie unique et définitive, dont les fanatiques, suprême imprudence, accusent l'imagination de ces enchaînements irréels qui sont la tare de l'abstraction généralisée.» (p. 148–150).

ger les éléments requis pour sa restauration [1]. Dénoncer l'utopie comme hérésie ainsi que le fait Thomas Molnar, ou bien la récuser au nom de la science, comme a fait Marx après avoir pris soin d'assimiler la religion à une fantasmagorie ne sont pas des réponses adéquates au problème [2]. Ce n'est pas en méprisant l'imagination humaine que l'on peut espérer élaborer un «idéal historique concret», une image prospective présentant «les lignes de force et les ébauches ultérieurement déterminables d'une réalité future» [3].

L'imagination a son dynamisme propre, il est vrai, mais sa vitalité est en rapport avec l'activité sensorielle et intellective d'une part et avec les désirs qui surgissent au cœur de l'être humain selon toute l'ampleur de ses diverses aspirations. Cela veut dire que si nous entendons «accorder» notre «imagination aux renouvellements de l'histoire» [4], il faut commencer par respecter l'ordre des fins auxquelles s'ordonne la personne humaine et à cet effet il est nécessaire d'«arracher la pensée aux images univoques qui la tiennent dans l'illusion» [5].

A suivre l'aventure de l'imagination utopique nous apprenons que l'annonce de la Jérusalem céleste a été comprise comme la révélation d'une utopie. Faut-il dire que nous nous trouvons en face d'une «utopie révélée»? Je ne le pense pas; mais l'expression mérite réflexion. Elle semble en effet révélatrice d'un état d'esprit dont la genèse mériterait une étude historique et une analyse appropriée. Pour rester bref, je me contenterai de rapporter, à titre indicatif, ces quelques réflexions de Thomas Molnar, qui remarque que «l'utopisme est bien davantage qu'un innocent exercice de l'imagination et de l'intelligence en matière de systèmes politiques [6].» Aussi, veut-il «attirer l'attention sur les constructions politiques qui germent dans ce type d'esprit; et la raison en est que le point de vue politique a pris la place de l'angle de vue religieux et métaphysique [7].» C'est la raison pour laquelle

[1] Pierre Emmanuel écrit, dans le passage que nous citons à la note précédente, que l'imagination «était, dans la triade motrice de l'âme, l'élément coordinateur des apparences diverses du réel, le passeur entre le rêve et la veille, l'accordeur, au-dedans de l'homme comme entre l'homme et le monde, de la complexité si changeante des rythmes et des temps;... elle qui, dans sa tâche intégrante, protégeait l'esprit et les choses de toute simplification arbitraire, par souci de maintenir ces correspondances intimes qui conditionnent l'équilibre global; elle, gardienne du mystère de l'homme, raison ardente contrôlant l'être obscur par la médiation de ses grandes images...; elle, la Mère, génitrice de toute invention, éducatrice de la sensibilité universelle, sainte *Ratio* nourricière du cosmos...» (p. 149). L'auteur affirme, au terme de son plaidoyer pour l'imagination, que «la plus urgente question, qu'il faut poser de manière globale» est celle «de savoir comment sauver l'homme moderne de sa démesure, de sa folie: et c'est – il faut le répéter sans répit – une question philosophique.» (p. 150).

[2] Néanmoins, les remarques de Thomas Molnar comme celles de Karl Marx, sont précieuses pour le philosophe de la culture, dans la mesure où elles le sollicitent d'accorder une attention plus affinée aux cheminements de l'esprit humain.

[3] JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral, op. cit.*, p. 134–135.

[4] JACQUES MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté,* Paris, Desclée De Brouwer et Cie, coll. «Questions disputées», ²1933, p. 130.

[5] ID., *ibid.*, p. 131.

[6] THOMAS MOLNAR, *op. cit.*, p. 11.

[7] ID., *ibid.*, p. 12.

il estime que «l'utopie est à la politique ce que l'hérésie est à la théologie» [1]. Et il est convaincu qu'étudier l'utopie, ce n'est pas traiter «seulement de la préoccupation essentielle de notre temps, mais aussi, à travers elle, de l'un des rares problèmes essentiellement spéculatifs de tous les temps [2].»

Mais revenons à la révélation de la Jérusalem céleste dont la description se trouve dans le livre de l'Apocalypse de saint Jean, et qui doit illuminer la vie de chaque chrétien. Cette représentation est comme une «aura» de tendresse qui enveloppe les vérités divines concernant la destinée ultime de l'humanité. Il s'agit «d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle», de «la cité sainte, la Jérusalem nouvelle». Celle-là «descend du ciel, d'auprès de Dieu». Elle est splendide: «la cité n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine et son flambeau, c'est l'agneau... Il n'y entrera nulle souillure, ni personne qui pratique abomination et mensonge», etc... Il est dit, dans cette annonce faite sous mode imaginaire, que «*les nations marcheront à sa lumière,* et les rois de la terre y apporteront leur gloire. On y apportera la gloire et l'honneur des nations. [3]». Cette évocation rejoint l'épître aux Hébreux qui magnifie tous ces grands témoins de Dieu qui sont morts dans la foi, «sans avoir obtenu la réalisation des promesses, mais après les avoir vues et saluées de loin et après s'être reconnus pour étrangers et voyageurs sur la terre. Car ceux qui parlent ainsi montrent clairement qu'ils sont à la recherche d'une patrie; et s'ils avaient eu dans l'esprit celle dont ils étaient sortis, ils auraient eu le temps d'y retourner; en fait, c'est à une patrie meilleure qu'ils aspirent, à une patrie céleste. C'est pourquoi Dieu n'a pas honte d'être appelé leur Dieu; il leur a en effet préparé une ville...», «la ville munie de fondations, qui a pour architecte et constructeur Dieu lui-même», «la ville du Dieu vivant, la Jérusalem céleste [4].»

La fascination exercée par cette Jérusalem céleste tient au fait que cette construction imaginaire est indéniablement de facture utopienne; elle emploie, en effet, les matériaux imaginaires de l'utopie: lieu idéal, présenté sous forme de cité; elle a des remparts pour clôture. Elle est présentée comme une réalité à venir, qui a toutes les caractéristiques de la perfection.

Sans doute est-ce à cause de ces traits qu'elle a pu être prise pour une utopie. Toutefois, elle comporte des notes bien particulières. Certaines images sont susceptibles de nous faire croire que nous sommes en présence d'une construction imaginaire qui relèverait d'un type ni purement 'mystique', ni purement 'héroïque', mais d'un type mixte [5]. Une considération

[1] *Ibid.*, p. 12, n. 2.
[2] *Ibid.*, p. 12.
[3] Ap 21.
[4] He 11, 13–16; 11, 10; 12, 22.
[5] Cf. JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *op. cit.*, p. 29: «... l'étude expérimentale des structures de l'imaginaire aboutit à un régime d'images mixtes, sorte de compromis entre les deux axes contraires et excessifs de leur syntaxe... Ce régime synthétique définirait une sorte de fonctionnement équilibré, pluriel, souple de l'imagination, composant dans une totalité vivante tous les fantasmes, projetant dans l'espace onirique toutes les

plus attentive oblige à relever des points très précis. Il s'agit d'une cité qui n'a besoin ni de soleil, ni de lune (symboles mythiques), et pourtant elle sera lumineuse. Elle est carrée, elle a «d'épais et hauts remparts» (symboles utopiens), mais troués de douze portes qui ne se fermeront pas! Il s'agit bien d'une cité destinée aux hommes, mais elle «descend du ciel, d'auprès de Dieu.» Précision capitale, qui oblige à reconnaître l'existence du *ciel:* c'est la cité de Dieu et de l'Agneau. Cette figure imaginaire réclame, pour être reçue, une ouverture à la transcendance: c'est qu'elle se rapporte à une fin supra-terrestre; elle ne comporte donc pas cette perspective d'organisation sociale qui est le trait spécifique des utopies. Cette précision, disais-je, est d'une importance capitale. Elle nous contraint de reconnaître que l'imagination travaille en relation avec divers niveaux affectifs. En effet, l'évocation de la Jérusalem céleste stabilise, dans l'être humain, une affection qui a trait à la fin ultime: l'espérance eschatologique.

Nous retrouvons ainsi, au niveau de la vie surnaturelle, cette grande vérité de l'anthropologie philosophique: l'homme, pour agir, a besoin d'être mû, d'être attiré par un bien (ici, la vie avec Dieu) que lui présente l'intelligence *et* l'imagination. L'équilibre de cette présentation globale d'un avenir eschatologique qui est au cœur de l'*espérance chrétienne* tient au fait qu'elle s'inscrit – au plan imaginaire – en dépendance d'une intelligence croyante, qui a non seulement le sens du temps et donc de l'histoire, mais aussi celui de l'éternité. La dépendance à l'égard d'une intelligence croyante va de pair avec une dépendance à l'égard d'une affectivité enamourée de Dieu, c'est-à-dire formée par la charité. Sans cet amour de charité, l'espérance chrétienne elle-même ne s'exerce pas en vérité; sans cet amour de charité, elle ne peut, par conséquent, déterminer une juste imagination du futur.

Contrairement à ce que pensait Engels, l'existence d'une Cité céleste est le signe d'un véritable réalisme; l'imagination se trouve, de ce fait, libérée. En cherchant à inventer une cité terrestre à partir d'un imaginaire révélé, l'imagination se trouvait contrainte à produire une évocation infiniment pure. Une pareille entreprise ne pouvait que l'épuiser. Engels n'a pas compris ce réalisme-là lorsqu'il commentait l'Apocalypse.

En laissant ici délibérément de côté le système intellectuel d'Engels, est-il possible d'assigner, au niveau de l'imagination, des causes à cette confusion?

L'imagination, nous l'avons vu, se prête à l'évocation du futur. De ce point de vue, il faut bien dire que l'homme n'a pas vu cette cité céleste réservée par Dieu à ceux qui l'aiment, son oreille n'a pas ouï les sons et les

formes et fonctions expérimentées dans le vécu.» – Voir ce que le même auteur écrit à propos de la Jérusalem céleste: «... bien qu'appartenant à l'imaginaire de la ville, et non du végétal, elle reste fidèle à la logique topographique du paradis de la Genèse... Cité spirituelle, ... elle connote la lumière et la perfection du salut des âmes, en réintégrant, dans une synthèse finale le ciel et la terre, et l'humanité tout entière. La Jérusalem spirituelle reste donc liée à un régime mystique...» (*ibid.*, p. 39).

chants qui s'élèvent de ses murs, bref, cette cité n'a pas surgi du cœur humain lui-même [1]; sa venue lui a été *annoncée,* lui a été promise. C'est assez pour ouvrir son cœur à l'attente de ce futur. Or, n'est-ce pas là le rôle de l'utopie: éveiller l'être humain à la perspective d'un avenir meilleur? Cela est vrai, *mais* au niveau d'une réalisation terrestre. Dans ce cas, l'esprit humain doit puiser dans le trésor d'un imaginaire en dépendance de l'expérience sensible, pour satisfaire des aspirations qui répondent aux possibilités de l'homme.

Dans les deux cas, l'imagination est engagée dans un mouvement d'espoir. Seulement, l'un n'est pas de même nature que l'autre. Engels, emporté par le dynamisme univocisant de l'imaginaire, a enfoui une charge d'infinitude dans un projet concernant une fin qui s'inscrit dans le futur *historique.* Plus encore, en immergeant le spirituel naturel dans les forces matérielles, il a contribué à confondre tragiquement les *causes* avec les *conditions* de leur exercice, tout en dilatant les énergies sensibles. La convoitise, ou le désir sensible, de soi, n'a pas le «sens du temps» et donc de la patience et de l'espérance: c'est à la satisfaction immédiate qu'elle tend. Comment s'étonner dès lors que la pratique utopique ait recours à la violence? Ce recours même est à mes yeux significatif d'une brisure de cette hiérarchie des facultés humaines signalée plus haut.

L'adhésion à cette Jérusalem céleste me paraît indispensable pour permettre à l'imaginaire social de se développer à son propre plan et pour, du même coup, échapper à l'emprise d'un imaginaire social en quelque sorte infinitisé et par là même désaxé. Alors, l'imagination retrouvera son dynamisme innovateur, au service du bien politique lui-même, qui est une fin digne de l'homme, et le pouvoir d'élaborer non seulement des utopies aptes à réveiller les énergies de conception et de réalisation temporelles, mais bien davantage encore «*un idéal historique concret,* ou pratique, une image incarnant pour un ciel historique donné et sous une forme essentiellement appropriée à celui-ci les vérités supra-historiques, qu'on distinguera alors (...) des conditions de *réalisation effective* de cet idéal pratique. Celui-ci est un idéal réalisable, – plus ou moins difficilement, peut-être avec d'extrêmes difficultés, mais il y a une différence de nature entre la difficulté extrême et l'impossibilité. De fait il rencontrera des obstacles, il se réalisera plus ou moins mal, le résultat obtenu pourra être faible, nul si l'on veut: l'essentiel est que c'est là un but apte à être *voulu* pleinement et intégralement, et à drainer efficacement vers soi, à finaliser efficacement les énergies humaines, qui tendront vers lui d'une façon d'autant plus vive que la volonté se le proposera dans son intégralité [2].»

MAURICE HANY

[1] Cf. 1 Co 2, 9.

[2] JACQUES MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté, op. cit.,* p. 132–133.

La pauvreté évangélique - une provocation?*

La pauvreté évangélique est-elle provocation, interpellation, invitation? Que peut-elle, que doit-elle susciter aujourd'hui?

Si l'on veut que cette question, qui a une dimension universelle à l'heure où les problèmes d'abondance et de pénurie, d'accaparement et de partage se posent à l'échelle planétaire, à l'heure où la trop grande richesse vient étouffer le sens de la Présence transcendante et la trop grande pauvreté vient empêcher l'ouverture de l'homme à sa dimension personnelle et spirituelle, si l'on veut donc que cette question reçoive une réponse, elle aussi universelle, une réponse qui puisse parler au cœur, à l'intelligence et à la liberté de chaque homme, il importe de s'assurer de deux pas: le premier, que la pauvreté évangélique *soit,* – et je l'entends ici au sens fort du verbe être, au sens où il désigne la réalité de l'existence –; le second, qu'elle soit perceptible comme une valeur possible pour chacun.

Mais, auparavant, il ne sera pas inutile de donner, en première approximation, une définition de la pauvreté telle qu'elle sera entendue ici. Cette définition ne désigne pas la pauvreté évangélique en sa perfection, qui est la Pauvreté du Christ, mais le style de pauvreté que chaque homme peut être appelé à vivre, s'il veut prendre, implicitement ou explicitement, le chemin, dont le Serviteur souffrant, l'Innocent livré représente la figure accomplie [1]. Cette définition porte sur deux plans: le plan matériel et le plan spirituel; deux plans indissociables et qui, normalement, se compénètrent. Au plan matériel, la pauvreté n'est pas la misère. La famine, le chômage permanent, la mendicité, l'inculture, l'absence de logis, la privation des libertés fondamentales: tout cela que l'on désigne du nom de pauvreté et qu'il faut à toutes forces combattre – selon le beau mot de Ricœur: «Impossible d'être avec les pauvres sans être contre la pauvreté [2]» – tout cela est misère. Et on ne saurait en aucun cas le justifier ou y consentir au nom de quelque principe que ce soit. La pauvreté désigne, en un sens positif, le fait d'avoir le nécessaire et non le superflu, le fait d'avoir juste ce qu'il faut. C'est la pauvreté du «juste milieu», que décrit ce passage du livre des Proverbes: «Ne me donne ni indigence, ni richesse; dispense-moi seulement ma part de nourriture, car, trop bien nourri, je pourrais te renier en disant: 'Qui est le Seigneur?' ou, dans la misère, je pourrais voler, profanant ainsi le nom de mon Dieu» (Pr 30, 8–9). Mais cette définition du juste milieu n'est pas encore suffisante. Il faut la préciser, surtout en nos pays occidentaux, où la richesse et le superflu sont constamment à la porte, en décrivant la relation que l'homme, le «sage», celui qui veut être pauvre, doit avoir avec ses biens, nécessaires ou superflus. En un mot, la pauvreté matérielle authentique consiste en l'utilisation *désappropriée* des biens, que l'on veillera à avoir en

* Signalons l'essai que vient de faire paraître l'auteur: Marc Donzé, *La pensée théologique de Maurice Zundel,* Ed. du Tricorne, Genève, Ed. du Cerf, Paris, 1980–81, 335 p. *Note de la Rédaction.*

[1] Cf. A. Tevoedjré, *La pauvreté, richesse des peuples* (Paris, 1978), p. 18–26.

[2] Cf. M. von Galli, *Gelebte Zukunft: Franz von Assisi* (Luzern-Frankfurt, 1977[8]), p. 127.

quantité nécessaire, en évitant le superflu, et que l'on cherchera à procurer en quantité nécessaire à tout homme, dans toute la mesure du possible. Car nous sommes les gérants de ce qui nous est confié et que nous avons reçu.

Cette relation de désappropriation nous introduit à la compréhension du plan spirituel de la pauvreté. Nos biens ne sont pas à nous, pour nous; ils ne sauraient être l'objet d'un accaparement. Car ils sont au service d'une rencontre et d'un partage. Ils donnent la sécurité et l'espace nécessaire pour rencontrer Dieu, ainsi que nous le disait tout à l'heure le livre des Proverbes, et pour partager avec les hommes, en particulier avec ceux qui sont dans le besoin. Cette rencontre et ce partage, loin d'être un luxe superflu ou décoratif, vont constituer le fondement même de la pauvreté en esprit qui consiste à mettre notre foi et notre confiance en Dieu, Source de tout bien, et à permettre à chacun des hommes d'accéder à la plénitude de son humanité et à sa dignité de créature de Dieu.

Cette double définition, matérielle et spirituelle, me paraît rendre raison du chemin auquel nous invite la béatitude de l'Evangile selon saint Luc: «Heureux, vous les pauvres: le Royaume de Dieu est à vous» (6, 20) et la béatitude de l'Evangile selon saint Matthieu: «Heureux les pauvres de cœur: le Royaume des cieux est à eux» (5, 3).

Revenons maintenant aux deux pas qu'il importait d'assurer. Il faut d'abord que la pauvreté *soit*. C'est dire, d'un mot abrupt, que la pauvreté, pour être authentique, doit être enracinée au cœur de l'être, doit surgir du cœur de l'être. Trop souvent, on a fait de la pauvreté une sorte d'esthétique, un feston magnifique accroché à la grandeur d'une belle âme, mais qui masquait mal la possessivité intérieure; trop souvent, on en a fait une coquetterie personnelle et privée dans l'imitation de Jésus. Trop souvent, on en a fait un volontarisme, qui s'exacerbait dans une rigueur trop grande pour être vraiment humble. Trop souvent, on en a fait une sorte d'impératif moral perfectionniste, une exigence réservée à ceux qui veulent être parfaits, un privilège du petit nombre, une affaire réservée aux religieux et religieuses. Trop souvent, on l'a appliquée à de maigres questions d'économies, qui relèvent plus de la pusillanimité que de la pauvreté. Trop souvent, on l'a confinée dans la sphère de la sainteté personnelle, vécue souvent de manière héroïque, et on s'est autorisé, au niveau des communautés, voire des Eglises, des possessions et des sécurités trop grandes. Trop souvent, on l'a faite extérieure, décorative, moralisante, légaliste, tâtillonne, privée. Elle y a perdu sa sève et sa crédibilité. De chant de joie et d'amour, de jaillissement de confiance et de générosité, elle est trop souvent devenue raide dans l'ascétisme.

L'erreur est toujours la même: la vraie pauvreté se perd, dès qu'elle prend sa source de l'extérieur. Elle ne s'atteste vraie que si elle jaillit de l'intérieur – dans la personne comme dans la communauté. Que l'on pense aux cris et aux chants des Pauvres du Seigneur, qui retentissent à travers les Psaumes: quelle confiance, quelle ouverture, quel abandon, quelle supplication! La pauvreté, chez eux, prend leur être tout entier. Elle est leur être même, dans un élan d'absolue confiance. François d'Assise, Nicolas de Flue hier,

Gandhi et Mère Teresa aujourd'hui – parmi tant d'autres – attestent la vérité, la force, la paix et la joie de ce jaillissement intérieur de la pauvreté. En eux, elle *est,* elle fait partie de leur être, elle s'inscrit inamissiblement au cœur de leur être. Elle n'est pas une vertu dont ils pourraient se passer; elle est-là. N'ont-ils pas écrit le signe indélébile dans l'histoire que la pauvreté authentique a sa vraie place au cœur de la condition humaine, au cœur de la personne dans son accomplissement? Mais alors se pose la question: où et comment s'origine en chaque homme cet appel à la pauvreté? Pour le dire en termes rahnériens: y a-t-il en l'homme un «existential de pauvreté»? Ou encore, la pauvreté n'a-t-elle pas une dimension métaphysique autant que spirituelle?

Avant de répondre à cette question, nous devons encore nous assurer du second pas, que nous avions annoncé et qui nous conduira à une question semblable. Il faut donc que la pauvreté puisse être perceptible comme une valeur possible et universelle. Du côté de l'objet, elle est perceptible dans toute la mesure où elle existe. Du fait qu'il ne manque pas d'exemples, dans l'histoire, d'une pauvreté vécue, du fait que chaque homme qui prend authentiquement la voie de la générosité «incarne» en quelque sorte cette pauvreté, cette perception objective est, sans aucun doute, possible. Mais il reste que cette perception doive être reçue par le sujet – c'est-à-dire par chaque homme – comme la rencontre d'une valeur existentielle en celui qui l'«incarne» et comme l'invitation à vivre de cette valeur possible. Si l'on n'admet pas que cette valeur soit uniquement esthétique ou morale, si l'on reconnaît qu'elle jaillit en source intérieure du cœur de l'être, on reconnaît par là-même que le niveau de perception de cette valeur de pauvreté doive s'enraciner au cœur de l'être. Car, ainsi seulement, la pauvreté peut être perçue, dès qu'elle transparaît, comme un appel à être, à être libre et libéré, à s'ouvrir vers l'Infini, dans la confiance. N'y a-t-il donc pas, pour le redire en termes rahnériens, un «existential de pauvreté», inamissiblement donné avec la condition humaine, qui soit la condition de possibilité de connaissance et de reconnaissance de la valeur de pauvreté et aussi une vocation à la vivre?

Cette question trouve des éléments de réponse très intéressants dans l'anthropologie moderne [1]. L'homme s'atteste comme ouvert au monde, en ce sens qu'il dépend du monde pour l'émergence et la croissance de sa vie corporelle, mais surtout en ce sens que, contrairement à l'animal, il n'est pas rivé à ce monde qui le porte. Il peut le remettre en question, le dominer, le conquérir et le dépasser. Si l'homme n'est pas soumis au monde, s'il ne saurait accepter sans questions cet univers limité, souvent chaotique, souvent si indifférent aux valeurs de l'esprit, si l'homme peut comprendre, par sa pensée, cet univers qui parfois menace de l'engloutir, c'est qu'il le dépasse, c'est qu'il est ouvert et ouvert à l'Infini, à une Présence qui illimite et accomplit sa vie, à une Présence personnelle et spirituelle, à Dieu en un mot [2].

L'homme, d'autre part, reçoit, par voie de naissance, un moi-possessif,

[1] Cf. W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch?,* Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie (Göttingen, 1976[5]).

[2] *Ibid.,* p. 12s.

un moi-égoïste, fort utile au demeurant, qui lui permet de poser les gestes nécessaires à sa survie et au développement de sa vie. En cela, il ressemble à tout vivant qui, par instinct, se procure ce dont il a besoin... Mais ce moi-possessif entre bientôt en conflit, en tension avec l'appel à l'Infini que l'homme ressent face au monde, si bien que l'homme sent vite qu'il ne peut vivre au niveau de ce moi replié sur la conservation de sa vie. Le simple fait que l'homme puisse accaparer à l'infini l'atteste en creux. C'est alors que l'homme, par ce qu'il a de propre au sein de l'univers – l'esprit, l'amour, la liberté – est appelé à changer de moi, à devenir un moi-espace, un moi-ouverture. Il est appelé, par voie de nouvelle naissance, si l'on peut dire, à s'accomplir dans la rencontre d'une Présence illimitée, qui, seule, peut l'engendrer à la vraie dimension, dont il pressent la trace en lui. Comme le dit Pannenberg, l'unité, qui peut résoudre en un tout cohérent la tension entre le moi-possessif et l'ouverture infinie au monde et à Dieu, ne peut trouver son fondement qu'en dehors du moi. L'homme devrait vraiment avoir son centre en-dehors de lui-même pour pouvoir surmonter tout conflit[1].

Pour prendre une image géométrique, l'homme est un cône planté dans une sphère. L'homme est planté en un point du temps et de l'espace par la naissance. Mais, de ce point, comme les côtés du cône qui se prolongeraient à l'infini, il peut s'ouvrir infiniment par son esprit et il peut s'accomplir en rencontrant au delà au-dedans de lui ce Centre infiniment et intérieurement présent, qui sans cesse l'attend et l'aimante.

C'est ici que j'aimerais introduire la notion de «pauvreté métaphysique» ou d'«existential de pauvreté» chez l'homme. Je ne veux pas désigner par là sa dépendance normale et inévitable de l'univers, mais cet élan irrépressible – que chaque homme vit, qu'il en soit conscient ou non – vers l'au-delà du je-moi fermé et égoïste, vers l'Autre qui est présent; cet élan de confiance et d'espérance en ce plus-que-soi – inconnu ou reconnu – sans lequel il est impossible de vivre, cet élan libérateur où le moi s'accomplit dans la rencontre implicite ou explicite d'un autre centre, cet élan dont Rimbaud nous suggère l'admirable formule: «je est un autre[2]».

Cet élan aboutit donc à la pauvreté, qui est la forme de l'existence, quand elle décroche du moi-possessif pour consentir à l'Infini qui l'attire. «L'existence authentique se réalise en forme de pauvreté, dit Zundel, parce qu'elle est tout élan vers l'autre en qui elle décolle de soi. Aussi bien l'être tire-t-il sa lumière de l'extase qu'il est dans la transparence de l'amour où il se dépense[3].» La pauvreté ainsi entendue, ainsi visée, réalise un double accomplissement de l'homme: elle l'engendre à sa pleine liberté dans la désappropriation de soi – et, partant, dans un rapport désapproprié à ses biens; elle l'engendre à sa pleine générosité dans le don de soi, dans le déversement de soi en un Autre, dans l'accueil en soi de cet Autre. Elle fait de lui un espace de liberté et d'accueil ouvert à tous et à toutes choses.

Pour élevé qu'il paraisse, ce chemin de pauvreté est offert à *tout homme*,

[1] *Ibid.*, p. 43.
[2] Cf. M. Zundel, *Je est un Autre* (Paris, 1971).
[3] M. Zundel, *La Pierre vivante* (Paris, 1954), p. 70.

car, il faut le souligner, il est inscrit dans la structure même de son être, où «je est un autre», où l'émergence de l'esprit et de l'amour vient le situer à une distance infinie de l'univers matériel dans l'aspiration à une distance plus infinie encore, où le centre que «je suis» ne s'accomplit que dans la rencontre d'un Centre où l'Esprit et l'Amour respirent en infinie et éternelle perfection. Précisément, ce chemin est assez élevé pour que la perspective puisse en être offerte à chaque homme comme une invitation à sa véritable grandeur et à sa magnanimité et comme la solution du problème qu'il est à lui-même tant qu'il n'a pas trouvé l'issue. (Nous verrons plus bas qu'il ne nous invite pas à un idéalisme spiritualiste, mais au réalisme le plus humble et le plus radical).

Mais, il nous faut contempler maintenant l'Autre qui est au terme du chemin, cet Autre dont la Présence sans cesse affleure, sans cesse se laisse deviner, cet Autre inconnu ou reconnu, cet Autre qui recueille en Lui tout l'élan, cet Autre infini et parfait. Quel est-il? Qui est-il? Nous sommes conduits à répondre: il est pauvre, il est le Pauvre, il est la Pauvreté. Il est Dépossession*. Il est Don. Il est Générosité. Il est Liberté. Est-ce une audace trop grande de le dessiner ainsi, de le deviner ainsi? Est-ce une audace trop grande que de le dire pauvre? Est-ce convenable que de dire pauvre celui que, suivant les chemins de puissance, nous appelons le Tout-Puissant? Est-ce possible?

Il le faut pourtant, non pas au niveau de la nécessité, mais au niveau du désir. Car, si Dieu n'était pas Don, s'Il n'était pas Don *en lui-même,* ce serait un rêve terrible. Le Tout Autre serait à ce point Autre, que le chemin auquel il nous invite par l'inscription qu'il en fait en notre être n'aurait aucune ressemblance avec ce qu'il est, ne trouverait aucune image en ce qu'il est. Nous serions dominés par l'abyssale Transcendance, irrémédiablement, dans la désespérance d'être appelé à une générosité qui n'aurait aucune commune mesure avec la sienne. Si Dieu n'était pas pauvre, comment saurions-nous être pauvres? Pourtant, ne sommes-nous pas créés à son image et à sa ressemblance?

La Révélation chrétienne nous délivre de ce rêve d'angoisse. Elle nous dit que Dieu est Don, Tout Don, que Dieu est Dieu parce qu'Il n'a rien, parce qu'Il est l'Anti-possession, l'absolue générosité. En son être, il n'y a pas trace d'égoïsme, de repli. Il n'y a pas trace d'altière solitude. Il n'y a que l'éternelle circulation de l'amour entre les Trois Personnes. «Le maître du monde révèle son intériorité jusque là insoupçonnée. Il est Père, Fils et Esprit d'Amour. Il ne subsiste que dans la mesure où chaque Personne

* Il y a des anthropomorphismes (relevant ici de la nature blessée de l'homme) qui sont parlants par eux-mêmes et difficilement évitables si l'on veut se faire entendre de tout un chacun; tels sont, lorsqu'ils sont transposés en Dieu, les termes de *dépossession* ou plus loin de *désappropriation,* qui signifient l'arrachement à un soi égoïste et qu'il faut reconvertir à la générosité de l'être. Or, comme le marque avec force l'auteur, Dieu est Don. Il l'est essentiellement et depuis toujours dans la totale communication de son être entre les trois Personnes divines, et librement et dans le temps aux créatures qui en sont des participations tirées du néant. Il n'a donc pas, à proprement parler, à se déprendre de Lui-même. *Note de la Rédaction.*

est tournée vers les autres, en continuelle *dépossession* de soi. Le Père n'est rien, sinon dans l'engendrement du Fils. Celui-ci tient la totalité de son être du Père qui l'engendre. L'un et l'autre s'aiment dans l'Esprit qui est leur lien [1].» En recevant la lumière du mystère trinitaire, nous entrons dans un mystère de pauvreté. En Dieu, Je est un Autre dans la respiration de l'Amour. Dépossession absolue et éternelle; don absolu et éternel; partage absolu et éternel.

C'est pourquoi la révélation trinitaire est la lumière décisive et insurpassable qui permet de comprendre ce chemin de pauvreté inscrit en nous et l'aimantation toujours présente – même si elle n'est pas reconnue – qui nous permet de le parcourir. Un distique d'Angelus Silesius nous le dit de manière étonnante:

Dieu est le plus pauvre. Il est là, tout nu et libre.
Dès lors, je dis à bon droit: divine est la pauvreté [2].

C'est pourquoi, «il est essentiel, s'écrie le Cardinal Kim, archevêque de Séoul, d'être clair sur ce fait que Dieu lui-même est pauvre. Il est Celui qui est, mais Il n'a rien [3]». Il est essentiel de reconnaître cette Divine Pauvreté, que François d'Assise, d'un élan si joyeux, voulait épouser comme la Vie de sa vie.

Car, Dieu est-là, «tout nu et libre». Il est là en Jésus, expression parfaite du Père, qui nous révèle non seulement un Dieu des pauvres, un Dieu dont les adorateurs sont un ramassis de revenus d'exil, mais aussi un Dieu qui est pauvre, un Dieu pauvre, un Dieu qui s'offre, tout nu et libre sur le bois de la Croix. «Ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne» (Jn 10, 18). Car, «la pauvreté de Jésus, c'est la pauvreté de Dieu [4]».

Jésus est pauvre, en effet, nul ne saurait le nier, et sa pauvreté est l'Icône accomplie de l'Amour follement pauvre de Dieu. Il est pauvre d'abord au niveau de la structure même de son être: au niveau de son humanité et de sa divinité. «L'humanité de Jésus est radicalement désappropriée de soi, incapable de dire 'je' pour son compte, en référence à soi et en s'enfermant en soi. Elle est pure ouverture à l'Autre divin, elle subsiste en Lui, elle est personnalisée par Lui, elle ne témoigne que de Lui, elle est, en un mot, assumée par la Personnalité du Fils éternel, qui demeure, comme dit Jean (1, 16), dans le sein du Père [5].» A cette désappropriation radicale de l'humanité de Jésus se joint encore la désappropriation de la Personne même du Verbe, toute entière tournée vers le Père, si bien que Jésus est la révélation parfaite de l'éternel élan du Fils vers le Père dans l'Esprit et, par là-même, de la Pauvreté divine. «Qui me voit, voit le Père» (Jn 14, 9).

Nous en trouvons l'émouvante confirmation dans la vie de Jésus. Il a vécu pauvre, il a partagé la condition des pauvres, il est mort pauvre (cf.

[1] J. Bodson, *Regards sur l'Evangile de saint Jean* (Paris, 1976), p. 145. C'est moi qui souligne.
[2] Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* (Johannes, Einsiedeln, 1980²), p. 49.
[3] et [4] Dans une conférence donnée à Manille en 1979.
[5] M. Zundel, *Je est un Autre*, p. 86–87.

Ph 2, 6–11). Il a été traité pour rien, ridiculisé, bafoué, défiguré. Il a partagé l'insécurité des routes et la vulnérabilité de ceux qui n'ont rien pour se défendre. Il n'a jamais voulu de moyens de puissance; sa parole était livrée au bon vouloir des auditeurs. Jamais il ne s'est appuyé sur les autorités de ce monde, car il lui suffisait de dire le Père. Jamais, il n'a désiré richesse, honneur ou pouvoir. Car, sa seule richesse, c'était le Père, la gloire du Père [1].

Cette pauvreté de la vie de Jésus n'est donc pas un ornement ou un ascétisme, une décoration ou un volontarisme. Elle n'est pas un hasard. Elle est son être même: Jésus est ce qu'il vit et vit ce qu'il est, car il y a adéquation parfaite entre ses gestes, ses paroles et sa personne.

Il nous donne ainsi la lumière décisive sur la pauvreté, dont l'appel s'inscrit en nous et dont nous sommes appelés à vivre et à témoigner. Vivre de la pauvreté évangélique, c'est prendre le chemin de la Pauvreté du Christ, par lequel nous accédons à notre vraie grandeur en rencontrant le Visage du Père révélé dans le Visage du Fils. Chemin de grandeur qui nous dépasse et chemin de radicale obéissance dans la désappropriation de soi, qui est libération de soi, chemin de l'humilité joyeuse et de la vie qui se donne jusqu'à la mort, chemin entrevu dans le tréfonds du cœur de l'homme et réalisé dans la magnificence de la grâce par quelques pèlerins de l'Absolu, il nous attend dans la mouvance puissante du Crucifié transfiguré qui nous emporte en sa lumière, à la mesure de notre consentement.

Ainsi se boucle le cercle. Si la pauvreté est la dépossession de soi (et, par conséquent, l'utilisation dépossédée de ses biens) dans le don de soi, si elle est la rencontre, dans une absolue générosité, de l'Autre entrevu ou reconnu (et, par là même, de tous les pauvres), il est possible d'être pauvre. Il est grand, il est noble, il est humain d'être pauvre. Plus encore, la pauvreté évangélique devrait faire partie intrinsèque de la vocation et de la vie chrétiennes, car le croyant ne saurait vivre sans regarder et imiter la Pauvreté de Jésus et la Pauvreté de Dieu, sans recevoir la grâce, la force et le courage d'emprunter ce chemin, quelque dur qu'il soit, et d'entonner un jour le Magnificat avec l'humble jeune fille de Nazareth.

Pour le chrétien, ce n'est pas une question de style seulement, c'est une question d'être [2]. Cela signifie, avec une terrible simplicité, embrasser la Croix du Christ qui est la figure parfaite de la pauvreté évangélique et devenir ainsi, en quelque sorte, un «sacrement» de la Pauvreté divine pour notre temps, comme le fut par exemple au XIII^e siècle le Poverello d'Assise.

*

Maintenant que nous sommes assurés de la valeur universelle, en même temps que de la radicale exigence chrétienne de la pauvreté, nous pouvons en tirer quelques conséquences – hélas trop rapides – pour la vie de l'Eglise et la vie du monde.

L'Eglise d'abord. Si la vie de l'Eglise, et sa mission, sont de révéler Jésus, de donner Jésus, de rassembler au nom de Jésus, il devrait être clair qu'à

[1] Cf. un beau texte in: DANIEL-ANGE, *L'Etreinte de feu* (Paris, 1980), p. 173–174.
[2] Cf. M. VON GALLI, *op. cit.*, p. 90.

la suite de Jésus, l'Eglise soit pauvre, en ce double sens qu'elle est toute tournée vers la gloire du Père, mais aussi qu'elle devrait être réellement et concrètement pauvre. Car la mission de l'Eglise, à l'image de celle de Jésus, est une mission dans la pauvreté, au service des pauvres et, à travers eux, de tous les hommes.

Un premier aspect de cette mission, c'est l'évangélisation des pauvres. C'est même un aspect primordial, car Jésus a commencé par là et il en a fait le cœur de son ministère. «Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu, dit-il: les aveugles retrouvent la vue, les boiteux marchent droit, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres» (Lc 7, 22). Ce choix de Jésus pour les pauvres n'est pas hasard ou faiblesse. Il s'inscrit dans la ligne de cette prédilection de Dieu pour les pauvres, que l'on retrouve à travers l'Ancien Testament. Il vient signifier que la sollicitude de Dieu s'adresse d'abord à ceux qui sont dans le besoin ou la détresse, pour que, de la misère où ils crient, ils puissent accéder à l'authentique pauvreté positive et oblative et à ceux qui, déjà, sont pauvres de cœur et vivent dans l'attente de la révélation des fils de Dieu. Il vient montrer aussi que Dieu ne peut pas parler aux riches tant que, présomptueusement, ils veulent se suffire à eux-mêmes et qu'il leur est nécessaire de sortir d'abord de ce malheur de la suffisance hautaine.

Le choix de Jésus pour les pauvres ne se résout pas en discours pieux. Jésus va s'adresser à tout l'être de tout son être. Sa mission sera donc combat contre la misère – «les aveugles voient» et renouvellement du cœur – «tes péchés sont pardonnés, va en paix». Ainsi, Jésus répond de manière très concrète aux besoins de l'homme, et de tout l'homme, avec un amour immense et délicat, où il donne ce qu'il a, et finalement jusqu'à sa vie.

Il importe qu'à la suite de Jésus, l'Eglise fasse résolument le choix des pauvres. «Quand tu donnes un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles, et tu seras heureux parce qu'ils n'ont pas de quoi te rendre» (Lc 14, 13–14). Il importe qu'elle se tourne vers les pauvres dans le cadre d'une évangélisation intégrale, où, concrètement, l'on s'occupe des besoins du corps, de l'esprit et de l'âme. Ne faut-il pas que l'humble diaconie, qui soulage la souffrance, le malheur ou l'ignorance se joigne au ministère de la parole? Ne faut-il pas que les mains de tendresse se joignent aux mots de miséricorde? Par amour des pauvres.

Nous en sommes bien loin, parfois. Il suffit de songer combien il est difficile de trouver des lieux, des crédits et surtout des personnes pour l'évangélisation des plus pauvres, des plus marginaux, des plus délaissés. Il suffit de s'imaginer combien rares et étranges paraissent les très pauvres dans nos assemblées. Il suffit de constater combien il nous est difficile de prendre le parti des plus pauvres, au nom de la justice et de la miséricorde.

Combien d'options concrètes et prioritaires faisons-nous pour l'évangélisation des pauvres, pour être là avec eux, au milieu d'eux, alors que tant de forces s'époumonent généreusement pour le maintien de structures catéchétiques qui se vident? N'y aurait-il pas l'urgence d'un rééquilibrage?

Combien de temps passons-nous à donner une voix aux sans-voix (qui existent aussi chez nous), à les écouter, à les informer, à les regrouper, pour qu'ils puissent prendre conscience de leurs droits, de leurs devoirs, de la nécessité d'une solidarité, mais aussi pour qu'ils puissent ensemble, avec nous, rencontrer Jésus?

Mais surtout, combien d'activités dans l'Eglise faisons-nous par amour, par amour des pauvres, par amour concret? Question décisive, car, comme dit encore le Cardinal Kim, «l'évangélisation doit être pour l'Eglise, comme elle fut pour Jésus, l'expression de son amour pour les hommes[1]»; ou, en d'autres termes, l'expression de la pauvreté spirituelle des chrétiens, qui, rencontrant Dieu, partent à la rencontre de leurs frères dans une infinie générosité.

On trouve là une première provocation de la pauvreté évangélique: elle invite à faire le choix du service des pauvres pour partager leur révolte contre la misère et l'injustice et pour leur révéler le sens positif de la pauvreté oblative; elle invite à dire aux riches de cœur: «Malheureux êtes-vous tant que vous croyez vous suffire à vous-mêmes; devenez pauvres, partagez et vous accéderez vraiment à votre grandeur et votre dignité».

Faire le choix des pauvres ne va pas sans conséquences pour la vie de l'Eglise et des chrétiens. Bien vite, nous constatons que le pauvre est souvent mal à l'aise dans la vie de l'Eglise, parce que notre langage lui est inaccessible, nos réunions trop compliquées, nos exigences pastorales incompréhensibles, nos bâtiments souvent trop luxueux, notre aide plus paternaliste qu'aimante. Bien vite, nous découvrons que nous avons l'air de dominer, que nous avons des sécurités ou des avantages qu'il n'a pas. En un mot, que notre style de vie n'est pas pauvre, que nous ne sommes pas pauvres, et, souvent, que nous ne voulons pas être pauvres. Ce n'est pas une mise en accusation: je sais combien il est difficile d'être pauvre en notre pays. Mais c'est une invitation ou une deuxième provocation à faire de nos églises et de nos maisons un espace de simplicité et d'accueil, où chaque homme puisse respirer avec sa misère, son malheur ou sa joie, un espace simple et beau, où l'on puisse accéder avec le minimum d'obstacles. Trop de richesse, trop de confort, trop de serrures, trop de rites sociaux n'accueillent pas le pauvre.

A ce propos, nous devrions nous interroger aussi sur nos moyens d'action pastorale. Ne recherchons-nous pas trop souvent des moyens trop élaborés, trop parfaits, trop efficaces, trop techniques, des moyens trop riches en somme, qui peuvent nous donner l'apparence d'une société trop puissante, trop organisée, trop sûre, qui peuvent venir prendre la place de la vie en sa simplicité? N'avons-nous pas des structures trop nombreuses, trop compliquées, trop sécurisantes, que nous nous acharnons à faire vivre, alors que la vraie vie, la vie qui crie et qui grandit, la vie qui mendie et qui surgit, est ailleurs? Jésus n'avait que la nue parole, l'espace de son âme et la force de rayonnement de sa personne; il n'avait que sa confiance, son amour et son

[1] De la conférence citée plus haut.

espérance. Il nous invite par là à une grande simplicité, qui est en même temps une radicale exigence, car elle nous oblige à nous livrer *nous-mêmes,* dans l'oblation de notre pauvreté, qui sera reconnue, dès qu'elle s'attestera véridique [1].

Dans cette ligne, la provocation à la pauvreté va plus loin encore. C'est le troisième pas: elle dépasse le style pour atteindre au cœur de l'être. A la suite de Jésus, avec Lui, chaque chrétien est appelé à devenir lui-même, dans la pauvreté et le silence de son cœur, cet espace universel d'accueil, d'écoute et de partage, cet espace de simplicité où l'autre se sente accueilli tel qu'il est avec miséricorde et patience, cet espace de transparence où la Divine Pauvreté puisse venir se refléter. Il est appelé à partager dans toute la mesure du possible la condition du pauvre, comme Jésus l'a fait, pour partir à la rencontre du pauvre. «N'emportez ni besace, ni tunique de rechange... Quand vous entrez dans une maison, recevez ce qu'on vous donnera...» Alors, la pauvreté, ancrée en tout l'être, devient vraiment le cœur et le risque de la mission.

Cette provocation à la pauvreté existentielle, que nous venons de faire pour chaque personne, nous devons la réitérer pour l'Eglise. De par sa structure même, l'Eglise est pauvre «intérieurement», car elle est tout entière au service du Christ, elle est toute ouverture au Christ, tout élan vers le Christ. Cette pauvreté «intérieure» trouve sa réalisation concrète dans la mission de l'Eglise au service de tous les «chercheurs de Dieu» et dans le choix des moyens simples, mais elle ne saurait être complète, si elle ne débouchait dans l'audace et le risque d'une mission, qui n'a d'autre sécurité que la foi en Christ, lui qui a pris tous les risques par obéissance au Père. Car la sécurité de l'Eglise, c'est Jésus: toute autre sécurité est passagère, fragile – et parfois indigne. Car le pouvoir de l'Eglise n'est autre que le pouvoir de Jésus qui, dans la force libératrice et respectueuse de sa miséricorde, vient nous rassembler sous un seul chef (Ep 1, 10); toute collusion avec le pouvoir, qui admettrait l'exploitation ou l'écrasement de l'homme, qui empêcherait l'exercice de la liberté, qui serait au service de la volonté de puissance, est illégitime devant la Pauvreté du Christ. Car la seule assurance de l'Eglise, c'est celle que donne l'Esprit Saint qui enseigne les paroles qu'il faut.

Vertigineux? Pourtant, ce n'est que la conséquence radicale de la pauvreté de l'Eglise, qui s'appuie, dans la foi, sur la force de l'Esprit [2]. Ainsi, l'Eglise partage vraiment le risque de l'existence du pauvre. Elle le partage de fait au Nicaragua, au Vietnam, en Afrique du Sud ou ailleurs. Pouvons-nous nous retrancher et refuser d'en prendre le chemin? Mais une Eglise qui ne court pas de risques perd sa sève, son témoignage s'affadit et la jeunesse n'y vient goûter qu'avec une lèvre lointaine. Quand, au contraire, elle écoute, non sans trembler, la parole du Christ qui lui dit: «Heureux les persécutés

[1] Cf. M. von Galli, *op. cit.*, p. 118–122. L'auteur reproduit ici une intervention du Cardinal Lercaro au Concile Vatican II sur le thème de la pauvreté dans l'Eglise.

[2] Cf. M. von Galli, *op. cit.*, p. 135 ss.

en mon nom» et qu'elle consent à la vivre, elle s'embrase d'une vitalité qui est la force même de l'Esprit soulevant notre pauvreté jusque vers la Gloire du Père.

Ajoutons que c'est à ce niveau et dans cet esprit que nous devrions humblement envisager le problème de notre division. Au-delà de tout conflit de pouvoir, de toute querelle d'influence, prenant conscience de notre mission commune et confessant notre misère, nous appuyant sur Jésus dans l'Esprit pour nous laisser rassembler par lui, nous pouvons courir le risque de l'ouverture réciproque, pour que, de nos pauvretés partagées, nous sachions donner le témoignage de l'unité du Corps du Christ au service d'un monde qui aspire à son unification.

En développant des perspectives aussi fortes, je n'oublie pas pour autant que je suis en Suisse et je reste conscient que cette interpellation – pour évangélique qu'elle cherche à être – peut paraître hyperbolique à certains, utopique à d'autres. Je demeure pourtant convaincu que nous avons des occasions réelles et nombreuses d'aller à la rencontre du pauvre. Par exemple, dans le monde des gens du voyage, parmi les handicapés mentaux ou physiques, les travailleurs saisonniers, etc. Inutile d'allonger une liste que nous connaissons tous; pourtant demeure cette question: allons-nous vraiment à la rencontre de ces personnes par amour? Je sais aussi que nous avons beaucoup à nous interroger sur notre style de vie et nos moyens d'action. Enfin, je pense qu'il est loin d'être impossible de courir des risques au nom de la justice, de la vérité ou de la miséricorde. Et qu'il est possible encore et toujours de courir la plus grande aventure: risquer notre vie pour Dieu, avec Dieu et pouvoir dire en vérité: «je est un Autre». Ainsi l'attestent l'exemple et la prière de Nicolas de Flue:

> Mon Seigneur et mon Dieu
> prends-moi à moi
> et donne-moi tout entier à toi.

*

Dès lors que nous nous sommes laissés interpeller et provoquer par la pauvreté du Christ, nous avons le droit, en Eglise, d'interpeller à notre tour la vie du monde, à l'exemple de ce que fit Paul VI dans *Populorum progressio*. C'est notre rôle prophétique qui requiert courage et patience.

J'aimerais illustrer cette interpellation en prenant le simple exemple du droit de propriété, qui nous permettra de montrer comment devraient s'articuler pauvreté intérieure et dépossession des biens matériels [1].

Le droit de propriété devrait être au service de la personne dans son accomplissement. C'est dire qu'il devrait assurer à la personne les biens matériels, la sécurité matérielle qui lui permettent d'accéder aux valeurs de l'esprit et de l'amour et à la rencontre de l'Autre (et des autres). Car, dans la misère, qui est une condition infra-humaine, impossible de penser

[1] Cf. M. ZUNDEL, *Je est un Autre*, p. 186–189.

à autre chose qu'au rassasiement des faims fondamentales. Dans l'assurance des biens nécessaires, en revanche, il devient possible de sortir de la morsure de la nécessité pour s'ouvrir vers la Présence infinie.

C'est ainsi que le droit de propriété peut être défini comme «un espace de sécurité qui permet à chacun, libéré des nécessités externes, de se libérer de ses servitudes internes et de faire de lui-même un espace de générosité [1]». S'il légitime la possession des biens qui permettent d'échapper à la pénurie, il vient cependant grever toute possession d'un coefficient de désappropriation, en ce sens que toute possession est au service de cette libération intérieure, qui débouche dans le don de soi et que l'on peut désigner comme la pauvreté en esprit qui fait de nous un espace de générosité.

Cette conception exclut tout caporalisme économique, car elle permet à la personne de devenir don à partir de son propre espace de sécurité, qu'elle aura délimité selon sa possible pauvreté. Elle exclut par ailleurs tout accaparement, car toute possession superflue doit servir à combler dans toute la mesure du possible la pénurie dont souffre le plus grand nombre, pour que chacun puisse avoir la chance de vivre une vie humaine et de devenir à son tour un espace de générosité. Car, nul n'a le droit de dire sien ce qu'il accapare. Au contraire, celui qui, en cas d'extrême nécessité, s'empare d'une partie du bien de celui qui a trop, prend ce qui lui revient, prend ce qui est *sien,* car le surplus est dû, en droit, aux pauvres, ainsi que l'affirme déjà saint Thomas d'Aquin [2].

Le droit de propriété, vécu en cet esprit de pauvreté et de partage, peut servir ainsi à l'égalité de tous, à la création de valeurs personnelles pour chacun et à l'enrichissement de tous et de chacun par la circulation harmonieuse des biens. Ainsi le voit un Africain, Albert Tevoedjré, nous montrant que la pauvreté peut être entrevue partout comme valeur humaine et créatrice. «Dès lors donc que l'enrichissement est collectif et la pauvreté partagée, l'égalité ontologique me paraît avoir les meilleures chances de prendre racine. Alors seulement les différences formelles font épanouir l'ensemble parce qu'elles sont fondées sur l'être et ses multiples expressions, sur une communication plus immédiate, sur une cohésion plus profonde [3].» En un mot, la pauvreté partagée est l'espérance du développement harmonieux des peuples et des personnes et le moyen de vaincre la misère.

Parvenus au terme, nous pouvons reposer la question: la pauvreté évangélique, une provocation? Oui, une provocation à devenir homme dans la rencontre de la Présence divine et dans la communion fraternelle universelle. Une provocation jaillie de l'intérieur, soulevée par le vent de l'Esprit, s'exprimant dans une générosité sans frontières. Une provocation, dont le premier «fauteur» est le Christ lui-même, «qui, de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous enrichir de sa pauvreté» (2 Co 8, 9).

MARC DONZÉ
Septembre 1980

[1] *Ibid.*, p. 186.
[2] *S. Th.*, II–II, q. 66.
[3] A. TEVOEDJRÉ, *op. cit.*, p. 139.

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

(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