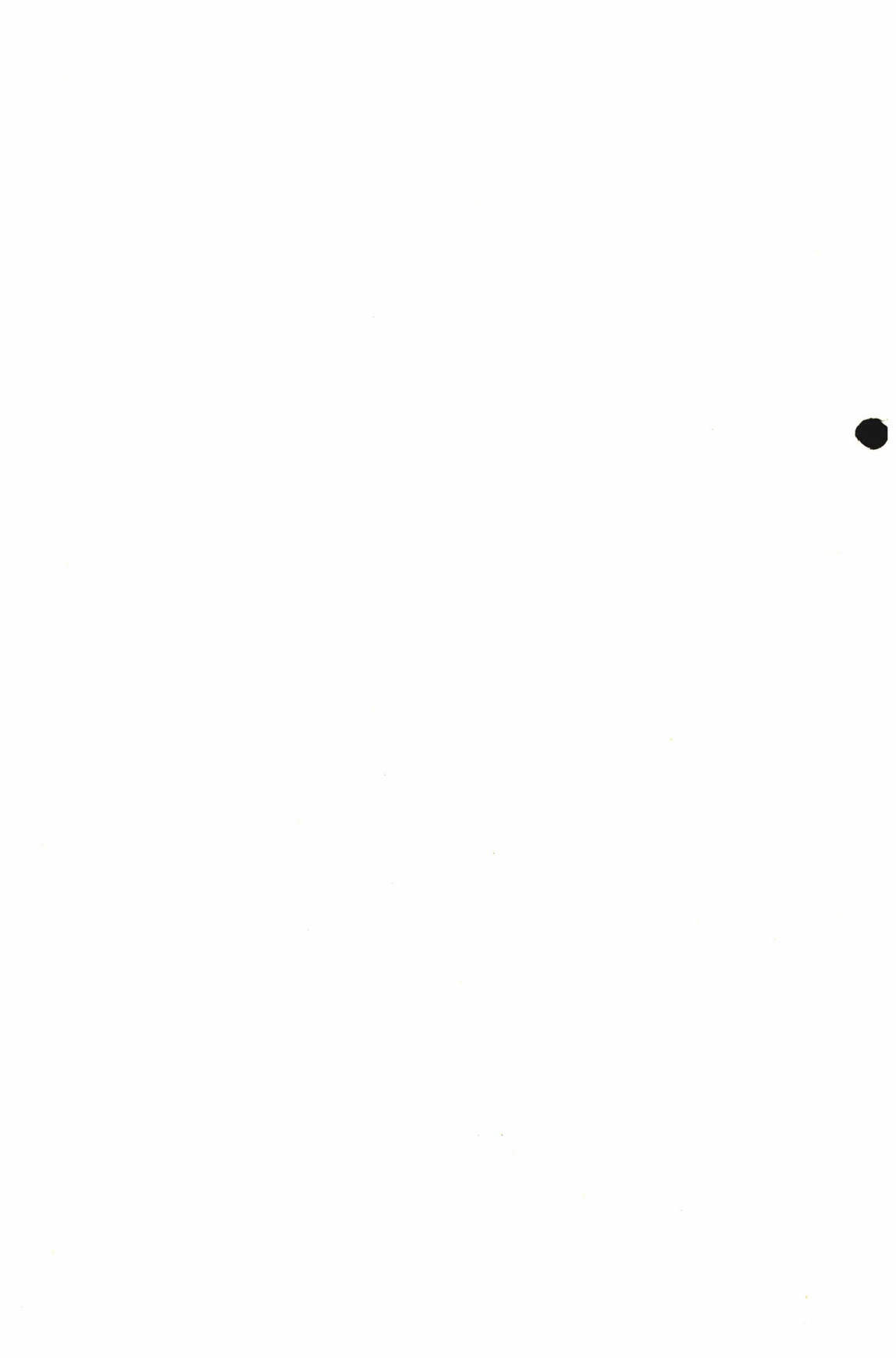


NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

PAUL DOGNIN, O.P. – <i>Le marxisme comme doctrine de salut chez Ernst Bloch</i>	p. 241
GEORGES COTTIER, O.P. – <i>La conception de l'histoire chez Pascal</i> ...	p. 261
GREGORY REICHBERG – <i>La recherche philosophique et la vérité</i>	p. 286
GUY BOISSARD – <i>A propos de politique de l'éducation</i>	p. 298
HENRY BARS – <i>Lettre à Georges Cottier sur «Humaine Raison»</i>	p. 307
PIERRE EMONET, O.P. – <i>L'Instant, Testament d'un Dominicain:</i> <i>Alex-Ceslas Rzewuski</i>	p. 311
<i>Ouvrages reçues à la Rédaction</i>	p. 317

LVI^e ANNÉE – N° 4 – OCTOBRE – DÉCEMBRE 1981



Le marxisme comme doctrine de salut chez Ernst Bloch *

«Salut» et «marxisme» se présentent de prime abord comme deux termes radicalement opposés. Si le concept de salut implique celui de «Sauveur» et, par conséquent, celui d'une grâce que nous fait ce Sauveur, il ne peut pas ne pas impliquer une discontinuité entre l'histoire profane et l'établissement du Royaume. Or, admettre cette discontinuité ou ce «saut», nous dit Ernst Bloch, reviendrait à nier «l'élément prométhéen» où le marxisme voit l'essentiel de l'histoire ¹. Même l'espérance, ajoute-t-il, est indigne de nous quand elle nous fait attendre une manne qui tombe du ciel, une aumône ou une grâce qui seraient imméritées ². Espérance, oui! Mais espérance totalement immanente et fondée sur les seules forces qui sont au travail dans l'humanité et dans le monde.

L'idée de Sauveur et celle de grâce étant exclues, reste à savoir si le marxiste Bloch est fidèle à son maître quand il insiste pour présenter l'histoire comme un «laboratorium possibilis salutis» ³.

Dans le sens d'une réponse affirmative, on peut faire remarquer qu'après avoir exclu la possibilité d'améliorer la «société présente», Marx émet la prétention de fonder une société qui, grâce à la dialectique et à son concept de «saut qualitatif», pourrait être radicalement «nouvelle» sans sortir pour autant de la totale immanence ⁴. Si l'on note par ailleurs qu'aiguillonnés par les souffrances qu'engendrent leurs sociétés réelles, les hommes rêvent depuis des millénaires à une société tout autre, à une cité idéale ⁵, on comprendra sans peine qu'ils puissent, de fait, «recevoir» le marxisme comme une doctrine de salut, comme un véritable évangile.

Mais le marxisme de Marx se veut science et non pas évangile. Il utilise assurément ce vieux rêve d'une cité idéale, mais uniquement au stade de sa «réception» populaire ⁶, et si peu à celui de sa construction doctrinale que l'auteur du *Capital* a pu froidement se vanter de n'avoir pas écrit «des recettes pour les gargottes de l'avenir» ⁷. Pour le présenter comme une doctrine de salut, il faudrait donc l'analyser, ou bien au niveau de cette «réception» populaire, ou bien dans une version qui ne serait pas celle de Marx. Or cette version existe dans les œuvres d'Ernst Bloch déjà cité, œuvres qu'anime précisément une volonté de synthèse entre marxisme athée et messianisme chrétien. C'est pourquoi, après avoir brièvement évoqué la

notion qu'il se fait du salut, nous nous demanderons, dans une seconde partie, si le marxisme de Bloch est encore marxiste, étant évident que, même s'il pose une vraie question aux chrétiens, son christianisme n'a plus rien de chrétien.

I.

Pour résumer en quelques mots la conception que Bloch se fait aussi bien du monde que de l'homme, on peut dire qu'ils sont l'un et l'autre un «non-encore-devenu» et que, dans et par cette interaction dialectique que constitue le travail⁸, ils ne cessent de cheminer vers un «plus»⁹ qui n'est ni «au-dessus» ni «ailleurs» mais toujours «en avant»¹⁰. «Tout comme le monde qui l'entoure, écrit Bloch, l'homme est une tâche à réaliser, un immense réservoir plein d'avenir»¹¹. Cette tension vers l'avant se produit, d'un côté, grâce à une activité utopique inlassablement stimulée par la faim physique¹² et par une soif exigeante d'assouvissement authentique¹³. Elle se produit, de l'autre, grâce à une interminable «eductio formarum ex materia», étant bien entendu que l'auteur de cette «eductio» n'est pas un principe extérieur, comme le pensait Aristote, mais la matière elle-même, cette «natura naturans» qu'Averroès avait déjà léguée à Giordano Bruno¹⁴.

Bien qu'extrêmement schématiques, ces quelques mots suffisent à poser un problème: ce double et unique processus est-il indéfini ou, au contraire, téléologiquement orienté? Même si la réponse de Bloch soulève bien des difficultés¹⁵, elle n'en est pas moins dépourvue de toute hésitation: «Rien ne va plus à l'encontre de la certitude utopique, écrit-il, qu'une utopie engagée dans une course sans fin; l'infinité de l'aspiration est tromperie, enfer. (...) Ce à quoi il faut aboutir en fin de compte, lorsque plus aucune utopie ne sera nécessaire, c'est à l'Etre semblable à l'utopie. Le contenu essentiel de l'espérance n'est pas l'espérance»¹⁶.

Ce «contenu essentiel», cette fin qui polarisent l'espérance, se présentent comme un «instant» qui «pré-apparaît» déjà dans l'expérience mystique¹⁷ et auquel on pourra dire avec émerveillement: «Arrête-toi, tu es si beau»¹⁸. Instant de plénitude dont le nom est «nunc stans» (saint Augustin)¹⁹ ou «nunc aeternum», instant qui n'a plus d'avant ni d'après et n'implique donc plus ni «avant-goût» ni «arrière-goût»²⁰, instant où le «maintenant» est identique au «toujours» de même que le «ici» est identique au «partout»²¹. Instant de l'«identité»²² au sein duquel toutes les antinomies sont dialectiquement surmontées: celle de la vie active et de la vie contemplative²³, celle de la nécessaire solitude et de la nécessaire amitié²⁴, celle du «je» et du «nous»²⁵, celle du «sujet» et de l'«objet»²⁶, de l'intériorité et de l'extériorité, de l'essence et de l'existence²⁷, du logos et du cosmos²⁸, celle, enfin, de la nature et des hommes²⁹.

Cette fin qui polarise l'espérance reçoit chez Bloch des noms tirés de la Bible et de la théologie. Elle est le «salut»³⁰ et la «patrie»³¹; l'Oméga et l'Eschaton³²; le «bien suprême» et l'«unique nécessaire»³³. Elle équivaut

à la «terre promise» de l'Exode ³⁴, aux «cieux nouveaux» et à la «terre nouvelle» d'Isaïe ³⁵, à la Jérusalem de l'Apocalypse ³⁶, à ceci près qu'au lieu de descendre du ciel, elle surgit de la terre. Elle est le «Royaume du Fils de l'Homme» ³⁷, étant bien entendu que ce Fils de l'Homme n'a rien à voir avec le «Fils de Dieu» qu'ont inventé les prêtres et leur «théologie de cour» ³⁸. En elle survient «ce qui est parfait» et disparaît «ce qui est imparfait» ³⁹; en elle l'«homo absconditus» est enfin révélé à lui-même et aux autres: il a le «visage découvert» ⁴⁰.

On peut dire également de cette fin qu'elle suppose réalisées toutes les annonces subversives contenues dans la Bible et, notamment, celle dont on s'étonne le plus qu'elle soit encore lisible sous les corrections pieuses ajoutées par les prêtres ⁴¹: «eritis sicut Deus» ⁴². Bloch reprend en effet la vieille hérésie ophitique ⁴³. Comme Hegel, il ne voit dans le jardin de la Genèse qu'un «parc d'animaux» et interprète le serpent comme la «larve de la déesse raison» ⁴⁴. Jésus est à son avis le véritable serpent qui, en revendiquant révolutionnairement son égalité avec Dieu, supprime en réalité ce dernier pour mettre l'homme à sa place ⁴⁵. Se retrouvant identique et amplifiée dans l'histoire de toutes les révolutions, cette affirmation messianique de l'homme ne trouvera son achèvement que dans et par la révolution communiste ⁴⁶.

Une telle révolution aura pour effet de supprimer Dieu de la manière la plus radicale qui soit, c'est-à-dire d'une manière à la fois théorique et pratique. Aussi bien l'*Aufklärung* du 18^e siècle qu'un certain marxisme «vulgaire» se satisfont à tort d'une négation simplement théorique ⁴⁷. Ils ne voient pas qu'en éliminant purement et simplement le mythe de Dieu, ils risquent de jeter l'enfant avec l'eau de son bain ⁴⁸. Dans ce mythe, en effet, il n'y a pas que l'idée tout à fait perverse d'une transcendance «vers le haut»; il y a également l'idée tout à fait précieuse d'une transcendance «vers l'avant» ⁴⁹. Dieu n'est pas seulement le «reflet» de tous les trônes terrestres ⁵⁰; il est aussi l'expression du désir ontologique qui porte l'homme à détruire ces trônes pour réaliser l'utopie ⁵¹. A côté d'un Dieu païen et hellénisé qui dit «Je suis» et sacralise ainsi le statu quo, il y a le Dieu judéo-chrétien qui dit «Je serai celui que je serai» et constitue ainsi l'expression du principe espérance ⁵². Ce second Dieu, le seul intéressant, apparaît à Bloch comme l'«entéléchie utopique» de l'homme et de son monde, ou comme l'«idéal hypostasié de l'essence humaine non encore devenue dans sa réalité» ⁵³. Pour supprimer définitivement le mythe d'une pareille hypostase, il ne suffit donc pas d'une négation théorique. Il faut encore satisfaire pratiquement l'espérance qui s'exprimait en lui. Il s'ensuit que, pour être authentiquement humaniste et athée, le marxisme doit se faire concrètement utopique en enrichissant son humanisme et son athéisme théoriques de tout l'«héritage» du messianisme biblique ⁵⁴. D'où la fameuse formule: «Seul un athée peut être un bon chrétien et seul un chrétien peut être un bon athée» ⁵⁵, ce qui veut dire que seul un athée peut vivre authentiquement le messianisme chrétien et que seul un chrétien vivant authentiquement ce messianisme peut empêcher le sel athée de s'affadir ⁵⁶.

II.

S'il est clair que, pour accepter ce messianisme, un chrétien doit renier sa foi, il n'est pas évident qu'un marxiste doive analogiquement renier son marxisme. Pour élucider ce point, il nous faut donc comparer les conceptions de Bloch à celles de Marx, tout d'abord en ce qui concerne la société communiste elle-même et, ensuite, en ce qui concerne les chemins qui y mènent. Tel sera l'objet de notre seconde partie.

Nous avons vu que, selon Bloch, toutes les antinomies et, notamment, celle du «je» et du «nous» seront dialectiquement surmontées dans la société communiste. Or il est certain que la pensée la plus profonde de Marx est précisément partie d'une réflexion sur des antinomies tout à fait analogues : celle de l'individu et du «genre», de l'essence et de l'existence, de la liberté et de la nécessité⁵⁷; celle de l'intérêt privé et de l'intérêt général, de l'égoïsme et de l'amour⁵⁸, de la propriété individuelle et de la propriété sociale⁵⁹; celle, enfin, de la société économique et de la société politique⁶⁰. Et il est également certain que, sa vie durant, il n'a cessé de rêver à une société dans laquelle ces antinomies seraient enfin surmontées, c'est-à-dire à une société dans laquelle la coordination de l'universel et du particulier n'exigerait plus aucune «médiation» de type vertueux ou de type politique et dans laquelle, par conséquent, les individus «immédiatement socialisés»⁶¹ vivraient spontanément l'altruisme par une nécessité de type ontologique⁶². Ernst Bloch ne fait sur ce point que reprendre la pensée de son maître. La «démocratie réelle» qu'il évoque dans la dernière phrase de son *Principe espérance* et où il voit la «patrie» de l'humanité future, n'est autre que cette démocratie dont la «forme» serait devenue «générale» de simplement «politique» qu'elle était, et dont Marx nous dit que, depuis déjà longtemps, le monde n'a cessé d'y rêver⁶³.

Malgré cet accord substantiel, il existe des divergences notables entre les conceptions que les deux penseurs se font de la société communiste. Nous nous contenterons d'en signaler deux dont l'une montre en Marx un réaliste que Bloch jugerait vulgaire et dont l'autre montre en Bloch un mystique que Marx qualifierait d'exalté.

Nous avons vu que, selon Bloch, le dualisme «homme-nature» sera définitivement surmonté dans la société communiste. Il ne cesse d'orchestrer les fameux passages des *Manuscrits de 1844* où Marx nous parle d'une «humanisation de la nature» et d'une «naturalisation de l'homme»⁶⁴. Il n'omet jamais d'ajouter que cette «consubstantialité» des deux termes permettra de substituer le «royaume de la liberté» à celui de la «nécessité». Mais il oublie que le Marx de la maturité avait abandonné sur ce point ses idées de jeunesse. Après avoir affirmé que l'homme devrait lutter contre la nature même dans la société communiste, l'auteur du *Capital* précisait qu'une telle société devrait toujours faire une place au «royaume de la nécessité»⁶⁵. Or, bien qu'il cite partiellement ce texte⁶⁶ et qu'il reconnaisse le caractère permanent de la distinction entre travail et loisir⁶⁷, Bloch n'en continue pas moins à parler avec le jeune Marx d'une totale consubstan-

tialité de la nature et de l'homme et à laisser entendre que, dans la société communiste, il n'y aura plus qu'un royaume, celui de la liberté.

A cette infidélité qui l'oppose au réalisme de son maître, Bloch en ajoute une autre qui met en relief sa profondeur personnelle. Quand on lit Marx, on a l'impression que la socialisation des moyens de production non seulement permettrait d'instaurer une société sans classes, mais encore suffirait à résoudre tous les problèmes humains. Or Bloch s'inscrit en faux contre un tel optimisme. Il rappelle qu'un vieux sage prétendait pour s'en plaindre qu'il est plus facile de sauver les hommes que de les nourrir⁶⁹. Or, après l'instauration du socialisme, ajoute-t-il, on se trouvera paradoxalement en face de la difficulté inverse, à savoir qu'il est plus facile de nourrir les hommes que de les sauver. On constatera en effet que l'aliénation survit à la disparition de la «société fausse» et qu'elle lui survivra tant que l'homme n'aura pas tiré au clair les problèmes que lui posent son propre «moi» ainsi que le «nous» dans lequel il s'insère, et ceux que lui pose également sa mort⁷⁰. «Même après, et justement après l'édification d'une société sans classes», écrit-il ailleurs, ils continueront à se poser des problèmes tels que celui de la «tendance» de «l'aliéné vers son identité»⁷¹. Cela revient à s'inscrire en faux contre l'idée d'une origine purement économique des aliénations quelles qu'elles soient. Et cette infidélité à son maître est évidemment tout à l'honneur de Bloch.

Infidèle dans sa conception de la société communiste, Bloch l'est également dans sa conception des chemins qui y mènent. On peut mettre en lumière cette nouvelle infidélité en partant des deux propositions que voici: il fait confiance avant tout à l'attirance que l'utopie exerce sur les esprits et les cœurs; il considère le salut comme simplement «possible» et non pas comme absolument nécessaire.

Bloch fait confiance avant tout à l'attirance que l'utopie exerce sur les esprits et les cœurs. Il ne nie certes pas que Marx et Engels aient voulu faire passer le socialisme et le communisme de leur ancien stade «utopique» à un stade qui serait enfin «scientifique»⁷². Mais il minimise la portée de ce passage en l'interprétant comme un refus de la seule utopie «abstraite», c'est-à-dire de celle qui néglige de se médiatiser avec les tendances objectives, et comme une mise en valeur de l'«utopie concrète», c'est-à-dire de celle qui a le souci d'une pareille médiation⁷³. Or il semble bien que l'intention de Marx et d'Engels ait été beaucoup plus radicale. Dans la Postface à la deuxième édition allemande du *Capital*, Marx cite avec beaucoup d'éloges un recenseur qui avait présenté sa pensée en ces termes: «Il envisage le mouvement social» – ce mouvement qui doit mener à la société communiste – «comme un processus d'histoire naturelle, processus régi par des lois qui non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et des desseins de l'homme, mais qui déterminent au contraire sa volonté, sa conscience et ses desseins», et qui les déterminent à ce point que «l'élément conscient joue un rôle tout à fait secondaire dans l'histoire de la civilisation»⁷⁴. Quant à Engels, il affirmait que l'«indignation morale» n'est pas un «argument» mais seulement un «symptôme»⁷⁵ et que, pour cette raison,

«Marx n'avait jamais fondé sur elle ses revendications communistes, mais sur la ruine nécessaire, en train de s'accomplir journellement sous nos yeux, du mode de production capitaliste»⁷⁶. Il est donc certain que les deux auteurs n'accordaient qu'une importance, sinon nulle, du moins «tout à fait secondaire», aux facteurs subjectifs. La société communiste viendra, disaient-ils en substance, non parce que vous l'espérez, mais parce que vous êtes *poussés* vers elle par des lois principalement objectives⁷⁷. Cette société ne viendra, nous dit Bloch, que si vous vous laissez inlassablement *attirer* par elle, étant bien entendu que, pour éviter tout «jacobinisme», votre espérance doit se médiatiser avec les tendances objectives⁷⁸.

On peut dire entre parenthèses que cette revalorisation des facteurs subjectifs est la caractéristique de tous les néo-marxismes sans aucune exception. Auscultant la société capitaliste de leur temps, Marx et Engels y diagnostiquaient déjà les douleurs d'enfantement d'une société nouvelle⁷⁹. Or une expérience de plus d'un siècle a prouvé que leur diagnostic était faux. Il s'ensuit que la volonté des hommes doit prendre elle-même en charge le devoir primitivement confié aux facteurs objectifs. C'est ce que fit Lénine quand il déclencha dans la Russie quasi médiévale une révolution théoriquement réservée aux pays du capitalisme développé⁸⁰. C'est l'attitude que prônait Gramsci quand il constatait avec joie que «les bolcheviks renient Karl Marx», un Karl Marx dont l'authentique idéalisme s'était malheureusement laissé contaminer «par des éléments positivistes et naturalistes»⁸¹. C'est enfin l'attitude de Bloch quand, malgré d'innombrables précautions pour sauver l'orthodoxie, il régresse en fait du communisme scientifique au communisme utopique, tout comme si l'on régressait, selon le mot d'Engels, de la chimie moderne à l'«alchimie» de nos ancêtres⁸².

Tout à fait dans la logique de cette première infidélité, Bloch en vient à considérer le salut comme simplement «possible» et non pas comme absolument nécessaire. Malgré son admiration pour Hegel, il lui reproche un «panlogisme» suivant lequel la négation entraînerait automatiquement sa propre négation, ou la nuit du Vendredi Saint, l'aurore du matin de Pâques⁸³. Le processus historique lui apparaît au contraire comme un «indéterminé» qui reste ouvert aussi bien au néant fasciste qu'au «*totum*» communiste et qui, pour se déterminer dans le bon sens, a besoin qu'intervienne l'«optimisme militant»⁸⁴. Celui-ci doit s'opposer non seulement au pessimisme absolu du nihilisme et de l'existentialisme bourgeois, mais encore à la simple «vulgarité» des actuelles réalisations socialistes⁸⁵. Et, dans sa militance, il doit se démarquer de ce «nouvel opium pour le peuple» que serait un optimisme seulement «automatique»⁸⁶. Seuls des hommes fidèles à ce double et unique commandement de militance et d'optimisme seront en mesure de retourner la négation en négation de la négation au lieu de se voir entraînés par elle à la vanité du chaos⁸⁷.

On peut signaler ici entre parenthèses que Bloch reproche très amèrement à l'*Aufklärung* d'avoir pratiquement fait le jeu du mal en sous-estimant sa puissance car, explique-t-il, le diable, le *Böse*, n'a pas intérêt à apparaître comme le problème central⁸⁸. Il ne faudrait pourtant pas con-

clure de cette phrase et d'autres analogues que, s'il ne croit pas à l'existence de Dieu, Bloch croit du moins à l'existence du diable. A ce qu'il considère comme deux mythes, il applique en effet une méthode identique. De même que celui de Dieu ne disparaît vraiment que si l'on prend au sérieux son contenu positif d'espérance, celui du diable ne disparaît vraiment que si l'on prend au sérieux son contenu négatif de danger. «Si l'on considère que le processus est encore indéterminé» écrit-il, si l'on considère qu'il peut avoir pour issue aussi bien le «néant» que le «tout» et si l'on pratique ainsi l'espérance dans la parfaite conscience des dangers qui la guettent ⁸⁹, «on n'a plus besoin de faire appel à quelque bouc émissaire que ce soit» ⁹⁰, pas plus à Satan qu'au péché, ni à aucun des mythes qu'ont inventés les «théologiens de cour» pour décharger leur Dieu créateur de la responsabilité du mal ⁹¹.

Se rattachant à l'indétermination radicale du processus, la conception que Bloch se fait du mal se distingue très nettement de celle que s'en fait le marxisme. Cette indétermination radicale, en effet, l'optimisme de Marx ne l'aurait jamais acceptée. A partir de l'*Idéologie allemande*, il paraît bien faire sien le panlogisme de Hegel. Les négations qui constituent la trame du développement historique s'inscrivent à ses yeux sur un cercle qui, dans une progression nécessaire, part de la communauté primitive pour revenir à une forme de communauté qui, tout en étant infiniment «supérieure», n'en a pas moins la signification d'un «retour» ⁹². Or, bien qu'il fasse allusion à la communauté primitive ⁹³, bien qu'il parle d'exil et de «retour au pays» ⁹⁴, bien qu'il considère le «contenu utopique» de l'avenir comme déjà présent dans les «archétypes» et les grandes œuvres culturelles du passé ⁹⁵, Bloch rejette absolument cette idée de «retour» ⁹⁶. Elle vient à ses yeux de la Bible réactionnaire, de cette Bible qui, grâce à ce bouc émissaire qu'était le péché de l'homme, réussissait à identifier le Rédempteur au Créateur et à concevoir ainsi le salut comme un retour au Paradis, comme un retour en grâce ⁹⁷. La Bible révolutionnaire, au contraire, cette Bible qui oppose radicalement le Rédempteur au Créateur ⁹⁸ est seule à pouvoir orienter l'homme vers une terre radicalement nouvelle ⁹⁹. A l'idée de «retour» elle substitue celle d'exode ¹⁰⁰, mais d'un exode dont la réussite n'est plus garantie par aucun point de départ ou, en d'autres termes, d'un exode dont la «transcendance vers l'avant» est dépouillée de toute «anamnèse» ¹⁰¹ ou de toute «re-ligion», c'est-à-dire de toute attache vers l'arrière ¹⁰². C'est dans un tel contexte que Bloch peut arriver à concevoir un mal dont la victoire pourrait être sans appel, alors que Marx ne le considère que comme une négation assurée de se nier elle-même, et que les chrétiens savent qu'il peut toujours être nié par l'infinie miséricorde de leur Dieu.

Cette allusion aux désaccords sur le problème du mal nous incite à conclure par le rappel d'une remarque très juste de Moltmann. «Bloch, écrit le théologien protestant, aimerait reprendre à son compte l'aspiration aristotélicienne de la matière à l'entéléchie formelle (...) mais en se passant de la présupposition d'une entéléchie formelle». De même, il aimerait reprendre à son compte «l'espérance chrétienne de l'accomplissement des promesses de Dieu», mais en se passant «de la présupposition et de la priorité du Dieu

de la promesse»¹⁰³. Tel est le drame de cet homme. Avec infiniment plus de profondeur que Marx, il perçoit le mystère d'une humanité dont les aspirations infinies sont partout contrecarrées par la présence du mal. Cette extrême profondeur le rend insupportable à ses compagnons marxistes. Mais elle ne l'amène pas à demander sa bénédiction au Dieu qu'à l'exemple de Jacob, il a combattu toute la nuit¹⁰⁴.

Bloch séduit les hommes par sa promesse d'une cité idéale. Mais celle-ci risque bien de se transformer pour eux en supplice de Tantale tant qu'ils ne reconnaîtront pas qu'elle est inaccessible à leurs seules forces et ne peut donc s'instaurer qu'en descendant du ciel, c'est-à-dire par la grâce de leur Dieu¹⁰⁵.

PAUL DOGNIN, O.P.

NOTES

* Publié en espagnol dans «Estudios Trinitarios», vol. X, n° 3, Sept.-Dic. 1976, pp. 395-414. Les notes, rédigées directement en espagnol, ont été traduites par ANGEL VISO, étudiant au CIREP (Toulouse) et les citations revues sur les éditions originales.

¹ BLOCH, ERNST: *Atheismus im Christentum*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968, pp. 62-63 (dorénavant, on renverra à cette œuvre par le sigle: AC). L'idée de «saut» absolu, écrit Bloch, rend inutiles «la productivité et l'histoire humaine». Elle implique que «l'histoire n'a aucun salut» et que «le salut n'a pas non plus d'histoire» (AC, p. 242).

² Voir BLOCH: AC, p. 346: «Oui, même l'espérance comme affectus proprement biblique devient indigne de nous (...) quand elle attend une manne qui lui tombe du ciel. Précisément, à mesure qu'elle s'élève en transcendant, elle ne peut pas être en même temps une mendiante qui ait derrière elle une nullité humaine justifiée par le prétendu péché originel, et, sur elle, une grâce seigneuriale dont le caractère inutile n'est pas seulement luthérien.»

³ AC, pp. 293 et 334.

⁴ Voir MARX K.: «Déclaration du Comité Central de la Ligue des Communistes» dans MARX-ENGELS *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1960, B. 7, p. 248. «Pour nous, il ne peut s'agir d'une transformation de la propriété privée, mais de sa destruction, pas d'atténuation des contrastes de classe, mais l'abolition des classes, pas d'amélioration de la société actuelle, mais la fondation d'une nouvelle société». Bloch insiste sur l'idée de «saut» qui doit se combiner avec celle de «médiation»: «Même dans sa *médiation* – dans cette médiation, grâce à laquelle elle ne sort pas de l'immanence historique – le *Novum* ne doit pas renoncer au *saut* qui lui est aussi essentiel que l'imprévu est essentiel à la merveille du merveilleux» (AC, p. 242).

⁵ Voir MUCCHIELLI R.: *Le mythe de la cité idéale*, Paris, P. U. F., 1960.

⁶ Voir MUCCHIELLI R.: *op. cit.*, pp. 168-169: Marx «utilise chez ses lecteurs le mythe de la Cité idéale, en entraînant la conviction par la rigueur scientifique de son système. Ce qu'il a su dédoubler quant à lui, se réunit dans l'esprit du lecteur-partisan, et produit une nouvelle métamorphose du mythe. Complexe puissant où la *foi* s'allie à la *certitude scientifique*... Marx, qui a stigmatisé l'utopie et l'idéal en les qualifiant de 'réactionnaires'... a cependant renouvelé l'attente millénariste chez ses partisans... Sous cette forme, porté dans l'esprit et le cœur des hommes par le grand mythe de la Cité idéale, le marxisme est devenu une force qui prend place parmi les forces de causalité historique. La doctrine de Marx risque ainsi de se tuer en triomphant parce que son triomphe comme *force psychologique* nie ses assises doctrinales sur les *seules lois de l'économie*. Dans le marxisme, et *le portant*, le mythe de la Cité idéale a pris son plus récent visage» (souligné par nous).

⁷ Postface à la seconde édition allemande du *Capital*. Bloch lui-même est parfaitement conscient du fait: «Dans les utopies abstraites, les neuf dixièmes du tout avaient été consacrés à la description de la société à venir et un dixième seulement à la considération critique, souvent exclusivement négative, du présent. Ainsi le but restait varié et vivant, mais la voie qui y conduisait, pour autant qu'elle pouvait se trouver dans les conditions déjà données, restait cachée. Marx a consacré plus des neuf dixièmes de son œuvre à l'analyse critique du présent et une relativement petite place aux *descriptions* du futur. C'est pourquoi, comme on l'a justement remarqué, Marx a intitulé son œuvre 'Le Capital' et non 'Appel au socialisme'». (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1959, p. 724. Dorénavant, on renverra à cette œuvre par le sigle PH).

⁸ «La racine de l'histoire est l'homme qui travaille, qui crée, qui forme et surpasse les réalités données» (PH, p. 1628). Il est clair que Bloch conçoit ce travail du point de vue marxiste de la lutte des classes: «Sans la scission dans l'amour, avec le pôle, également concret, de la haine, il n'y a pas d'amour véritable. Sans la *partialité* du point de vue révolutionnaire des classes, il ne reste qu'un idéalisme tourné vers l'arrière au lieu d'une praxis tournée vers l'avant» (PH, p. 318).

⁹ Dans AC, p. 313, Bloch parle de «l'appétit réel» tourné vers le «plus».

¹⁰ Bloch reproche fréquemment aux auteurs d'«utopies abstraites» d'avoir situé leur monde meilleur dans un «ailleurs» déjà existant. «Pour la première fois, *L'An 2240* de Mercier, au XVIII^e siècle et, après, d'une manière décisive, *Le nouveau monde industriel* de Fourier, au commencement du XIX^e siècle, allaient situer l'utopie sociale dans un éloignement temporel, dans l'avenir» (AC, p. 265).

¹¹ PH, p. 135. Voir PH, p. 160: «Un immense champ psychique du pas-encore-conscient n'a pas encore été découvert (...). De même, un immense champ physique du pas-encore-devenu en tant qu'il constitue le corrélatif du pas-encore-conscient, est resté stable, et les catégories réelles et très étroitement liées entre elles comme celles de front, Novum, possibilité objective, catégories insensibles à l'anamnèse, sont restées, avant Marx, sans doctrine des catégories». Il est nécessaire de souligner que Bloch situe les découvertes de Marx seulement sur le «plan physique du pas-encore-devenu» et non pas sur le «plan psychique du pas-encore-conscient»; «La critique marxiste ne montre pas les plis du cœur, comme dirait Hegel» (PH, p. 724).

¹² PH, pp. 71 s. Grâce à l'importance que Bloch attribue à la faim et au besoin de la satisfaire, il peut continuer à être d'accord avec Marx au sujet de la primauté de l'économique: «Le besoin de satisfaire la faim est l'huile dans la lampe de l'histoire, mais ce besoin primaire peut prendre des aspects différents selon l'évolution des moyens de le satisfaire. Dans l'échaffaudage de pulsions qui résulte de l'histoire, l'intérêt économique constitue la dernière instance» (PH, p. 76).

¹³ «L'espérance du but est nécessairement en désaccord avec la satisfaction non authentique, nécessairement d'accord avec la profondeur révolutionnaire» (PH, p. 391). «Tandis que les affectus comblés n'ont qu'un avenir non authentique... les affectus d'espérance impliquent essentiellement un avenir authentique» (PH, p. 83).

¹⁴ PH, pp. 237-239, 271-273; AC, pp. 304-305. Bloch pense que la définition aristotélicienne de la matière comme «dynamai on», pourvu qu'elle soit comprise dans la perspective de la «gauche aristotélicienne», se retrouve «mutatis mutandis dans le matérialisme historico-dialectique» (PH, p. 273). Il n'hésite pas à écrire: «L'idée qu'on a de la matière n'est jamais trop élevée. (...) Non seulement le mouvement et un élément apparemment aussi 'anthropomorphique' que la contradiction (le mouvement étant la première contradiction), mais aussi l'élément apparemment encore plus anthropomorphique qu'est l'anticipation, sont ses modes d'être» (PH, pp. 390-391). Bloch combine cette récupération des thèses de la «gauche aristotélicienne» avec une étude personnelle de la catégorie de la «possibilité réelle»: «En sa qualité de catégorie de l'objet, la possibilité se révèle principalement comme ce qui est, non par soi-même mais par l'intervention activante des hommes au plan du transformable, comme concept de salut possible (als möglicher Heilsbegriff)» (PH, p. 268). Dans d'autres passages, même l'intervention des hommes disparaît: «la possibilité réelle est comprise comme tellement réelle qu'elle comprend en même temps, unis dans la matière, le sein et la fécondation, la vie et l'esprit» (PH, p. 273).

¹⁵ Moltmann écrit que Bloch «aimerait reprendre à son compte... l'espérance chrétienne de l'accomplissement des promesses de Dieu – mais en se passant... de la pré-supposition et de la priorité du Dieu de la promesse!» La raison de l'espérance doit être alors «dans l'espérance même; et les objets d'espérance doivent prendre corps en même temps que naît la force stimulante de l'espérance elle-même, de sorte qu'entre l'espérance et ses objets, il s'instaure un constant dépassement réciproque... dans une dialectique historique. Or il y a là, pour le 'Principe Espérance' la menace d'un effondrement intérieur. Soit en effet l'espérance infinie domine de haut tous ses objets finis; ... elle devient alors un 'existential' éternel et anhistorique de l'homme, et le processus vital du monde devient un processus sans fin... Soit au contraire l'espérance... s'assimile un beau jour à un espoir utopiquement défini et se déclare satisfaite – par exemple satisfaite de 'succès socialistes'; mais elle se trahit alors elle-même». (J. MOLT-MANN, *Théologie de l'espérance*, Cerf-Mame, 1970, pp. 374-375). Ce paradoxe d'une espérance qui prétend se donner à elle-même ses objets sans entrer à cause de cela dans un processus infini se voit très bien dans un passage de AC. Après avoir rejeté les appuis que l'homme pourrait retrouver dans une «Ecriture» quelconque, qu'il

s'agisse de la parole de Dieu ou de celle d'un parti, Bloch ajoute: «L'appui réel se développe seulement dans l'acte même de le chercher, dans le pressentiment jamais déçu qu'on a de lui, dans la confiance pour le chemin et ses signes. (...) Et le fait d'être insatisfait nous soutient mieux dans le chemin; le fait même d'espérer de cette manière est, pour celui qui espère, un appui» (AC, p. 312).

¹⁶ PH, p. 366. Bloch admet la possibilité d'une espérance «complètement absorbée dans l'être obtenu de la réalité» (PH, p. 216). Il fait allusion à une parole du Fils de l'Homme, «parole en dehors de laquelle il n'y aura pas d'exode, parole qui introduit sans aucune sorte de crainte dans le *haut* supprimé (*ins aufgehobene Oben*)» (AC, p. 166). Il parle aussi de cette «fraude qui consiste à croire en une prétendue approche sans fin de l'idéal», de «ce type de scrupule qui ne prend pas du tout au sérieux la réalisation» (PH, p. 215).

¹⁷ Bloch a beaucoup de sympathie pour les mystiques. Pour lui, ils ont le grand mérite de mettre à nouveau la transcendance dans l'homme même et de préparer ainsi Feuerbach (AC, pp. 92-95). En soulignant l'inclination anti-ecclésiastique de beaucoup de mystiques, il parle d'«une mystique qui est religieuse parce qu'elle fait irruption dans la religion et, comme telle, ne se confond pas du tout, comme pense le marxisme vulgaire, avec les séances de spiritisme et avec les contes de vieilles femmes» (AC, p. 95).

¹⁸ «La volonté ultime est celle d'être véritablement présent. De sorte que l'instant que nous vivons nous appartienne et que nous lui appartenions, en pouvant lui dire: 'arrête-toi'. L'homme veut enfin être lui-même dans le *hic et nunc* et être dans sa pleine vie sans délai ni éloignement. L'authentique volonté utopique n'est pas du tout une aspiration infinie; bien plus, elle veut le pur immédiat, et elle le veut de sorte que tout ce qui échappe à la domination de l'homme dans l'acte de se trouver lui-même et d'exister ('Dasein') soit finalement médiatisé, clarifié, obtenu et obtenu d'une manière heureusement adéquate. Tel est le contenu-limite utopique qui est compris dans le projet de Faust: 'Arrête-toi, tu es si beau'» (PH, p. 15). «Si on considère que le courant va vers l'embouchure (le repos), la teneur du projet de Faust, comme celle de la mystique qui lui est proche, ont leur fondement dans une conception de l'instant qui n'a rien d'abstrait. 'Arrête-toi, tu es si beau': cela doit pouvoir être dit à l'instant dans sa qualité d'instant suprême et totalement comblé, instant stable et durable que la mystique d'Eckhart appelle le Nu (*nunc stans*) de la perfection» (PH, p. 340).

¹⁹ AC, p. 286.

²⁰ «Il n'y a pas encore d'homme qui soit réellement présent, qui vive. Parce que vivre veut certainement dire être présent (*Dabeisein*), cela ne veut pas seulement dire 'avant' ou 'après', goût anticipé ou goût postérieur (*Vorgeschmack oder Nachgeschmack*)» (PH, p. 341).

²¹ «Le Dieu de la mystique était le Dieu de ce 'nunc aeternum' par conséquent, le Dieu suprême de l'instant; en lui 'maintenant' est 'toujours'; 'ici' est 'partout'» (PH, p. 1537).

²² Dans PH, p. 391, par exemple, Bloch parle de la «tendance du pas-encore vers le tout, de l'aliéné vers l'identité, du monde environnant vers la patrie médiatisée».

²³ PH, pp. 1119 s., le paragraphe dont le titre est: «Vita activa, vita contemplativa, ou le monde où l'on choisit la meilleure part.»

²⁴ PH, pp. 1125 s., le paragraphe dont le titre est: «Une double lumière: solitude et amitié.»

²⁵ PH, pp. 1134 s., le paragraphe dont le titre est: «Une double lumière: individu et collectif»; PH, pp. 1139 s., le paragraphe dont le titre est: «Salut de l'individu par la communauté.» A la page 1142, Bloch résume sa pensée de cette manière: «comme dans le cas de la solitude et de l'amitié, il n'y a pas disjonction entre individu et collectif. En tant qu'apparence, cette disjonction se limite aux contraires abstraitement chosifiés que sont le bonheur des sens ou la paix de l'âme, ou la vie active ou la vie contemplative. Or, une société sans classes laisse derrière elle ses moments chosifiés (...) en les fusionnant. Mais, comme dans le cas de la solitude et de l'amitié, l'individu et le collectif sont maintenus dans la société sans classes, comme *pendant* (en français

dans le texte), non comme disjonction. Le troisième élément qui les comprend si dialectiquement qu'il les maintient et les surélève en même temps... n'est autre que le collectif sans classes. » A la page 1381, Bloch parle d'un être qui ne se présente ni d'une manière individualiste, ni d'une manière collectiviste-générale, mais qui comprend en soi l'unité individuel-collectif : la *solidarité*.

²⁶ Bloch parle du « coin qui divise le monde en objet et sujet » et qui est déjà « psychiquement expulsé par le mystique » (PH, p. 1537). Il ajoute que dès que le sujet et l'objet cessent d'être séparés, « le sujet perd sa qualité la plus authentique : le desiderium, et l'objet perd sa qualité la moins authentique : l'aliénation » PH, p. 1549).

²⁷ « La possibilité structurelle, dans l'horizon, de la *causa sui* ou de l'identité réussie de l'existence et de l'essence, se présente comme la catégorie du salut (*Heilskategorie*) la plus décisive » (PH, pp. 270-271).

²⁸ AC, pp. 247-307. Spécialement, p. 302 : Un monde sans la disjonction « cosmos-logos » n'a été conçu que dans les « images de Genèse de l'apocalyptique, images complètement neuves, contraires, c'est-à-dire complètement consacrées à l'exode ».

²⁹ « Le but reste la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature, qui se réalisent dans la matière qui se développe. Cette matière ultime ou contenu du règne de la liberté ne s'approche que dans l'édification du communisme » (PH, p. 241). Bloch parle, ensuite, de « cette patrie de l'identité dans laquelle l'homme et le monde cessent de se comporter comme des étrangers l'un envers l'autre » (PH, p. 241). « L'humanité socialisée, alliée à une nature médiatisée avec elle permet la transformation du monde en patrie » (PH, p. 334).

³⁰ Voir, par exemple, la note 3.

³¹ Usage très fréquent. Se reporter à PH, p. 1628, où la « patrie » se présente comme « quelque chose (*etwas*) à quoi tous ont rêvé dans l'enfance et où personne n'est encore jamais allé ». Dans AC, p. 218, Bloch précise qu'« en tant qu'héritier d'un exode auquel on tend sans cesse, le christianisme a créé la meilleure exigence d'une patrie ».

³² AC, p. 297 et 346.

³³ PH, p. 16.

³⁴ « Le but de toutes les religions supérieures était une terre où le lait et le miel couleraient aussi réellement que symboliquement ; le but de l'athéisme plein de contenu, celui qui survit aux religions, est exactement le même – sans Dieu, mais avec la face découverte de notre Absconditum et avec la latence de salut (*Heils-Latenz*) dans la dure terre » (PH, p. 1550).

³⁵ PH, pp. 230, 362-363 ; AC, pp. 24, 352.

³⁶ AC, p. 303.

³⁷ AC, p. 218.

³⁸ « Le titre de Fils de l'Homme est eschatologique ; celui de Kyrios-Christ est plus tardif et seulement culturel » (AC, p. 207 ; titre du chapitre 30). « Fils de Dieu est une désignation dynastique et, pour ainsi dire, légitimiste » (AC, p. 208). « Le culte au Kyrios des chrétiens trouve une analogie dans le culte romain à l'empereur » (AC, p. 212) et a été inventé dans l'ambiance de la théologie courtisane. En tant que marxiste, Bloch rejette complètement l'idée de révélation et il ne voit dans la Bible qu'une création des hommes. Mais ceux-ci se divisent en deux classes : celle des exploitants et celle des exploités. La première sacralise l'ordre régnant en croyant en un Dieu qui dit : « Je suis Celui qui suis » ; la seconde se rebelle en croyant en un Dieu qui dit : « Je serai Celui que je serai. » « Quand l'homme voudra vraiment se transformer, il changera sa représentation de Dieu » (AC, p. 122). En interprétant la Bible selon le principe du « cui bonum » (AC, p. 100), Bloch découvre en elle deux bibles complètement distinctes : celle des seigneurs et des prêtres – celle des pauvres ; celle du Dieu de la Genèse qui voit « que cela était très bon » – celle du Dieu de l'Apocalypse qui veut faire « nouvelles toutes les choses » ; celle de la patience – celle de la rébellion ; celle de la loi, du culte et du sacrifice – celle des prophètes, de l'amour et de la justice ; l'évangile du Fils de Dieu – celui du Fils de l'Homme ; l'évangile de Jésus « doux et humble de cœur » – celui de la « colère qui menace » et de « l'épée » fichée en terre ; l'évangile du salut « malgré » la croix (la croix n'étant que le châtimement du rebelle désespéré) – celui qu'a inventé saint Paul, c'est-à-dire celui du salut « par » la croix ; etc., etc. Dans

cette perspective, il est facile de comprendre que, selon l'alternative choisie on aura ou une théologie de la révolution, ou une théologie courtisane.

³⁹ Par exemple, AC, p. 111, qui renvoie à 1 Cor 13, 10.

⁴⁰ «Ce qui s'appelle dans la Bible notre 'visage découvert', s'appelle en philosophie notre 'devenir identique' (*Identischwerden*)» (AC, p. 25). «Par visage découvert on entend l'identité que nous avons sans cesse dans l'esprit, identité conçue comme le 'Règne' du Fils de l'Homme établi 'partout'» (AC, pp. 217-218). Dans ce même sens, Bloch cite fréquemment cette phrase de saint Augustin : «Dies septima nos ipsi erimus» (par exemple AC, p. 25 et 218; PH, p. 590 et 1003).

⁴¹ «Les prêtres n'ont pas rayé ce mythe qui a fructifié ensuite avec la catégorie du Messie comme second Dieu, avec la catégorie du Fils de l'Homme» (AC pp. 119-120).

⁴² Voir les chapitres 21 et 34 de AC (p. 116 et 231). «L'*Homo absconditus*', depuis le 'eritis sicut deus' jusqu'au Fils de l'Homme dont le règne est eschatologique au lieu d'être un trône aliéné dans la transcendance du ciel, constitue l'authentique '*Biblia pauperum*'» (AC, p. 110).

⁴³ Dans une semblable perspective, l'histoire se présente comme un exode qui mène l'humanité vers une espèce de déification. Cette idée s'était déjà répandue au début de ce siècle dans certains milieux marxistes. «Les '*bogostroïteli*' (bâtisseurs de Dieu), écrit H. Arvon, s'efforcent de concilier mysticisme et marxisme scientifique. En suivant les traces de [Feuerbach], ils rêvent de 'construire' Dieu en participant à l'effort collectif de l'humanité en vue de sa libération. Lunacharski et Gorki sympathisent avec ce mouvement qui tend à faire refluer l'idée divine à l'ombre d'une doctrine hostile à l'existence d'un Dieu personnel, et affirment (...) que l'homme est un Dieu à lui-même». Mais Lénine veillait et, continue Arvon, «dans une lettre à Gorki de novembre 1913, il insiste sur l'incompatibilité foncière qui existe entre une vision matérialiste du monde et la conscience religieuse, celle-ci fût-elle même laïcisée» (ARVON, H., *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, 1957, p. 135). Afin de sauver l'orthodoxie, Bloch s'efforce de se maintenir à l'écart de ce courant : «Une impropriété scientifique nous fait considérer comme réelle la représentation de Dieu; un délire imaginaire mal désensorcelé nous fait considérer cette mythologie divine, parce qu'elle n'est pas réelle, comme un produit réel qui arrivera seulement à la fin des temps. C'est le succédané de religion des fabricateurs de Dieu (*Gottmacherei*) qui se trouve, dans le sens lyrique, chez le jeune Gorki et même chez Rilke, ou, avec un sens philosophico-naturel, chez Bergson : le monde serait une machine à créer des dieux. De cette manière, le désensorcellement n'apporte pas de salut, il n'enlève à la représentation de Dieu que la réalité, mais il la laisse subsister avec toute sa forme mythologique : comme un idéal fixe, inscrit dans un postulat» (PH, pp. 1523-1524).

⁴⁴ Par exemple, AC, p. 237.

⁴⁵ Bloch interprète en ce sens l'affirmation de Jésus : «Moi et le Père nous sommes un» (Jn 10, 30), et il voit dans le «mythe usurpateur» de l'ascension une conséquence de cette «omousia» (AC, p. 229) : «Un tribun [de la plèbe] est assis maintenant sur le trône qui se trouve ainsi supprimé» (AC, p. 227). «Le fruit de l'ascension est que le ciel, de chose privée de Dieu qu'il était, se transforme en cité humaine : la nouvelle Jérusalem» (AC, p. 230).

⁴⁶ Ce qui nous donne la «clef» du mythe est que «le serpent est la larve de la déesse Raison. Heureusement, il y a dans l'histoire des révolutions quelque raison dans laquelle on voit sans cesse la même clef, mais dans une forme qui n'est plus étrange mais rationnelle» (AC, p. 237).

⁴⁷ Bloch ne se lasse pas de répéter que l'*«Aufklärung»* ne peut que tomber dans la «vulgarité» quand sa négation indispensable de Dieu lui fait nier aussi le mystère de l'homme encore caché pour lui-même (*homo absconditus*) et qui recherche son «identité». «Le messianisme est le mystère rouge de toute '*Aufklärung*' qui veut être révolutionnaire et se maintenir dans sa plénitude» (AC, p. 317). «Aucun athéisme, libérant de la peur, n'a en fait libéré des contenus désirables et des trésors d'espérance de la religion, sauf dans ses modalités mesquines et totalement négatives, dans le matérialisme vulgaire du XIX^e siècle» (PH, p. 1526). Marx disait : «La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la 'protestation'

contre cette misère réelle» (*Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction; cité dans AC, p. 91). Bloch critique durement les marxistes «vulgaires» qui ne voient dans la religion que son aspect opiacé sans voir aussi son aspect révolutionnaire-messianique. Il ne peut pardonner à Kautsky le dédain avec lequel il a qualifié l'action de Thomas Münzer de «petits essais de mystique apocalyptique» (AC, p. 19).

⁴⁸ AC, p. 20. Bloch veut remplacer la «démystification» de Bultmann par une «déthéocratisation» de la Bible (AC, p. 111).

⁴⁹ «Le marxisme ne trouve pas sa plénitude dans le positivisme ou le naturalisme du XIX^e siècle. En effet, en expulsant la transcendance, on expulse aussi un élément très différent et vital pour le marxisme: la transcendance vers l'avant, le processus» (AC, p. 315).

⁵⁰ AC, pp. 17-18, 22, 38, etc.

⁵¹ «Le rebelle est précisément celui qui a confiance en Dieu, sans croire en Dieu. Cela veut dire qu'il a confiance dans le Yahvé spécifique de l'Exode d'Égypte même après que l'ait traversé de part en part n'importe quelle chosification mythologique et que soit fini tout réflexe seigneurial d'en haut» (AC, p. 165). Pour Bloch, Job est le type de rebelle qui «est pieux justement parce qu'il ne croit en rien, sauf en l'Exode» (AC, p. 166).

⁵² AC, p. 24, 85. «Une représentation de Dieu à travers un futur comme mode d'être (...) ne peut être maintenue en aucune religion institutionnalisée à partir d'en haut et, donc, achevée dans le double sens du mot. Ni dans la communauté de culte post-exilique (antidatée au temps de Moïse), ni dans l'exaltation faite de la transcendance dans le but de la rendre inaccessible sans l'intervention du prêtre et du culte» (AC, p. 109).

⁵³ PH, p. 1523, cité en AC, pp. 19 et 110-111. Voir aussi PH, p. 1524: «La vérité de l'idéal-Dieu n'est rien que l'utopie du Règne, laquelle suppose qu'il ne reste plus en haut aucun Dieu.»

⁵⁴ En lisant la Bible, le «mouvement athée» obtiendra de la «profondeur» et évitera cette «banalité» qu'Isaac Babel accusait de «contre-révolutionnaire». Le «mouvement athée», en lisant «l'hérésie biblique souterraine», obtiendra du devenir de l'homme «une compréhension active, toute prométhéenne, et utopique d'une manière athée» (AC, p. 22).

⁵⁵ AC, p. 24.

⁵⁶ «Seule la Bible peut se lire du point de vue du 'Manifeste communiste' et seule elle peut empêcher que le sel athée ne devienne insipide» (AC, p. 98).

⁵⁷ MARX KARL: MARX-ENGELS, *Kleine ökonomischen Schriften*, Dietz Verlag, Berlin, 1955, p. 127. Le communisme «est la véritable solution du conflit (...) entre existence et essence (...), entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution».

⁵⁸ Selon Marx, l'«intérêt privé» et l'«intérêt collectif» constituent «deux pôles complémentaires d'une contradiction qui n'appartient qu'à la société bourgeoise» (*Idéologie allemande*, pp. 61-62). Dans la société communiste, «l'intérêt général deviendra 'réellement' intérêt général» (*Critique de la philosophie du droit de Hegel*, dans MARX-ENGELS *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1958, B. 1, p. 250). Nous serons alors au-delà du dilemme de sorte que «la conscience que les individus auront de leurs relations réciproques (...) sera aussi éloignée du principe d'amour que du dévouement ou de l'égoïsme» (*Idéologie allemande*, p. 482).

⁵⁹ *Le Capital*, MARX-ENGELS *Werke*, B. 23, pp. 789-791. On s'aperçoit après une étude attentive de ces trois pages que Marx conçoit la propriété communiste comme distincte de la «propriété collective» et de la «propriété privée»: c'est une propriété à la fois «individuelle» et «sociale». Qu'est-ce qu'il veut dire par là? Engels répond d'une manière catégorique, en disant que «la propriété sociale s'étend à la terre et aux autres moyens de production, et la propriété individuelle, aux produits, partant aux objets de consommation» (*Anti-Dühring*, A. Costes, éd., Paris, 1946, 3 vol.; I, p. 291). Cependant, il semble qu'en essayant d'aplanir les difficultés, cette interprétation laisse de côté l'aspect le plus profond du projet de Marx. A cause de cela, il est nécessaire de maintenir qu'il s'agit d'une propriété qui est «en même temps» «individuelle» et «sociale», et non pas de «deux» types «juxtaposés» de propriété. Et Dühring

fait bien de remarquer avec beaucoup d'irrévérence : « Si cette nouvelle 'propriété individuelle' a aussi chez M. Marx reçu le nom de 'propriété sociale', en cela se montre l'unité supérieure de Hegel, au sein de laquelle la contradiction est *aufgehoben*, c'est-à-dire, selon le jeu de mots de Hegel, à la fois dépassée et conservée (...). Monsieur Marx reste tranquillement dans le monde nébuleux de sa propriété à la fois individuelle et sociale, laissant à ses adeptes le soin de résoudre par eux-mêmes cette profonde énigme dialectique » (cité dans *Anti-Dühring*, I, p. 199). On pourrait évidemment dire la même chose des contradictions antérieurement signalées (notes 57 et 58 pour Marx, notes 21 et 29 pour Bloch).

⁶⁰ Le thème de la suppression de l'Etat et de la politique comme réalités séparées de la sphère économique est présent dans toute l'œuvre de Marx et de Engels. Dès 1843, Marx écrivait dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* : « Dans la véritable démocratie disparaît l'Etat politique » (MARX-ENGELS *Werke*, B. I, p. 232). Nous avons déjà, « mutatis mutandis », ce que Engels, dans *Anti-Dühring* (III, p. 47) appellera la mort de l'Etat.

⁶¹ L'expression se trouve dans *Le Capital*, op. cit. p. 92. Marx oppose le « travail commun, c'est-à-dire 'immédiatement socialisé' » au travail socialisé par la « médiation » de l'échange de ses produits. Dans la société marchande, « les relations qui s'établissent entre les travaux privés » ne sont pas des « relations immédiatement sociales des personnes dans leurs travaux », mais des « relations chosifiées entre personnes et des relations sociales entre choses » (ibidem, p. 87)... En acquérant ainsi une vie sociale qu'elles ne possèdent pas par nature, les choses (les marchandises) deviennent des fétiches, tandis que les hommes, en aliénant dans les choses cette même vie sociale, sont dépouillés d'elles. Pour supprimer ce double et unique phénomène de fétichisme et d'aliénation, il faut retourner au « travail commun, c'est-à-dire immédiatement socialisé », ou, en d'autres termes, il faut instaurer la société communiste.

⁶² Cf. GEORGES COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, Paris, 1959, p. 289 : « A une exigence de justice, à la justice désignant l'orientation qu'il faut donner à une action libre, se substitue la notion de l'homme collectivisé : ce dernier est une essence qui réalise aussi nécessairement l'altruisme qu'un organisme donné produit une sécrétion glandulaire. » Chez Marx, cette absorption de l'éthique par l'ontologie existe non seulement en ce qui concerne le but qui est poursuivi. Elle existe aussi en ce qui concerne les moyens pour l'obtenir. Pour ainsi dire, la société communiste doit être le résultat, non pas d'une « élection » libre, mais de l'« être » même du prolétariat. « Il ne s'agit pas de savoir ce que tel ou tel prolétaire ou même le prolétariat en son ensemble peut se représenter parfois comme but. Il s'agit de 'ce' que le prolétariat 'est' et de ce qu'historiquement il est obligé de faire conformément à 'son être'. Tant sa situation propre que l'organisation entière de la société bourgeoise actuelle lui indiquent d'une manière tangible et irrévocable son but et son action historique » (*La sainte famille*, dans MARX-ENGELS *Werke*, B. 2, p. 38).

⁶³ Voir la lettre de Marx à A. Ruge, du mois de septembre 1843, dans MARX-ENGELS *Werke*, B. 1, p. 346 (citée par Bloch dans PH, p. 177; AC, pp. 345-346) : « Notre devise doit donc être : réforme de la conscience, non pas par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystifiée et encore obscure à elle-même, qu'il s'agisse de la conscience religieuse ou de la conscience politique. On découvrira alors que, depuis longtemps, le monde rêve d'une chose dont il suffit de prendre conscience pour la posséder réellement. On découvrira qu'il ne s'agit pas d'une rupture de pensée entre le passé et l'avenir, mais de la *réalisation* des pensées du passé. » Le contexte du passage démontre, sans aucun doute, que la « chose » dont le monde rêve est un « système représentatif », c'est-à-dire une démocratie qui se soit dépouillée de sa forme seulement « politique » pour revêtir une forme « générale ». En d'autres termes, il y a dans le monde une tendance irrésistible vers une « véritable démocratie » dans laquelle « disparaisse l'Etat politique » (Voir note 60). Bloch relie sans cesse ce passage à toute sa théorie des « rêves éveillé », de ces rêves qui se distinguent complètement de ceux de Freud et de Jung parce que, étant un « pré-conscient » du nouveau, ils ouvrent la voie vers l'avenir utopique au lieu de rappeler le passé enseveli dans le subconscient (PH, pp. 70-71). Malgré cet appui textuel, il n'est pas certain que pareille théorie soit fidèle à la

ligne de Marx. De fait, celui-ci aurait accepté d'identifier la «véritable démocratie» avec le «règne de la liberté» (voir AC, p. 346). Cependant, il aurait refusé l'aspect trop psychologique des affirmations de Bloch.

⁶⁴ MARX, *Manuscripts*, op. cit., p. 127: «Ce communisme est, comme naturalisme complet = humanisme, comme humanisme complet = naturalisme; il est la véritable solution du conflit entre l'homme et la nature.» *Ibidem*, p. 146: «La société (communiste) est la pleine unité essentielle de l'homme avec la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature.»

⁶⁵ MARX, *Le Capital*, MARX-ENGELS *Werke*, B. 25, p. 828: «De fait, le règne de la liberté commence seulement quand cesse le travail accompli par nécessité et par convenance extérieure; par nature, alors, il se trouve plus éloigné de la sphère de production matérielle proprement dite. De même que l'homme primitif doit lutter contre la nature (...), de même l'homme civilisé se trouve obligé de le faire, quels que soient la structure de la société et le mode de production (...). Cette activité sera toujours le règne de la nécessité. Au-delà d'elle commence le développement des forces humaines comme fin en soi-même ('als Selbstzweck'), le véritable règne de la liberté, qui ne peut s'épanouir que s'il se base sur l'autre règne, celui de la nécessité. La condition essentielle de cette floraison est la réduction de la journée de travail.»

⁶⁶ PH, p. 1608. Parfois Bloch passe sous silence le contexte des phrases qu'il cite. Le cas le plus intéressant se trouve dans PH, p. 1521. Sans donner la référence, Bloch cite ces mots de Marx: «Le développement des forces productives humaines, donc le développement de la richesse de la nature humaine comme fin en soi ('als Selbstzweck')». Mais lus dans leur contexte, ces mots signifient quelque chose qui, apparemment, est très peu blochien: «Etant données les conditions de son temps, Ricardo fait bien de penser que le mode capitaliste de production est le plus avantageux (...) pour la création de la richesse. Il veut la 'production pour la production', et il a raison. En affirmant – comme l'ont fait les ennemis sentimentaux de Ricardo – que la production comme telle n'est pas la fin, on oublie que la production pour la production n'a d'autre signification que celle-ci: développement des forces productives humaines, donc 'développement de la richesse de la nature humaine comme fin en soi'» (*Theorien über den Mehrwert*, dans MARX-ENGELS *Werke*, B. 26, t. 2, pp. 110-111). Cette foi aveugle dans l'action humainement bénéfique d'une production qui n'a d'autre fin qu'elle-même est-elle compatible avec l'humanisme de Bloch? Ce n'est pas certain.

⁶⁷ Bloch parle d'une vie où le travail sera plein de satisfactions, et libre d'exploitation, mais aussi une vie au-delà du travail, c'est-à-dire dans le *problème du loisir souhaité* (PH, p. 15). Dans la pensée de Marx dont Bloch s'inspire, c'est-à-dire du jeune Marx, il semble que la distinction entre travail et activités de temps libre disparaît. En effet, c'est le travail lui-même (*die Arbeit*) qui doit être remplacé par l'«activité» (*Tätigkeit*) qui ait son but en soi-même, étant donné le fait que «le travail n'apparaît plus comme son propre but (*Selbstzweck*) mais comme le serviteur du salaire» le plus caractéristique de l'aliénation capitaliste (*Manuscripts*, op. cit. pp. 67-68). Dans le passage du *Capital* cité plus haut (note 65) ce caractère de *Selbstzweck* n'est plus attribué qu'aux activités de temps libre proprement dites, à celles qui se trouvent «au-delà de la sphère de la production matérielle», c'est-à-dire au-delà du travail. En acceptant cette distinction entre travail et activité de temps libre, Bloch s'en remet à un Marx que, d'un autre côté, il rejette, à ce Marx qui n'admet plus l'idée d'une parfaite consubstantialité de l'homme avec la nature.

⁶⁸ On pourrait objecter que, dans *Anti-Dühring*, Engels paraît contredire le passage de Marx cité dans la note 65, quand il parle d'un «saut de l'humanité du règne de la nécessité au règne de la liberté» (op. cit. III, p. 52). Cependant, la contradiction n'est pas absolue. Engels parle d'hommes qui «pour la première fois deviennent les maîtres conscients et véritables de la nature parce qu'en tant qu'ils deviennent les maîtres de leur propre action sociale». Il ne dit pas que cette maîtrise sur la nature s'obtiendra sans «lutte» ni qu'elle impliquera une «consubstantialité» de l'homme avec elle. Par conséquent, il n'exclut pas, du moins explicitement, la permanence d'un certain «règne de la nécessité».

⁶⁹ AC, p. 350.

⁷⁰ Marx ne dédie à la mort qu'une phrase quasi dédaigneuse: «la mort paraît être une dure victoire du genre sur l'individu et contredire l'unité des deux; mais l'individu déterminé est seulement un être générique déterminé, et, en tant que tel, mortel» (*Manuscripts*, op. cit. p. 147). Bloch, par contre, prend le problème au sérieux. Il voit dans la mort l'«anti-utopie la plus dure» (AC, p. 225) et, pour cette raison, il lui consacre un chapitre de presque cent pages (PH, pp. 1297-1391). Il affirme que si on ne peut pas prouver la survie, on ne peut non plus démontrer son impossibilité. Il fait sienne la phrase prononcée par Rabelais sur son lit de mort: «Je m'en vais chercher un grand Peut-être» (PH, p. 1298). Il observe que l'«homo intensivus sed absconditus» que nous sommes, «dans sa qualité d'être-pas-encore-devenu, continue à être extra-territorial par rapport au pouvoir négateur de l'être qui est la mort» (AC, p. 341). «Ce qui n'est pas encore né réellement ne peut pas non plus disparaître» (ibidem). Cependant, il semble qu'il ne faut pas attribuer à Bloch l'idée d'une survie personnelle. Il écrit, par exemple: «seule une sorte d'hommes marche vers la mort presque sans les consolations habituelles: le héros rouge. (...) En libre penseur, il a appris à ne croire en rien. C'est pour cela que sa mort est différente de celle des martyrs chrétiens (...), qui croyaient avoir mérité le ciel. (...) Le héros communiste, par contre (...) s'offre soi-même sans espérance de résurrection. Son vendredi saint n'est adouci ni compensé par aucun dimanche de Pâques, où il serait personnellement réveillé à la vie. (...) Ces héros (...) crurent au plus trouver un asile posthume dans la mémoire de leurs contemporains et de leurs descendants, en étant intronisés dans le cœur de la classe ouvrière, mais ils se sont opposés fortement à toute espérance offerte par une métaphysique céleste. (...) Cependant, ce matérialiste meurt comme si toute l'éternité lui appartenait. Cela tient à ceci: déjà auparavant, il avait cessé de donner tellement d'importance à son moi; il avait une conscience de classe. La conscience personnelle est tellement absorbée dans la conscience de classe que la personne ne considère plus indispensable qu'on se souvienne d'elle ou non sur le chemin de la victoire. (...) Et cette certitude de la conscience de classe qui résorbe en soi la permanence individuelle est, de fait, un *Novum* contre la mort» (PH, pp. 1378-1380).

⁷¹ PH, p. 391.

⁷² Voir, par exemple, le *Manifeste du parti communiste*, III^e partie: «Le socialisme et le communisme critico-utopique», et *Anti-Dühring*, op. cit. pp. 253-263. Selon Engels, «Les utopistes (...) furent des utopistes, parce qu'ils ne pouvaient être autre chose en un temps où la production capitaliste était encore si peu développée. Ils étaient obligés de se construire une société nouvelle avec des éléments tirés de leur cerveau, parce que, dans la société ancienne, ces éléments ne ressortaient pas encore eux-mêmes visiblement pour tous.» A cause de cela, M. Dühring a raison d'appeler les grands utopistes, *alchimistes sociaux*. Mais aujourd'hui, on doit laisser de côté toute cette alchimie, parce qu'«on peut déjà toucher, pour ainsi dire, du doigt la ruine imminente de ce mode de production» (capitaliste). Malgré tout, «M. Dühring fabrique un nouvel ordre social utopique tiré, non pas des matériaux économiques présents, mais de son auguste crâne, il ne fait pas là seulement de 'l'alchimie sociale', il se comporte comme un homme qui, après la découverte et la fixation des lois de la chimie moderne, voudrait rétablir la vieille alchimie» (*Anti-Dühring*, op. cit. III, p. 20-22). On peut légitimement se demander si Engels n'adresserait pas aujourd'hui à «Monsieur Bloch», les mêmes sévères reproches. Et Bloch, de son côté, n'hésite pas à parler parfois d'un «progrès trop grand du socialisme», depuis son état utopique jusqu'à son état scientifique (PH, p. 726).

⁷³ Dans *La guerre civile en France*, Marx écrit: «La classe ouvrière (...) ne possède pas de belles et rapides utopies pour les introduire 'par décret du peuple'. Elle sait que pour réaliser sa propre émancipation et, avec elle, cette forme plus élevée à laquelle la société moderne tend 'irrésistiblement par son propre développement économique', elle devra passer par de longues luttes. (...) La classe ouvrière n'a pas d'idéaux à réaliser, mais elle doit délivrer les éléments de la nouvelle société dont est grosse la vieille et décrépite société bourgeoise» (MARX-ENGELS *Werke*, B. 17, p. 343). Bloch commente: «En disant que la classe ouvrière n'a pas d'idéaux à réaliser, Marx anathématise non pas la réalisation d'objectifs concrets et conformes à la tendance, mais

seulement la réalisation d'objectifs présentés d'une manière abstraite, d'idéaux sans contacts avec l'histoire et avec le processus» (PH, pp. 198-199). Selon lui, l'espérance qui se préoccupe de se médiatiser avec les tendances objectives, s'appelle «espérance amadouée – docta spes» (PH, pp. 179-180), c'est-à-dire «espérance conçue d'une manière dialectiquement matérialiste» (PH, p. 8). Au lieu de parler de socialisme scientifique, il préfère parler de «socialisme philosophique» (PH, p. 165).

⁷⁴ *Le Capital*, op. cit. t. I, p. xxii.

⁷⁵ ENGELS, *Anti-Dühring*, op. cit. pp. 181-182.

⁷⁶ ENGELS, Préface à la première édition allemande de «La misère de la philosophie» de Karl Marx, dans MARX-ENGELS *Werke*, B. 21, p. 178.

⁷⁷ Voir Pierre FOUGEYROLLAS, *Le marxisme en question*, Paris, 1959, p. 22: «Ce n'est pas parce que le socialisme et le communisme sont souhaitables du point de vue d'un idéal abstrait que les hommes les réaliseront; c'est au contraire parce que le mouvement historique conduit nécessairement au socialisme et au communisme que, dès aujourd'hui, les ouvriers les plus conscients de leurs intérêts de classe et les intellectuels les plus éclairés considèrent ces types de société comme souhaitables. Tel est le renversement que les marxistes ont appelé le passage du socialisme et du communisme utopiques au socialisme et au communisme scientifiques.»

⁷⁸ «Si le facteur subjectif reste isolé, il n'est plus qu'un facteur de putschisme, et non pas de révolution» (PH, p. 229). A cause de cela, il faut se préoccuper d'unir «l'enthousiasme avec la sobriété, la conscience de l'objectif avec l'analyse des données» (PH, p. 726). Ceci étant dit, il est cependant nécessaire d'ajouter que «la puissance du facteur subjectif ne peut être estimée trop haut en tant qu'il représente précisément la fonction militante dans l'optimisme militant» (PH, p. 229). Bloch insiste sur le fait que le marxisme comporte deux courants, un «chaud» et un «froid»: «L'acte marxiste de l'analyse de la situation [courant froid] est lié intimement avec l'acte exaltant de la prospection [courant chaud].» Sans le courant froid, «on ouvrirait la voie au jacobinisme ou aux exaltations excessives et abstraitement utopiques.» Sans le courant chaud, il y aurait le danger «de tomber dans l'économisme et l'opportunisme qui oublie l'objectif» (PH, p. 240). En parlant d'«oubli de l'objectif», Bloch pense explicitement à la social-démocratie allemande et à la célèbre phrase de E. Bernstein: «Le mouvement est tout, tandis que ce qui est appelé ordinairement l'objectif final du socialisme n'est rien» (Préface à la première édition de *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899). Cependant, il ne fait aucun doute qu'il pense aussi, implicitement, aux «establishments» moitié tsaristes, moitié socialistes» (AC, p. 17).

⁷⁹ Voir le texte de Engels cité plus haut (référence dans la note 76) et celui de Marx cité dans la note 73.

⁸⁰ Voir PH, p. 677: «L'idolâtrie objectiviste de la possibilité objective est dans l'attente jusqu'à ce que les conditions économiques du socialisme soient devenues, pour ainsi dire, tout à fait mûres. Mais celles-ci ne sont jamais tout à fait mûres ou si parfaites qu'elles n'aient pas besoin d'une volonté pour agir et d'un rêve anticipateur inclus dans le facteur subjectif de cette volonté. Il est connu qu'en Russie, Lénine n'a pas attendu que les conditions laissent partout la voie libre au socialisme pour le temps confortablement éloigné des petits-fils: Lénine est allé au-devant des conditions, bien plus: il les a aidées à mûrir en fixant, par des anticipations concrètes, des objectifs qui les dépassaient et qui appartenaient en même temps à leur maturité.»

⁸¹ Cité par K. PAPAIOANNOU, *Marx et les marxistes*, Paris, 1972, p. 291. Il s'agit d'un article de Gramsci publié dans *Avanti* (Milan) le 24 novembre 1917: «En Russie, le *Capital* de Marx (...) était la démonstration critique de la nécessité fatale que se constituât en Russie une classe bourgeoise, que s'ouvrit une ère capitaliste, que s'y instaurât une civilisation de type occidental avant que le prolétariat pût même songer à sa revanche, à ses revendications de classe, à sa révolution (...). La réalité a fait éclater les schémas critiques dans lesquels l'histoire de la Russie aurait dû se dérouler d'après les postulats du matérialisme historique. Les bolcheviks renient Karl Marx, affirment, par le témoignage de leur action (...) que les postulats du matérialisme historique ne sont pas aussi inébranlables qu'on pouvait le penser (...). Ils vivent la

pensée marxiste, celle qui ne s'éteindra jamais, qui est filiation de l'idéalisme italien et allemand, lequel, chez Marx, avait été contaminé par des éléments positivistes et naturalistes. Et cette pensée reconnaît toujours, en tant que suprême facteur de l'histoire, non les faits économiques bruts, mais l'homme, les sociétés des hommes qui (...) comprennent les faits économiques et les jugent, les plient à leur volonté jusqu'à ce que celle-ci devienne le moteur de l'économie, modèle la réalité objective».

⁸² Sur ce recul de la chimie vers l'alchimie, voir le texte de Engels cité plus haut, note 72.

⁸³ AC, pp. 300, 320-321; PH, p. 222. Dans sa «foi en un progrès indifférencié», le XIX^e siècle «a, de manière erronée, passé par-dessus des troubles et des désastres qui n'avaient pas en soi la négation de leur négation» (AC, p. 322).

⁸⁴ PH, pp. 227 s.

⁸⁵ Bloch pense que la paralysie due au pessimisme absolu ou à la trivialité qui se satisfait à bon marché, est une maladie beaucoup plus grave que celles qui découlent de l'optimisme: «Le pessimisme est purement et simplement paralysie, tandis que l'optimisme le plus dégénéré peut n'être pas plus qu'un étourdissement dont il est encore possible de s'éveiller» (PH, p. 518). Nous avons vu (note 78) qu'en critiquant les réalisations partielles, Bloch pense aussi à celles du socialisme.

⁸⁶ Cet «optimisme automatique» peut se fonder, par exemple, sur l'affirmation de Marx selon laquelle «la production capitaliste engendre avec la force inexorable d'un processus naturel, sa propre négation. C'est la négation de la négation» (*Le Capital*, op. cit. p. 791). Selon L. Althusser, un tel optimisme représentait la tendance de la seconde Association Internationale des Travailleurs dont les tenants «lisaient» dans *Le Capital* «comme dans une Bible, l'avènement fatal du socialisme» (*Lire le Capital*, II, pp. 74-75). «L'optimisme automatique, dit Bloch de son côté, est un venin à peine moins dangereux que le pessimisme absolu».

⁸⁷ «Un Anti-Summum-bonum ou une vanité de tout (Umsonst), alternative tout aussi possible, ne serait pas le dernier chapitre de l'histoire, mais sa suppression, non sa finalité, mais son débouché dans le chaos» (PH, p. 199).

⁸⁸ AC, p. 322. «Rendre petit le démon (*des Bösen*) jusqu'au point de le rendre invisible n'a jamais perturbé ses affaires» (AC, p. 321).

⁸⁹ Voir PH, p. 363: «Tout Avent contient le nihilisme en tant que vaincu et utilisé, et la mort en tant qu'absorbée dans la victoire.»

⁹⁰ PH, pp. 222-223.

⁹¹ Cette «proximité du rien», Aristote en attribuait la responsabilité à la «matière mécanique», et Schelling à l'«antique Satan» (PH, p. 222).

⁹² Par exemple, Marx parle d'une «crise» du capitalisme qui «finira (...) avec un retour (Rückkehr) des sociétés modernes à une forme supérieure d'un type archaïque de la propriété et de la production en commun» (Minute de la réponse de Marx à Vera Zassulich, dans MARX-ENGELS *Werke*, B. 19, p. 386).

⁹³ Bloch parle de la «commune primitive» (Urkommune) dans laquelle il n'y avait pas encore de division dans le travail (PH, p. 174); il parle aussi d'une «histoire originellement communiste» (PH, p. 331). «Le communisme d'amour des premiers chrétiens pouvait se fonder (...) dans le souvenir que les nazaréens gardaient d'une propriété nomade et même d'une commune primitive pré-nomade» (AC, p. 129).

⁹⁴ La raison «monte la garde sur tout parcours de l'homme qui retourne à la maison (auf jeder Strecke humaner Heimkehr)» (PH, p. 322). «Les hommes, ainsi que le monde entier (...), sont encore dans la préhistoire, dans l'exil» (PH, p. 361).

⁹⁵ «Toute culture d'importance qui a existé jusqu'à maintenant est la pré-apparition d'une réussite», c'est-à-dire, du Totum utopique (PH, p. 178). En séparant le bon grain de l'ivraie idéologique, le marxisme doit «hériter» avec précaution de l'«excédent» (Überschuss) utopique des cultures du passé (PH, p. 13). C'est ainsi qu'il y a un «excédent utopique» dans toute grande œuvre d'art (PH, p. 113), et «même dans l'aspiration bourgeoise» (PH, p. 173). Etant donné que «le futur vit, non seulement psychologiquement, mais aussi objectivement, dans le passé», étant donné que «la couvée archaïque peut en vérité être utopique» (PH, p. 115), il est nécessaire, par exemple, de «libérer l'espérance enkystée dans l'archétype» (PH, p. 187). Tout ceci rap-

pelle la lettre à Engels dans laquelle Marx disait qu'il considérerait totalement en accord avec la «tendance socialiste» le fait de «considérer, par delà le Moyen Age, l'ère primitive de chaque peuple», et ainsi de «trouver le plus nouveau dans le plus ancien» (Lettre à Engels, du 25 mars 1868, dans MARX-ENGELS *Werke*, B. 32, p. 51). Cependant, il semble que pour ce qui concerne les œuvres d'art du passé, il y a entre Marx et Bloch une divergence notable. Ces œuvres continuent à nous intéresser, selon Bloch, parce qu'elles enferment quelque chose de notre «avenir» utopique; selon Marx, par contre, parce que nous aimons en elles l'«ingénuité de l'enfant», celle de notre «enfance historique» (*Introduction à la critique de l'économie politique*, dans MARX-ENGELS *Werke*, B. 13, p. 642).

⁹⁶ «L'espérance détruit ce cycle autoritaire, parce qu'elle ne veut pas se trouver à la fin au même point d'où elle était partie» (PH, p. 234).

⁹⁷ AC, p. 63.

⁹⁸ Voir le titre du chapitre 15 de AC: «Les principes contraires dans la Bible: Création et Apocalypse: 'Et Dieu vit que ce qu'il avait accompli était très bon' – 'Voilà que je fais nouvelles toutes les choses'» (AC, p. 59). Il est indispensable de noter que Bloch a une grande sympathie pour Marcion (AC, pp. 237 s.).

⁹⁹ Bloch parle du «pathos du chemin et du processus», de la «conscience eschatologique que la Bible a introduite dans le monde» (PH, p. 254).

¹⁰⁰ «Le règne de la liberté ne se présente pas pour ce qui est du sens comme un retour, mais comme exode, cependant exode vers un pays dont l'homme rêve depuis toujours et que le cheminement lui-même exalte» (PH, p. 235).

¹⁰¹ Bloch souligne avec insistance «la différence entre épiphanie et apocalyptique, entre l'anamnèse (réminiscence, ligne circulaire) de la vérité, anamnèse qui va de Platon jusqu'à Hegel, et l'eschatologie de la vérité, eschatologie qui continue à être ouverte en elle-même et implique un encore-non-être» (AC, p. 85).

¹⁰² «Il est typique de l'espérance humaine qu'elle se fixe dans un 'Novum' meilleur d'où surgit la critique la plus forte contre la religion comme une liaison répressive et régressive avec le passé» (AC, p. 23). Dans la Bible, l'élément Alpha n'est pas du tout originel, mais bien plutôt interpolé par les prêtres. L'unique élément originel est le Dieu de l'Exode. D'où découlent ces formules paradoxales: «*La véritable genèse n'est pas au début mais à la fin*» (PH, p. 1628) et «Creatio est exodus, non est restitutio in integrum» (AC, p. 294).

¹⁰³ Voir J. MOLTSMANN, op. cit. p. 374; également notre note 15.

¹⁰⁴ Bloch interprète en un sens athée la lutte nocturne de Jacob: AC, pp. 117-118.

¹⁰⁵ Voir la conclusion de R. MUCCHIELLI, op. cit. pp. 298-300. «L'humanité est un mythe pour l'humanité (...). A portée de la main et cependant inaccessible, la Cité idéale est le supplice de Tantale de l'humanité. (...) Il faut une foi pour faire une Cité. Ni l'individu, ni l'humanité ne peuvent faire leur salut eux-mêmes. (...) Nous avons montré que [la Cité idéale] est, et par là nous ne pouvons plus renoncer à la vouloir et à la promouvoir de toutes nos forces (...) mais elle est inaccessible aux moyens humains seuls qu'une déviation insensible mais tragique fait toujours échouer. L'aspiration de l'humanité en route, devient ainsi un appel de l'humanité séparée».

La conception de l'histoire chez Pascal

I.

Une herméneutique

Quand Pascal entreprend de confier à l'écriture les géniales esquisses d'une apologie de la religion chrétienne, il a déjà longuement réfléchi aux conséquences de la nouvelle physique, inaugurée par Galilée, sur la conception de l'homme et de sa place dans l'univers. Descartes avait développé, à partir de la physique galiléenne, deux thèmes. Le premier est celui de l'indifférenciation de l'univers matériel, infini, objet d'une lecture géométrique (la matière-étendue). Le second, venant pour ainsi dire équilibrer le premier, est l'affirmation du *cogito* comme point fixe autour duquel l'homme va pouvoir organiser le monde et le soumettre à sa domination. Pascal récuse l'un et l'autre point. Un univers infini et indifférencié ne signifie-t-il pas la perte de tout centre, et, par conséquent, pour l'homme, une errance, une «dérive» indéfinie? Pascal s'interroge donc sur la possibilité d'une géométrie qualitative et ses réflexions de mathématicien sur le cône coupé par un plan tournant, sur les carrés magiques, sur le levier, etc., le conduisent à explorer les richesses du langage symbolique: grâce au schème mathématique, on peut comparer entre eux des ordres qui ne se confondent pas, mais qui, même s'il n'existe pas entre eux de commune mesure, sont capables de s'exprimer les uns par les autres. Ainsi, la circularité, symbole traditionnel de la totalité et de la perfection, est adaptée par Pascal à la nouvelle vision du monde: l'ellipse et la parabole, montre-t-il, sont des projections de la circonférence; dès lors «l'apparence elliptique ou parabolique n'est plus qu'affaire de point de vue». Il ne faut pas entendre que les modèles mathématiques ou mécaniques ainsi construits par le savant expriment la configuration du donné naturel, «ils sont plutôt comme un défi jeté par l'imagination humaine au texte sans rime ni raison de l'expérience»¹.

Parler de symbole, c'est se situer dans le champ de la langue et de l'herméneutique et il y a une profonde correspondance entre la lecture de la

¹ Voir le beau livre de PIERRE MAGNARD, *Nature et histoire dans l'Apologétique de Pascal*, Paris, Société Les Belles Lettres, 1975, pp. 65-66 et *passim*. Leibniz se fera l'écho de l'innovation pascalienne en mathématique: dans l'espace différencié et orienté, toute «disposition» a sa valeur, cf. p. 80.

symbolique mathématique et les règles des sens de l'Écriture. Ici et là, il s'agit de découvrir le point de vue à partir duquel ce qui apparaît d'abord comme éclaté et dispersé viendra s'insérer dans une totalité unifiante. Ou, selon une autre image, l'important est de trouver la clef qui nous permette de déchiffrer un texte d'abord scellé.

Car ce n'est pas seulement la crise de la cosmologie, ou plus exactement de la représentation que l'homme se fait de sa place dans l'univers, qui retient l'attention de Pascal. C'est l'homme lui-même, dont depuis le péché originel la nature nous est un mystère inaccessible, qui déroute les efforts de la raison en quête du sens.

L'errance humaine

En effet, l'expérience que l'homme fait, en contemplant «la nature dans sa haute et pleine majesté», est celle de sa «disproportion». Et si, là où s'arrête la vue, l'imagination «passe outre», celle-ci

«se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir (...) Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie, dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin, c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée».

Ainsi «égaré dans ce canton détourné de la nature», logé «dans ce petit cachot» qu'est l'univers visible à ses yeux, l'homme est saisi d'un premier étonnement: «Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?» Cependant les choses les plus délicates qu'il connaît lui présentent «un autre prodige aussi étonnant». Qu'il considère en effet le ciron:

«Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature, dans l'enceinte de ce raccourci d'atome.»

Il découvrira alors des merveilles aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres par leur «étendue». Il s'opère ainsi un renversement de perspectives:

«car qui n'admira que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou plutôt un tout à l'égard du néant où l'on ne peut arriver?»

«Qui se considérera de la sorte, poursuit Pascal, s'effrayera de soi-même». A se saisir ainsi «entre les deux abîmes de l'infini et du néant», l'homme cessera de se comporter avec présomption. Il faut bien voir qu'il ne s'agit pas simplement ici de déconcerter l'imagination. La considération de la «double infinité» de la nature doit nous conduire à mesurer l'absence de proportion de notre esprit à la «capacité infinie» de cette nature. Là où Descartes cherchait à établir, par le *cogito*, une certitude fondatrice du savoir, Pascal nous fait éprouver, au départ de notre quête, les limites de

notre «portée» bornée «en tout genre» de telle sorte que les évidences se dérobent à notre vue.

«Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti. Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de ne connaître ni leur principe ni leur fin? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches? L'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne peut le faire.»

On aura retenu l'expression: «apercevoir quelque apparence du milieu des choses», et ceci parce que les choses «nous échappent, ou nous à elles». De là se tire une règle de conduite en matière de connaissance: il faut se tenir «en repos», «chacun dans l'état où la nature l'a placé». Car «ce milieu qui nous est échu en partage» est «toujours distant des extrêmes», qui sont les deux infinis. Or «dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux». Comment comprendre cette directive? Nullement dans le sens d'un agnosticisme timoré. Il est significatif à ce propos que Pascal se soit intéressé aux pyrrhoniens en qui il trouvait des alliés pour l'opération, préalable à toute recherche authentique de la vérité, de critique des fausses certitudes, mais il n'approuve pas pour autant leurs conclusions. Il renverra dos à dos pyrrhoniens et «dogmatiques». En réalité, ce qu'il vise comme constituant l'obstacle majeur, c'est l'esprit du rationalisme anthropocentrique, révélateur d'une présomption qui fait fi de la condition humaine réelle.

Paradoxalement, l'incertitude constitue ainsi le point de départ de la quête de la vérité. Extrayons encore ce passage du long fragment sur les «deux infinis»:

«Voilà notre état véritable; c'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte; et si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination; nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y élever une tour qui s'élève à l'infini; mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.»

De là découle, comme conclusion, cette règle de conduite:

«Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences; rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient¹.»

¹ Nous citons les *Pensées* d'après l'édition de JACQUES CHEVALIER, in *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, N. 84, pp. 1105-1112. (N. 72 de l'éd. Brunschvicg).

Le paradoxe humain

On voit quel est le sens du «milieu» où nous sommes invités à nous tenir: c'est l'homme lui-même. Mais celui-ci trouverait-il en soi cette «assiette ferme» qui partout autour de lui se dérobe?

«L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être» (*ibid.*).

L'incertitude connaît ainsi un redoublement. La nature qui se dérobe renvoie l'homme à lui-même. La perplexité et le désarroi ne font qu'augmenter. L'homme est à lui-même un «paradoxe». Les sectes des philosophes, pyrrhoniens et dogmatiques, se sont montrées incapables de le saisir, car comment concilier les marques de misère et les marques de grandeur dont il est porteur? On connaît les développements que Pascal donne de ce thème:

«Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur; gloire et rebut de l'univers»¹.

La philosophie est incapable de nous éclairer sur la nature de ce monstre. C'est le dogme de la chute originelle qui nous permet de connaître notre nature, avec sa grandeur et sa petitesse, «et la raison de l'une et de l'autre»².

«Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car la nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme, et une nature corrompue»³.

Encore faut-il préciser de quelle nature est cette lumière, car la chose étonnante est que sans ce mystère qui choque le plus notre raison, «nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes». En effet, le péché originel, dont, notons-le, Pascal force les conséquences et les effets dans le sens du pessimisme de Jansenius, nous semble impossible et «même très injuste»...

«Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine, et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme»⁴.

C'est qu'à son tour le jugement que l'on est à même de porter sur l'homme doit conduire à la rencontre du Rédempteur. L'apologétique s'organise

¹ N. 438, p. 1206, Br. 434.

² N. 426, p. 1202, Br. 433.

³ N. 421, pp. 1201-1202, Br. 441.

⁴ N. 438 *cit.*, pp. 1207-1208.

ainsi à partir d'un double foyer, «car la foi chrétienne ne va presque qu'à établir ces deux choses: la corruption de la nature et la rédemption de Jésus Christ»¹.

La figure de la vérité – Le Dieu caché

L'effroi saisit Pascal quand il voit «l'aveuglement et la misère de l'homme» et qu'il regarde «tout l'univers muet, et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance». Cependant cette dernière expression ne signifie pas la nuit totale, et si l'homme est incapable d'accéder à l'essence des choses, les *apparences* qui se présentent à lui sont peut-être porteuses de signes: «considérant combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois, j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi»². Cette notation figure dans un fragment qui ouvre sur l'examen des religions. Mais elle est significative de la nature même de la démarche pascalienne. Une fois atteint le point de vue de la vérité qui, comme nous le verrons, est donné avec celui de la charité, on peut dans cet univers de l'errance, multiplier les points de vue. Les constellations qui se dessinent apparaissent alors comme des figures de la vérité. Entre les figures d'abord, puis des images à la vérité, apparaissent des correspondances signifiantes, sans pour autant que l'irréductible différence des ordres soit abolie. Les règles d'herméneutique appliquées à l'Écriture peuvent être étendues à l'interprétation du comportement des hommes, tel qu'il tombe sous notre observation: «Dieu s'est servi de la concupiscence des Juifs pour les faire servir à Jésus-Christ qui portait le remède à la concupiscence»³ Pascal entend ici par concupiscence l'interprétation charnelle des prophéties. Ainsi doit également se comprendre le passage de la Mer Rouge, «image de la Rédemption»: «Comme la nature est une image de la grâce, il a fait dans les biens de la nature ce qu'il devait faire dans ceux de la grâce, afin qu'on jugeât qu'il pouvait faire l'invisible, puisqu'il faisait bien le visible»⁴. Certes, on se souviendra que la figure, comme un portrait, «porte absence et présence, plaisir et déplaisir. La réalité exclut absence et déplaisir»⁵. Quelle est donc la raison profonde de ce langage par figures qu'il s'agit de décrypter? Cette raison réside dans la pédagogie de Celui que l'Écriture appelle le *Dieu caché*, *Vere tu es Deus absconditus*:

«Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure. Car, puisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figure.

¹ N. 335, p. 1176, Br. 194. Cf. aussi 438 *cit.*, p. 1208.

² N. 393, p. 1191, Br. 693.

³ N. 576, p. 1272, Br. 664.

⁴ N. 560, p. 1263, Br. 643.

⁵ N. 566, p. 1266, Br. 678. Cf. 565, Br. 677.

Dieu diversifie ainsi cet unique précepte de charité pour satisfaire notre curiosité, qui recherche la diversité, par cette diversité qui nous mène toujours à notre unique nécessaire. Car une seule chose est nécessaire [Luc, X, 42] et nous aimons la diversité; et Dieu satisfait à l'un et à l'autre par ces diversités, qui mènent au seul nécessaire»¹.

Ce texte est remarquable à plus d'un titre. Il indique d'abord que l'essentiel est l'ordre des fins. Seule la charité nous tourne vers notre vraie fin qui est Dieu. C'est la raison pour laquelle la charité nous ouvre la connaissance de la vérité. Comme Jansenius et les théologiens de Port-Royal, Pascal fait sienne la distinction augustinienne entre charité et cupidité:

«Car il y a deux principes qui partagent les volontés des hommes, la cupidité et la charité. Ce n'est pas que la cupidité ne puisse être avec la foi de Dieu, et que la charité ne soit avec les biens de la terre; mais la cupidité use de Dieu et jouit du monde; et la charité, au contraire.

Or, la dernière fin est ce qui donne le nom aux choses. Tout ce qui nous empêche d'y arriver est appelé ennemi. Ainsi les créatures, quoique bonnes, sont ennemies des justes, quand elles les détournent de Dieu; et Dieu même est l'ennemi de ceux dont il trouble la convoitise.

Ainsi, le mot d'ennemi dépendant de la dernière fin... (etc.)»²

Ce qui signifie que la vue pascalienne de l'histoire sera essentiellement théologique, puisque les jugements y sont portés en fonction de la fin dernière, recherchée ou repoussée. D'autre part, cette vue est agonistique. On reconnaîtra ici un écho de la formule de la *Cité de Dieu* (XIV, 28): «Deux amours ont fait deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la cité céleste».

Mais revenons au fragment 583. L'opposition tranchée³ entre charité et cupidité pourrait faire penser que tout ce qui est de l'ordre de la cupidité doit être rejeté comme source d'erreur. Il n'en est rien. Dieu dans sa condescendance se plie pour ainsi dire à notre curiosité, de sorte que «tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure». Là encore on retrouve Augustin et la grande tradition théologique: Dieu se sert du mal, qu'il a permis, pour en tirer un plus grand bien. Mais l'originalité de Pascal consiste ici à tirer de ce principe un critère de connaissance. Nous vérifions une fois encore le caractère herméneutique de sa pensée: celle-ci se déploie dans l'interprétation du rapport des multiples figures à la vérité.

Il faut aller plus avant. L'ordre des figures à la charité a lui-même sa raison. La pensée de Pascal est existentielle en ce sens qu'il s'agit de connaître en vue de la fin et que la valeur de la connaissance se mesure à son insertion dans la poursuite de cette fin. De nombreux fragments le soulignent. Relevons celui-ci:

«On se fait une idole de la vérité même; car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole, qu'il ne faut point aimer, ni adorer; et encore moins faut-il aimer ou adorer son contraire, qui est le mensonge»⁴.

¹ N. 583, p. 1274, Br. 670.

² N. 574, p. 1271, Br. 571.

³ Jansenius avait schématisé les vues du grand Docteur africain.

⁴ N. 597, p. 1277, Br. 582.

La connaissance elle-même a donc valeur dans la mesure où elle est intégrée à la démarche totale de la personne en quête du tout du salut : « Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Abaisser la superbe »¹.

Ainsi nous apparaît le sens du *Dieu caché*. A un premier niveau c'est parce que l'homme fini occupe le milieu entre deux infinis, et que sa raison est bornée et malade, qu'il ne peut connaître Dieu : « (...) Ainsi sans l'Ecriture, qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien, et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans la propre nature »². Mais plus radicalement, et parce que l'obscurité vient de la cupidité et du péché, le Dieu caché, c'est aussi le Dieu qui « s'est voulu cacher »³. N'y va-t-il pas, dans la quête de Dieu, du tout de la vie, de sorte que Dieu ne se donnera à connaître qu'à ceux qui le cherchent avec les dispositions d'un cœur humble et assoiffé de la vérité ? Telle est la signification des nombreux fragments sur le Dieu caché, signification à laquelle souvent se superpose, comme une allusion, le thème de la prédestination, qui a tant préoccupé le XVII^e siècle, et qui était au centre des débats de Port-Royal.

« Il est donc vrai que tout instruit l'homme de sa condition, mais il le faut bien entendre : car il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu. Mais il est vrai tout ensemble qu'il se cache à ceux qui le tentent, et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent, parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu, et capables de Dieu : indignes par leur corruption, capables par leur première nature »⁴.

Il reste à apporter une ultime précision, à vrai dire majeure, à ce rapide examen des éléments de l'herméneutique pascalienne. Un terme l'exprime, dont l'inspiration biblique est évidente : le terme de *cœur*. Les significations qu'il a prises plus tard avec le *Vicaire Savoyard* ou les théologies romantiques ne doivent pas nous égarer. L'esprit guidé et disposé par la grâce divine, telle pourrait en être ici la définition. Ainsi des promesses de l'Ancien Testament, que les uns interprètent charnellement, les autres spirituellement, Pascal pourra dire qu'en elles « chacun trouve ce qu'il a dans le fond de son cœur, les biens temporels ou les biens spirituels, Dieu ou les créatures (...) »⁵. C'est que Pascal a un sens aigu du caractère surnaturel de la foi : « Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonner. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur ; et on croira dès qu'il l'inclinera (...) »⁶.

¹ N. 596, p. 1277, Br. 581.

² N. 729, p. 1310, Br. 548, cf. aussi 730, Br. 547.

³ Cf. N. 598, p. 1277, Br. 585.

⁴ N. 603, p. 1282, Br. 557.

⁵ N. 563, p. 1265, Br. 675.

⁶ N. 835, p. 1344, Br. 284, cf. aussi 838, Br. 287.

Notre double nature

L'inspiration de l'Esprit Saint, qui est l'Esprit de charité, ouvre les yeux qui discerneront vérité et figures. La vue de Pascal, nous l'avons noté, est existentielle en ce qu'elle trouve la mesure des jugements dans la fin aimée. De cette approche des problèmes est solidaire le concept pascalien de nature. La tradition augustinienne conjuguée à la conception cosmologique et anthropologique des «deux infinis», introduit le paradoxe et l'absence d'«assiette» jusqu'au cœur de ce concept. Certes Pascal n'ignore pas la distinction entre la *nature* considérée en elle-même, telle qu'elle a été créée par Dieu et l'*état* où l'a conduite le péché. Mais son regard est celui d'un observateur: or, pour lui, la distinction n'est pas perceptible à l'observation. Elle sera apportée, après coup, comme une clef théologique d'interprétation. Mais la raison comme telle, elle-même impliquée dans la tragédie du péché, n'est pas capable de discerner avec sûreté les traits de cette nature au delà des blessures du péché. La nature telle qu'il la considère c'est la nature dans son état de péché, lequel en est concrètement indissociable. Elle n'est donc nullement un guide sûr pour notre connaissance de l'homme. A la prendre pour tel, on ne pourrait que s'égarer: «(...) La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature»¹. L'examen de la nature humaine auquel nous sommes invités a donc pour but de nous dérouter et de nous déconcerter. Ce que nous percevons c'est la nature déchue dont les contradictions contiennent l'écho d'«une meilleure nature»². Nous lisons dans un long fragment sur la grandeur et la misère de l'homme:

«Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence, qui est devenue leur seconde nature»³.

Ce qui fait la contradiction, c'est que ces deux «natures» ne se sont pas succédées, mais coexistent en nous:

«La concupiscence nous est devenue naturelle, et a fait notre seconde nature. Ainsi il y a deux natures en nous: l'une bonne, l'autre mauvaise. Où est Dieu? où vous n'êtes pas, et le royaume de Dieu est dans vous»⁴.

Nous comprenons dès lors pourquoi on ne saurait parler d'une philosophie de l'histoire proprement dite chez Pascal. Celui-ci, à partir du point de vue théologique qui est le sien, développe une série de considérations,

¹ N. 120, p. 1121, Br. 93.

² Cf. N. 268, p. 1158, Br. 409.

³ N. 483, p. 1224, Br. 430.

⁴ N. 557, p. 1262, Br. 660.

qui se rattachent soit à l'observation du comportement social de l'homme, soit à l'herméneutique historique, sans qu'il soit d'ailleurs possible de dissocier totalement les deux aspects.

II.

La comédie humaine, ses figures et son ordre

La page admirable sur les trois ordres – «La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité; car elle est surnaturelle», etc. – nous apporte la clef de la vision totalisante de Pascal¹. Mais précisément cette vision est totalisante à condition que nous saisissons que les trois ordres, chacun avec sa grandeur et son «empire», sont incommensurables et que seul le point de vue de la charité et de la sagesse nous ouvre la compréhension. À son tour, le point de vue suprême permet de tirer profit de ce que l'homme pense dans le champ des autres ordres. Nous retrouvons les *figures* et leur utilité. Comment l'entendre? Evitons peut-être de parler de *dialectique*, celle-ci évoquant, depuis Hegel, la fécondité de la contradiction et l'exigence de synthèse, alors que pour Pascal il s'agit au contraire d'accentuer la béance, de déstabiliser, de déconcerter précisément parce qu'il n'y a pas d'équilibre essentiel possible si l'on s'en tient aux choses purement humaines, et que nous sommes par un continuuel «mouvement» constamment renvoyés au seul point de vue d'où se prend la vraie mesure des choses, qui est celui de la charité. Quoi qu'il en soit, la formule par laquelle Pascal désigne sa démarche est remarquable: «Renversement continué du pour au contre». Voici le commentaire qu'il en donne:

«Nous avons donc montré que l'homme est vain, par l'estime qu'il fait des choses qui ne sont point essentielles; et toutes ces opinions sont détruites. Nous avons montré ensuite que toutes ces opinions sont très saines, et qu'ainsi, toutes ces vanités étant très bien fondées, le peuple n'est pas si vain qu'on dit; et ainsi nous avons détruit l'opinion qui détruisait celle du peuple. Mais il faut détruire maintenant cette dernière proposition, et montrer qu'il demeure toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines: parce qu'il n'en sent pas la vérité où elle est, et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très fausses et très mal saines»².

Le texte fait partie d'une série de fragments titrés: *Raison des effets*, qui entendent montrer la disproportion, la non-homogénéité entre la cause et l'effet. C'est là une des idées majeures de Pascal concernant le cours de la nature et aussi celui de l'histoire. Mais notre texte se réfère à une autre idée encore: «Les choses du monde les plus déraisonnables deviennent les plus raisonnables à cause du dérèglement des hommes»³. Ainsi le mérite serait

¹ Cf. N. 829, pp. 1341-1342, Br. 793.

² N. 309, p. 1166, Br. 328.

³ Cf. N. 296, p. 1163, Br. 320.

un titre plus raisonnable que l'hérédité pour accéder à la fonction de roi, mais si l'on a choisi de préférence cette «qualité incontestable», c'est que chacun prétendrait être le plus vertueux et le plus habile, et que partant, les hommes ne cesseraient de se battre pour le pouvoir. Or «le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres, si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent»¹. Il faut ainsi suivre, pour la conduite des affaires humaines, les règles d'une sorte de sagesse pragmatique qui tient compte avant tout du «dérèglement» de la nature déchue. C'est du point de vue de ces règles pratiques, que l'on peut affirmer que «le peuple a les opinions très saines»². Bien que fausses en elles-mêmes, les opinions du peuple acquièrent une vérité sous l'angle de ce pragmatisme. On a relevé à plusieurs reprises le pessimisme de Pascal. Il tient à une double raison. La première est théologique. Dans la perspective, inspirée d'Augustin, de l'opposition des deux cités, le monde est cette «malheureuse» «terre de malédiction» qu'embrasent «plutôt qu'ils n'arrosent» les trois fleuves des concupiscences (cf. 1 Jean 2, 15)³. Les vrais chrétiens ne participent pas d'un tel monde. Ils sont citoyens de Jérusalem: «Les fleuves de Babylone coulent, et tombent et entraînent. O Sainte Sion, où tout est stable et où rien ne tombe!»⁴. La cité temporelle n'est pas envisagée pour elle-même, elle est comme absorbée dans la Babylone terrestre qu'entraîne le fleuve de feu des concupiscences. En vertu d'une telle optique l'esprit est pour ainsi dire détourné de prêter attention aux ressources de la nature et aux influx de la grâce soutenant et maintenant cette nature dans sa ligne propre de nature. L'ambivalence même du concept pascalien de nature rendait une telle considération très difficile, sinon impossible. On a pu discerner chez Augustin, l'esquisse d'une troisième cité ayant sa propre raison d'être et consistance, bien qu'elle soit sollicitée par la double attraction de la Cité de Dieu et de la cité du mal. Jansenius, nous l'avons vu, avait durci l'opposition, et, chez Pascal, il paraît difficile de trouver traces de la troisième cité.

La seconde raison tient à ce regard d'observateur étonnamment aigu qui fait de Pascal un tout grand moraliste. A mon avis, il convient ici de parler d'empirisme, je veux dire qu'à l'instar du savant qui jadis conduisait avec extrême rigueur ses expériences de physique, l'auteur des *Pensées* s'applique à décrire les comportements humains et à en percer les motivations. Or il est bien vrai qu'à considérer le cours des actions humaines *ut in pluribus*, ce qui est le plus manifeste est cette conduite extravagante et vaine. C'est cet aspect-là de l'homme que saisit l'œil impitoyable de l'observateur; aucune apparence ne peut donner le change sur la nature d'une comédie dont les acteurs principaux sont ces «puissances trompeuses» que sont les sens, l'imagination, la coutume, l'amour-propre, l'orgueil, la vanité, l'ennui, le besoin de divertissement, l'opinion et la force. C'est dans le cadre de ces

¹ Cf. N. 295, p. 1163, Br. 313. Les fragments 289–311 portent sur ce thème.

² Cf. N. 307, p. 1165, Br. 324.

³ Cf. N. 696 et 697, p. 1302, Br. 458–459.

⁴ Cf. N. 697.

puissances que s'organise la société et que se comprend la validité des règles de fonctionnement qu'elle s'est données. Sous cet angle, on pourrait rapprocher Pascal de Machiavel et de Hobbes. Comme il sait par ailleurs que la nature est la nature déchue, il tire de son observation des conséquences immédiates, homogènes au donné empirique. Il ne s'agit pas de dégager, à partir de l'expérience, les lois de la nature humaine pour en lire les exigences. Ainsi, sans doute, doit se comprendre le fragment sur Platon et Aristote, «gens honnêtes et, comme les autres, riant avec leurs amis». Les perspectives de Pascal et des grands Anciens sont à ce point différentes, que le malentendu était quasi inévitable:

«et, quand ils se sont divertis à faire leurs *Lois* et leurs *Politiques*, ils l'ont fait en se jouant; c'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie: la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous; et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entrent dans leurs principes, pour modérer une folie au moins mal qu'il se peut»¹.

Régler un hôpital de fous, modérer leur folie au moins mal en entrant dans leurs principes: telle est bien l'idée que Pascal lui-même se fait de la politique: un savoir-faire qui, comme une sorte de riposte de l'instinct de conservation, empêche les débordements et l'anarchie qu'appellerait le dérèglement de la «nature». Dans le même sens doivent se comprendre les fragments sur la justice et ses contrefaçons qui deviennent aussi ses tenants-lieu: «(...) l'opinion est comme la reine du monde, mais la force en est le tyran»². Ainsi encore ceci, souvent cité: «(...) ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste»³.

A ce point nous retrouvons la signification des figures: «Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre»⁴. Le pessimisme de Pascal ne conduit pas à une attitude cynique. Grâce au jeu des figures, il est, en effet, possible de retrouver dans le «bel ordre» qui préside, malgré tout, aux choses humaines une trace de l'ordre vrai, qui est celui de la charité. «Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable, et d'en avoir fait un tableau de la charité»⁵. On peut ainsi rejoindre les opinions saines du peuple, mais en étant cette fois sans illusion, c'est-à-dire en remontant aux vraies causes. En d'autres termes, «il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple»⁶. Cette pensée de derrière ne signifie pas ici ruse et astuce.

En effet, une conception de l'action de la Providence dans l'histoire se lit en filigrane dans ces textes. Dieu n'a pas abandonné l'homme à son péché

¹ N. 294, p. 1163, Br. 331.

² N. 243, p. 1153, Br. 311.

³ N. 285, p. 1161, Br. 298.

⁴ N. 283, p. 1160, Br. 403.

⁵ N. 284, p. 1160, Br. 402.

⁶ N. 311, p. 1167, Br. 336.

et à sa logique de destruction. Son ordre, annonciateur de la grâce, est décelable jusque dans les « folies ». Le thème a une référence paulinienne : « Les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins ; non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu, qui, pour la punition des hommes, les a asservis à ces folies : *Omnis creatura subjecta est vanitati. Liberabitur (...)* »¹. De là l'admirable liberté de Pascal à l'égard des grandeurs de ce monde.

A cause même de cette liberté, il peut scruter avec une attention sans complicités, le jeu de l'ombre et de la lumière au gré des figures. C'est entre celles-ci qu'on peut parler de gradations ; elles-mêmes sont dépendantes des différents points de vue.

« Gradation : le peuple honore les personnes de grande naissance ; les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard ; les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière ; les dévots, qui ont plus de zèle que de science, les méprisent, malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne ; mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière »².

Le hasard

On peut supposer que déjà la conscience de son propre génie avait conduit Pascal à cette totale liberté intérieure à l'égard des grandeurs du monde. Je pense ici aux *Trois discours sur la condition des Grands*³. Ce beau texte va droit à l'essentiel. Le hasard et un « établissement humain », lequel dépend d'un « tour d'imagination », ce qui nous renvoie encore au hasard, sont à la racine de la fortune. « Votre âme et votre corps sont d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier, ou à celui de duc, et il n'y a nul lien naturel qui les attache à une condition plutôt qu'à une autre »⁴. Ainsi l'inégalité des conditions est sans proportion à la « parfaite égalité » de tous les hommes. Il importe donc de ne pas confondre deux ordres de grandeurs, les grandeurs naturelles et les grandeurs d'établissement qui dépendent de la volonté des hommes. « Pourquoi cela ? Parce qu'il a plu aux hommes. La chose était indifférente avant l'établissement : après l'établissement elle devient juste, parce qu'il est injuste de la troubler ». A l'inverse, les grandeurs naturelles sont « indépendantes de la fantaisie des hommes, parce qu'elles consistent dans des qualités réelles et effectives de l'âme ou du corps, qui rendent l'une ou l'autre plus estimable, comme les sciences, la lumière de l'esprit, la vertu, la santé, la force »⁵.

Un respect est dû à l'un et à l'autre de ces genres de grandeurs, mais il

¹ N. 313, p. 1167, Br. 338.

² N. 312, p. 1167, Br. 337.

³ Dans l'édition Chevalier *cit.*, pp. 615–621. Ces discours furent probablement prononcés par Pascal en 1660 pour le fils aîné du duc de Luynes.

⁴ *Ibid.*, p. 617.

⁵ *Ibid.*, p. 618.

n'est pas ici et là de même nature. Les respects naturels consistent dans l'estime et nous devons au contraire mépris et aversion aux qualités contraires aux grandeurs naturelles. Quant aux « respects d'établissement » ils consistent en « certaines cérémonies extérieures qui doivent être néanmoins accompagnées, selon la raison, d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre, mais qui ne nous font pas concevoir quelque qualité réelle en ceux que nous honorons de cette sorte »¹.

Le troisième discours avertit le jeune destinataire des sentiments qui animent ceux qui lui sont attachés. C'est parce que les grands peuvent satisfaire aux désirs de concupiscence qu'on recherche leur faveur. Les rois de la terre sont ainsi « rois de concupiscence ». « C'est la concupiscence qui fait leur force, c'est-à-dire la possession des choses que la cupidité des hommes désire ». Un vrai roi de concupiscence contente les justes désirs, soulage les nécessités, prend plaisir à être bienfaisant. Mais, ajoute Pascal : « Ce que je vous dis ne va pas bien loin ; et si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre ; mais au moins vous vous perdrez en honnête homme ».

Aux royaumes de concupiscence s'oppose le royaume de la charité. Dieu « est proprement le roi de la charité ». Le discours se termine par une exhortation : « Il faut mépriser la concupiscence et son royaume, et aspirer à ce royaume de charité où tous les sujets ne respirent que la charité, et ne désirent que les biens de charité (...) »².

Rien ici qui rappellerait une théorie du « droit divin ». L'accent au contraire porte sur le hasard et les créations de la « fantaisie » humaine. On sait que le mathématicien avait réfléchi sur les règles des jeux de hasard dont l'apologiste s'était souvenu dans le célèbre argument du *pari*³.

Mais pour le thème qui nous occupe, tout aussi importants sont les fragments qui mettent en évidence la contingence des événements historiques. Ils soulignent parallèlement la vanité du monde et la puissance du divertissement. N'est-ce point sottise que de chercher les grandeurs du monde⁴ ? Le ton est celui de *L'Ecclésiaste*. « César était trop vieil, ce me semble, pour aller s'amuser à conquérir le monde. Cet amusement était bon à Auguste ou à Alexandre ; c'étaient des jeunes gens, qu'il est difficile d'arrêter ; mais César devait être plus mûr »⁵.

Mais le spectacle de la vanité des grandeurs mondaines conduit à une réflexion sur l'inconstance et la bizarrerie de l'homme. « On croit toucher des orgues ordinaires, en touchant l'homme. Ce sont des orgues, à la vérité, mais bizarres, changeantes, variables (...) »⁶. La considération du hasard conduit à celle de la futilité des causes et au caractère insolite des compor-

¹ *Ibid.*, pp. 618-619.

² *Ibid.*, pp. 620-621.

³ Pascal traite de la *règle des partis* dans des lettres à Fermat, de 1654, cf. *op. cit.*, pp. 75-90.

⁴ Cf. N. 178, p. 1133, Br. 161. Cf. aussi N. 206, Br. 142, sur un roi sans divertissement, homme plein de misères.

⁵ N. 179, p. 1133, Br. 132.

⁶ N. 172, p. 1132, Br. 111.

tements: «La puissance des mouches; elles gagnent des batailles, empêchent notre âme d'agir, mangent notre corps»¹.

Il y a de l'humour et même une pointe d'ironie dans ces instantanés où le *ridicolosissimo eroe* est pris sur le vif:

«L'esprit de ce souverain juge du monde n'est pas si indépendant, qu'il ne soit sujet à être troublé par le premier tintamarre qui se fait autour de lui. Il ne faut pas le bruit d'un canon pour empêcher ses pensées: il ne faut que le bruit d'une girouette ou d'une poulie. Ne vous étonnez pas s'il ne raisonne pas bien à présent: une mouche bourdonne à ses oreilles; c'en est assez pour le rendre incapable de bon conseil. Si vous voulez qu'il puisse trouver la vérité, chassez cet animal qui tient sa raison en échec et trouble cette puissante intelligence qui gouverne les villes et les royaumes. Le plaisant dieu que voilà! *O ridicolosissimo eroe!*»²

Une cause futile, ou minime, peut provoquer des effets sans proportion avec elle. C'est là encore une marque de vanité:

«Qui voudra connaître à plein la vanité de l'homme n'a qu'à considérer les causes et les effets de l'amour. La cause en est *un je ne sais quoi* (Corneille), et les effets en sont effroyables. Ce *je ne sais quoi*, si peu de chose qu'on ne peut le reconnaître, remue toute la terre, les princes, les armées, le monde entier. Le nez de Cléopâtre: s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé»³.

Jouet de ses passions et de son imagination, l'homme juge et agit selon les apparences. L'idée de l'histoire que suggère ainsi Pascal est celle d'un *theatrum mundi*, où les actions sont aussi futiles que le jeu de balle ou la chasse. Farce dérisoire? Ce le serait, si nous oublions que nous sommes dans l'ordre des figures et que celles-ci renvoient, pour qui sait voir, à la vérité.

L'évocation de la disproportion déconcertante entre les effets et la cause a pour fin de nous faire prendre conscience des impondérables. L'histoire ne poursuit pas une marche majestueuse et irrésistible. Son cours est suspendu à un «petit gravier»:

«Cromwell allait ravager toute la chrétienté; la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante, sans un petit grain de sable qui se mit dans son uretère. Rome même allait trembler sous lui; mais ce petit gravier s'étant mis là, il est mort, sa famille abaissée, tout en paix, et le roi rétabli»⁴.

C'est toute une vision du procès de l'histoire que nous donnent ainsi ces quelques lignes d'une extraordinaire concision. C'est que grâce à de tels raccourcis saisissants, Pascal veut nous conduire à la perception du mystère. La Providence du Dieu caché est mystère et elle est présente jusqu'au cœur du hasard.

«Le mot de *Galilée*, que la foule des Juifs prononça comme par hasard, en accusant Jésus-Christ devant Pilate, donna sujet à Pilate d'envoyer Jésus-

¹ N. 96, p. 1114, Br. 367.

² N. 95, p. 1114, Br. 366.

³ N. 180, p. 1133, Br. 162.

⁴ N. 221, pp. 1147-1148, Br. 176.

Christ à Hérode; en quoi fut accompli le mystère, qu'il devait être jugé par les Juifs et les Gentils. Le hasard, en apparence, fut la cause de l'accomplissement du mystère»¹.

La dernière phrase peut être considérée comme l'énoncé d'un principe de l'interprétation pascalienne des événements historiques. Au niveau des phénomènes que nous constatons, c'est le hasard qui se présente. Pascal ne parle pas de hasard apparent; il dit, ce qui est différent, qu'apparemment ce hasard fut cause, alors que l'ultime cause, se servant du hasard, qui est réel, est cachée dans le mystère. Tout ce qui déroute la raison considérant l'histoire ne signifie donc pas que celle-ci est livrée à la contingence et au non-sens; le hasard même nous conduit à pressentir la transcendance de la Providence enveloppée dans le mystère. Ce n'est pas fortuitement d'ailleurs que ce dernier exemple est tiré de l'histoire du salut, à laquelle se ramène toute l'histoire.

C'est pourquoi on peut rapprocher les *pensées* sur le hasard et la disproportion des causes aux effets dans le cours des choses humaines, de cette autre *pensée* qui concerne la sainteté, et donc la charité, à laquelle se rapportent en définitive les figures:

«Tout nous peut être mortel, même les choses faites pour nous servir; comme, dans la nature, les murailles peuvent nous tuer, et les degrés nous tuer, si nous n'allons avec justesse.

Le moindre mouvement importe à toute la nature, la mer entière change pour une pierre. Ainsi, dans la grâce, la moindre action importe par ses suites à tout. Donc tout est important.

En chaque action, il faut regarder, outre l'action, notre état présent, passé, futur, et des autres à quoi elle importe, et voir les liaisons de toutes ces choses. Et lors on sera bien retenu»².

La moindre action..., tout est important..., voir les liaisons de toutes ces choses: on a là l'énoncé de principes de conduite qui sont aussi des principes d'interprétation des événements de l'histoire. On peut rattacher la dernière de ces règles à la conception pascalienne de la vérité: tenir ensemble des vérités qui semblent opposées et «répugnantes» est la marque de la foi catholique, tandis que les hérésies, ne concevant pas leur accord, parce qu'elles les tiennent pour incompatibles, en excluent certaines³.

On connaît les dernières pages du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, d'une dizaine d'années postérieur à la publication des *Pensées*⁴. La comparaison avec Pascal est éclairante. Contentons-nous ici de quelques notations.

L'évêque de Meaux considère l'histoire des «empires» et il parle de «ce long enchaînement des causes particulières, qui font et défont les empires»: non pas la rupture et l'imprévisible, mais l'enchaînement⁵.

¹ N. 181, pp. 1133-1134, Br. 744.

² N. 656, p. 1296, Br. 505.

³ Cf. N. 788, pp. 1329-1331, Br. 862.

⁴ 1670 et 1681.

⁵ J. B. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Garnier-Flammarion 1966, pp. 427-429.

Celui-ci évoque un ordre des événements, des proportions, comme dans l'architecture classique. L'*Avant-propos*, définissant, à partir d'une image topographique, la disposition des époques, notait qu'«ainsi, dans l'ordre des siècles, il faut avoir certains temps marqués par quelque grand événement auquel on rapporte tout le reste»¹. Mais revenons à l'enchaînement des causes: il «dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieus les rênes de tous les royaumes; il a tous les cœurs en sa main; tantôt il retient les passions; tantôt il leur lâche la bride; et par là il remue tout le genre humain».

Chez Pascal, Dieu se servait du hasard, ici il est éliminé:

«Ne parlons plus de hasard ni de fortune; ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte tout concourt à la même fin; et c'est faute d'entendre le tout, que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières.»

Pascal eût convenu que seule la connaissance du tout, dans la pensée divine, nous permettrait de connaître le sens des événements. C'était encore souligner la transcendance du Dieu caché et de ses desseins mystérieux. Et ce mystère n'abolissait pas le hasard qui, au contraire, soulignait la disproportion des causes aux effets. Ici le hasard lui-même est un nom de notre ignorance. Il est remarquable également que Bossuet rapproche l'irrégularité du hasard, comme si les deux notions allaient de pair.

Notons encore ceci:

«En un mot, il n'y a point de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens. Dieu seul sait tout réduire à sa volonté. C'est pourquoi tout est surprenant, à ne regarder que les causes particulières, et néanmoins tout s'avance avec une suite réglée.»

Pascal eût rejoint Bossuet dans l'affirmation de la toute-puissance divine. Mais eût-il écrit la dernière phrase? D'autant que, du nombre des causes particulières, on a ôté le hasard.

Il est vrai que le XVII^e siècle s'est mal débattu avec le problème des causes secondes. Qu'on pense à Leibniz ou à Malebranche. Mais c'est surtout un autre aspect qu'il convient de relever. On ne peut pas reprocher à Bossuet de n'avoir pas perçu les questions que le rationalisme allait poser à la foi chrétienne. Mais ce «néanmoins tout s'avance avec une suite réglée» ne va-t-il pas dans le même sens? Comme si l'idée classique de l'ordre était porteuse d'un certain rationalisme. Ne forçons pas. Il faudra l'idée leibnizienne de *théodicée*, puis celle du progrès que véhiculeront les *Lumières*, pour que des pas décisifs soient faits en direction de la «raison dans l'histoire». Il est vrai que la Providence du Dieu transcendant sera devenue l'Esprit immanent au cours de ce monde. De Bossuet à Hegel la progression

¹ Cf. *ibid.*, p. 41.

n'est donc pas homogène. Mais le *Discours* est significatif d'une approche de l'histoire humaine comme d'un objet avec lequel notre raison se trouve apparentée. Ce qui d'ailleurs ne va pas sans des amputations majeures. Hegel, qui assiste à la triomphale affirmation du général sacrifiant inexorablement les individus, néglige avec dédain la poussière des contingences. Ni le nez de Cléopâtre, ni le petit grain de sable, ni la puissance des mouches ne sont dignes du philosophe. Et si le «baroque» Pascal avait raison? Une des faiblesses majeures des philosophies de l'histoire rationalistes est d'ignorer que la trame de l'histoire est tissée du drame qui se joue entre la Liberté incréée et les libertés créées.

L'histoire immobile

Pierre Magnard, à la suite de Jean Mesnard, parle pour caractériser la conception pascalienne d'*histoire immobile*¹. Il faut voir, pour saisir toute la portée de cette formule, que le regard que Pascal porte sur l'histoire est un regard surnaturel: «Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi, Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode, agir, sans le savoir, pour la gloire de l'Evangile [Dan. X. XI]»². A vrai dire avant d'être appliqué à la vie des sociétés politiques ou aux personnages de l'histoire profane, le rapport des figures à la vérité exprime la structure même de l'Ecriture et de l'histoire sainte, et notamment le rapport de l'Ancien au Nouveau Testament. La figure définit, en effet, le statut de l'Ancien Testament et des événements qu'il relate. De nombreux fragments entendent montrer que «l'Ancien Testament n'est que figuratif»³, certaines figures étant «claires et démonstratives», les autres ne prouvant «qu'à ceux qui sont persuadés d'ailleurs»⁴. Toutes les figures convergent en un point, Jésus-Christ, en qui «toutes les contradictions sont accordées». De là découle le principe qui commande toute l'herméneutique pascalienne:

«*Contradiction.* On ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans accorder les contraires. Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires.

Ainsi, pour entendre l'Ecriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent. Il ne suffit pas d'en avoir un qui convienne à plusieurs passages accordants, mais d'en avoir un qui accorde les passages même contraires.

Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout. On ne peut pas dire cela de l'Ecriture et des prophètes; ils avaient assurément trop bon sens. Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les contrariétés (...)»⁵.

¹ *Op. cit.*, II P, ch. V, pp. 194-206.

² N. 544, p. 1259, Br. 701, cf. 545, Br. 700.

³ N. 556, p. 1261, Br. 659.

⁴ Cf. N. 552, p. 1260, Br. 650.

⁵ N. 558, p. 1162, Br. 684.

Le corollaire de cette règle d'herméneutique est une seconde règle, celle des deux sens de l'Écriture ¹, de sorte que «quand la parole de Dieu, qui est véritable, est fausse littéralement, elle est vraie spirituellement» (...) ².

Mais précisément, ces deux sens expliquent pourquoi on peut se fourvoyer dans la lecture de l'Écriture, en interprétant charnellement ce qui doit être compris spirituellement. Les Juifs en sont restés à une lecture charnelle des prophéties messianiques. Pascal a vu toute l'importance d'une réflexion sur le mystère d'Israël. Celui-ci est, à ses yeux, le peuple témoin du Messie: «C'est visiblement un peuple fait exprès pour servir de témoin au Messie (Is. XLIII, 9; XLIV, 8). Il porte les livres, et les aime, et ne les entend point. Et tout cela est prédit: que les jugements de Dieu leur sont confiés, mais comme un livre scellé» ³.

Mais la distinction charnel-spirituel ne recoupe pas celle entre Juifs et chrétiens. Car il y a des chrétiens charnels comme il y a des Juifs spirituels: «(...) Les vrais Juifs et les vrais chrétiens ont toujours attendu un Messie qui les ferait aimer Dieu, et, par cet amour, triompher de leurs ennemis» ⁴. Ou encore: «(...) Les Juifs étaient de deux sortes: les uns n'avaient que les affections païennes, les autres avaient les affections chrétiennes» ⁵. Entre Juifs et chrétiens s'institue ainsi un jeu de figures qui relègue le temps historique à l'arrière-plan:

«Deux sortes d'hommes en chaque religion: parmi les païens, des adorateurs des bêtes, et les autres, adorateurs d'un seul Dieu dans la religion naturelle; parmi les Juifs, les charnels et les spirituels qui étaient les chrétiens de la loi ancienne; parmi les chrétiens, les grossiers qui sont les Juifs de la loi nouvelle. Les Juifs charnels attendaient un Messie charnel; les chrétiens grossiers croient que le Messie les a dispensés d'aimer Dieu; les vrais Juifs et les vrais chrétiens adorent un Messie qui les fait aimer Dieu» ⁶.

L'histoire devient ainsi le lieu d'une symbolique, où la typologie prend le pas sur la considération du devenir. Dans le même sens vont les fragments qui parlent de la «perpétuité» de la religion chrétienne: «Le Messie a toujours été cru», «Qu'on considère que, depuis le commencement du monde, l'attente ou l'adoration du Messie subsiste sans interruption» ⁷.

La première des lettres à Mlle de Roannez va dans le sens des textes que nous venons de rencontrer. Partant du principe, en lui-même juste, que «tout ce qui arrive à l'Eglise arrive aussi à chaque Chrétien en particulier», Pascal applique le Discours eschatologique de Mc 13 à l'état de chaque personne et à sa conversion ⁸. Nous vérifions là ce qui constitue une polarisation

¹ Cf. N. 541, pp. 1257-1258, Br. 642 et *passim*.

² N. 555, p. 1260, Br. 687.

³ N. 506, p. 1234, Br. 637.

⁴ N. 495, p. 1230, Br. 607, et *passim*.

⁵ N. 496, p. 1230, Br. 608.

⁶ N. 497, p. 1231, Br. 603, cf. aussi 498, Br. 610.

⁷ N. 774-775, p. 1326, Br. 616, 617, cf. 776, Br. 613.

⁸ Ed. Chevalier, pp. 505-507.

majeure de la conception pascalienne et qui explique le traitement auquel est soumise l'histoire.

Les œuvres d'Augustin, avec l'idée d'un temps physique et la théorie des raisons séminales, et d'un temps psychique centré sur la conversion, sont à l'origine de la réflexion de Pascal. Mais ce dernier n'a sans doute pas toujours évité de simplifier une pensée toute de nuances et d'équilibre. Finalement, l'évolution historique se «réduit à l'effacement du figurant au profit du figuré»¹.

Un graphe, qui est la projection d'une spirale, accompagne le fragment 319². Cette figure avait depuis longtemps inspiré la pensée symbolique et Pascal l'avait étudiée dans la *Dimension des lignes courbes*.

«(...) La nature agit par progrès, *itus et reditus*. Elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais, etc.

Le flux de la mer se fait ainsi, le soleil semble marcher ainsi.»

Aucune idée de valeur n'est attachée au terme de progrès. «Tout ce qui se perfectionne par progrès, périt aussi par progrès. Tout ce qui a été faible ne peut jamais être absolument fort. On a beau dire: *il est crû, il est changé, il est aussi le même*»³.

Ce que Pascal suggère donc à partir du «progrès» de la nature, c'est sa répétabilité⁴. Une analogie permet de juger de même des choses de l'esprit: «La nature s'imité: une graine, jetée en bonne terre, produit; un principe, jeté dans un bon esprit, produit; les nombres imitent l'espace, qui sont de nature si différente»⁵.

La répétabilité ne nous soustrait pas à l'univers infini où l'homme est livré à l'errance. En effet, elle est rapprochée du nombre qui multiplie infiniment les «êtres terminés». Le devenir temporel, où le même est indéfiniment répété, n'est pas porteur par lui-même de sens. Il est le lieu de la répétition. C'est que l'histoire du salut est individuelle, «et si elle comporte une dimension collective, voire universelle, ce n'est pas que son cours s'insère dans une totalité plus vaste, mais parce qu'elle reproduit en sa singularité la péripétie exemplaire de la Chute, de l'Incarnation et de la Rédemption. La contemporanéité du fidèle est celle même du disciple»⁶.

Pascal insiste sur la «perpétuité», et s'il y a malgré tout un sens à la succession, elle est de l'ordre des *signes*. L'intérêt de l'histoire événementielle est d'annoncer et de faire reconnaître Jésus-Christ⁷.

On peut évoquer ici Kierkegaard et le problème du disciple contemporain. Ce que Pascal rencontre, c'est un problème fondamental, indissociable de toute conception chrétienne du salut: le problème de l'articulation du temps

¹ Cf. sur ce point PIERRE MAGNARD, *op. cit.*, pp. 194-198.

² N. 319, pp. 1168-1169, Br. 355.

³ N. 111, p. 1120, Br. 88.

⁴ Cf. N. 128, p. 1123, Br. 121.

⁵ N. 31, p. 1096, Br. 119.

⁶ Cf. Pierre Magnard, *op. cit.*, p. 202.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 204.

et de l'éternité. Une pensée attentive d'abord à la destinée de la personne et à son salut soulignera la verticalité du rapport à l'éternité, au risque de minimiser l'importance du devenir historique. Précisons que cette verticalité est bien l'essentiel. Chez Pascal, le devenir est celui des figures. À l'inverse, les systèmes de l'immanence sont soumis à la tentation, à laquelle Hegel a succombé, de faire de l'histoire l'histoire de Dieu, ce qui ne peut qu'abolir le sens authentique de l'éternité¹. Mais ici saint Augustin est plus heureux que Pascal.

Vues épistémologiques

Pascal apologiste appuie son argumentation sur deux points majeurs: le miracle et la réalisation des prophéties messianiques. Le premier devait retenir l'attention du savant très au fait des progrès des différentes disciplines scientifiques: non seulement des mathématiques et de la physique, auxquelles il participe directement, mais encore de la biologie et de la médecine². Quant à l'argument des prophéties, le P. Lagrange en avait relevé la vigueur et la pertinence³. L'esprit critique avec lequel la démonstration est menée, a su désarmer par avance des objections qui n'en atteindraient pas l'essentiel. On pense ici à ce qu'écriraient Spinoza et Richard Simon.

L'herméneutique pascalienne repose sur la rencontre de la réflexion du scientifique et d'un sens théologique très sûr. Un fragment d'une *Préface* projetée pour un *Traité du Vide*, qu'on date de 1647, contient des notations épistémologiques importantes⁴. Le physicien, qui bouleverse les idées reçues, se heurte à l'argument d'autorité, – il s'agit en l'occurrence de l'autorité des Anciens. Sans la mépriser pour autant, on veillera à ce que cette autorité ne se substitue pas au raisonnement. Pour fonder son affirmation, Pascal prend le problème à la racine. Toutes les sciences ne sont pas du même type. En effet, les unes, qui dépendent de la mémoire, sont purement historiques. Elles n'ont pour objet «que de savoir ce que les auteurs ont écrit», tandis que les autres, «dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées». Les premières sont «bornées, autant que les livres dans lesquels elles sont contenues.» La recherche y porte sur ce que les auteurs ont écrit, telles sont l'histoire, la géographie, la jurisprudence, les langues, et «surtout» la théo-

¹ Et d'abord, de Dieu lui-même.

² On se reportera, sur ces points, à l'ouvrage déjà cité de PIERRE MAGNARD, cf. *op. cit.*, Ie P., ch. IX, p. 111 et sv. sur le «milieu» biologique, sur l'organicisme de Pascal et son application à la réflexion sur le *Corps mystique*. Sur le langage médical, qui est déjà chez Jansenius, Cf. pp. 152-153 et IIe P., ch. III et IV p. 177 et sv.

³ J.-M. LAGRANGE, *Pascal et les prophéties messianiques*, in Revue Biblique, octobre 1906. Voir aussi CH. JOURNET, *Vérité de Pascal, Essai sur la valeur apologétique des «Pensées»*, St-Maurice, (Suisse), Ed. Œuvres St. Augustin, 1951, ch. III, *La venue de Jésus-Christ*, pp. 205-256.

⁴ *Op. cit.*, éd. Chevalier, pp. 529-535.

logie. Toutes ces sciences ont pour principe «ou le fait simple, ou l'institution divine ou humaine». Tout ce qu'on en peut savoir est contenu dans leurs livres, dont on peut avoir la connaissance entière et auxquels on ne peut rien ajouter. La remarque est importante: elle reconnaît le statut de science à ces disciplines dont l'objet, confié à un texte, sera connu dans la mesure où ce dernier sera correctement interprété. Si on n'y peut rien ajouter, c'est qu'ici on vise à savoir ce que contiennent les textes en question. Ainsi dans ce domaine, est-ce «l'autorité seule qui nous en peut éclaircir».

Le principe s'applique d'une manière éminente à la théologie, où l'autorité «a la principale force» «parce qu'elle y est inséparable de la vérité et que nous ne la connaissons que par elle»,

«de sorte que pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés (comme, pour montrer l'incertitude des choses les plus vraisemblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises); parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle.»

Ces lignes sont révélatrices de l'idée pascalienne de la théologie, ou, plus exactement, des aspects de la démarche théologique qui sont privilégiés, dans la ligne du pessimisme sur la nature déchue et du thème du *Deus absconditus*. La théologie, qui suppose la grâce de la foi, s'attache essentiellement à percevoir le sens exact de la parole, qui, incompréhensible à la raison, repose sur l'autorité divine; l'aspect consécutif d'intelligence sapientielle du mystère, à l'aide de l'instrument philosophique, ne semble pas intervenir¹.

Il n'en va pas de même avec les sujets «qui tombent sous le sens ou sous le raisonnement: l'autorité y est inutile». La raison en est que de tels sujets sont «proportionnés à la portée de l'esprit», de telle sorte qu'il trouve une liberté tout entière de s'y étendre.» Nous avons vu que dans l'histoire, il n'y a progrès que quant à l'ordre des figures. Il faut ajouter ici une précision: il y a également progrès dans l'ordre des connaissances. En effet, la «fécondité inépuisable» de l'esprit «produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption»... Ainsi Pascal, comme Descartes, a parfaitement vu la carrière illimitée qui s'ouvrirait devant la science nouvelle. Mais son sens de la condition humaine comme les distinctions épistémologiques qu'il apporte l'ont empêché de confondre progrès des sciences et progrès humain tout court. Cette confusion, qui est davantage dans la ligne de Descartes, sera faite par les *Lumières*; l'idéologie à laquelle elle a donné naissance est actuellement en pleine crise.

¹ On rapprochera de cela, ce que Pascal dit des «preuves impuissantes» de ceux qui veulent prouver Dieu sans Jésus-Christ. On notera aussi qu'outre l'idée qu'il a de la raison blessée par le péché originel, Pascal pense au danger du déisme, «presqu'aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme», cf. N. 602, p. 1279-1282, Br. 556, N. 730, p. 1310, Br. 547.

Pascal énumère un certain nombre de ces sciences qui «soumises à l'expérience et au raisonnement», «doivent être augmentées pour devenir parfaites» alors que les Anciens ne les avaient trouvées que «seulement ébauchées».

La distinction entre deux types de sciences conduit à un diagnostic sur un «abus qui pervertit l'ordre des sciences» «avec tant d'injustice». Alors qu'avec une insolence téméraire on introduit des nouveautés en théologie, on se couvre de l'autorité des Anciens pour refuser les découvertes faites en physique. La malice de ceux qui «emploient le raisonnement seul dans la théologie au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères» donne de l'horreur. La perversion est dans l'interversion des attitudes épistémologiques: «comme si le respect qu'on a pour les anciens philosophes était de devoir, et que celui que l'on porte aux plus anciens des Pères était seulement de bienséance!» Dans les matières théologiques, «que l'on profane impunément», les innovations nouvelles sont «infailliblement des erreurs»; mais, «elles sont absolument nécessaires pour la perfection de tant d'autres sujets incomparablement plus bas». Nous sommes donc invités à partager avec plus de justice «notre crédulité et notre défiance». La raison qui a fait naître le respect pour les Anciens, doit aussi le mesurer.

La nature de la connaissance physique nous permet de comprendre la raison de ses progrès. Ceux-ci ne sont pas dûs au hasard, ils sont dans la logique de cette connaissance:

«Les secrets de la nature sont cachés; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets: le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue. Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion.»

Adopter une opinion différente de celle des Anciens, n'est point ingratitude, car les connaissances qu'ils nous ont transmises «ont servi de degrés aux nôtres» et «dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux». Ainsi s'édifie le *corpus* de la science, grâce à l'apport des générations successives:

«parce que, s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue et, quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux.»

Faire grief de les contredire ou d'ajouter à leurs opinions, «comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître», revient à «traiter indignement la raison de l'homme», en la mettant en parallèle avec l'instinct des animaux, «puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure

toujours dans un état égal». Ainsi les ruches des abeilles étaient «aussi bien mesurées» il y a mille ans qu'aujourd'hui.

La page qui développe la comparaison entre la raison et l'instinct pour déboucher sur une vision de l'histoire du savoir humain est une des plus belles que Pascal ait écrites. On ne saurait se retenir de la citer :

«Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'il en ont: comme ils la reçoivent sans étude ils n'ont pas le bonheur de la conserver; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites.»

Nous avons vu plus haut que la répétabilité est une marque de la nature: l'instinct illustre cette loi. Avec l'homme, il en va tout différemment, et ceci se vérifie dès l'enfance, avec l'éducation.

«Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès: car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans la mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles.»

La fiction par laquelle Pascal illustre sa pensée est significative d'une certaine conception du temps. En effet, le temps des générations successives est ici justifié par les exigences d'un savoir essentiellement discursif, qui croît grâce à l'augmentation des expériences et à la progression des raisonnements.

Dès lors la question de l'autorité des Anciens est tranchée. Pascal recourt à une image qui se trouve déjà dans la *Cité de Dieu*¹:

«De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement» (...).

La conclusion s'impose, grâce à un de ces *renversements* dont Pascal a le secret. Le texte poursuit, en effet:

«d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui

¹ Cf. PIERRE MAGNARD, *op. cit.*, p. 197.

ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps propres de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres.»

L'absence d'expériences ou de moyens d'expérimentation doit nous porter à excuser leurs erreurs et à rendre justice à leurs positions, là même où nous devons les contredire. Ainsi, en affirmant que «la nature ne souffrait point de vide», «ils n'ont entendu parler de la nature qu'en l'état où ils la connaissaient». Ceci est conforme à l'essence d'une assertion universelle obtenue par induction. Aussi en assurant que la nature ne souffrait point de vide, les Anciens «ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vues, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance».

Retranscrivons ces quelques lignes de conclusion :

«C'est ainsi que, sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient et, quelque force enfin qu'ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait ignorer sa nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé à être connue.»

Dans un univers, pour lequel on n'avait pas encore formulé l'hypothèse fondée de l'évolution, et, en conséquence, fixe et immobile, il y a place pour un certain «progrès». Celui-ci se situe uniquement au niveau de la connaissance que l'humanité prend de la nature.

Par ailleurs, la *Préface* nous intéresse à un second titre, qui est épistémologique. Pascal écarte ce qui serait une conception univoque de la science, en indiquant le statut particulier de ces sciences, qui, nous renvoyant à des textes, impliquent le critère d'autorité et exigent des règles d'interprétation. Parmi elles, la théologie occupe une place éminente.

Conclusion

Les réflexions de Pascal sur l'histoire mettent en évidence son aspect événementiel: liberté, péché et grâce, mais aussi contingence, impondérabilité, disproportion des causes aux effets, imprévisibilité. Les événements historiques vérifient le paradoxe de la condition humaine. Plus profondément, leur considération doit nous aider à saisir le mystère de la Providence. Le choix du terme de mystère est pesé: les raisons de l'agir divin sont pour nous mystérieuses; perdre de vue ce caractère serait se fourvoyer à leur propos.

Pour ce qui concerne la philosophie de l'histoire, c'est Leibniz qui amorcera le tournant rationaliste, que les formules simplificatrices de Bossuet laissaient déjà pressentir. En effet, l'idée de *théodicée* suppose elle-même une

certaine conception de l'intelligence divine comme réservoir de systèmes possibles du monde, entre lesquels Dieu choisirait le meilleur. L'ensemble des systèmes possibles, qui est antérieur au choix divin, est déterminant pour la raison divine elle-même. Qu'en est-il dès lors de l'absolue liberté créatrice de Dieu? Chez Leibniz, le sens de la transcendance fléchit. Cette conception comporte une seconde conséquence. Le mal constitue une pièce nécessaire de chacun des systèmes possibles. La théodicée est tout autant une justification du mal.

Ainsi la raison est-elle essentiellement système (le terme est proche de celui de structure). Identifier le Plan de Dieu au système: voilà en quoi consiste le tournant rationaliste.

Hegel est ici le continuateur de Leibniz. Ne présente-t-il pas sa philosophie de l'histoire, qui est l'histoire politique des Nations (des «peuples»), comme la véritable théodicée? Le mouvement est conduit jusqu'à ses extrêmes conséquences. Dieu est immanent au devenir historique et son Plan – sa Raison – est lisible pour le philosophe. «Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel». L'histoire est ainsi le processus nécessaire de l'affirmation du «général» sacrifiant les individus à sa marche irrésistible.

Face aux philosophies rationalistes de l'histoire, Pascal, comme le fera plus tard Kierkegaard, nous rappelle avec force la transcendance du «Dieu caché» et de sa mystérieuse Providence. Et comme le sens de l'aventure humaine est surnaturel et ne s'éclaire qu'à partir de l'histoire du salut, il revient à la foi de percevoir ce sens¹. Et, dans la même perspective, Pascal nous rappelle encore la valeur irremplaçable de chaque individu. On pense au *Mystère de Jésus*: «j'ai versé telles gouttes de sang pour toi»².

La vue est donc essentiellement théologique et on ne voit pas comment trouverait place une philosophie de l'histoire distincte d'une théologie de l'histoire. C'est là une de ses limites. Il en est une seconde. La raison, philosophique ou théologique, peut-elle espérer dégager des lois ou des grandes tendances commandant le devenir et l'ordre des événements? Ce qui serait l'équivalent d'une «structure» en histoire. Si on met à part le progrès de la connaissance scientifique, il faut dire que Pascal ne reconnaît d'ordre signifiant qu'au niveau des *figures*, c'est-à-dire du langage et des significations, des *signes*. Il n'y a pas, à proprement parler, maturation vers le Royaume eschatologique, ce qui valorise la *durée*. Il y a, ce qui est différent, des figures signifiantes de l'unique Vérité donnée en Jésus-Christ. L'Histoire Sainte elle-même est figurative: elle devient l'Histoire des figures de l'unique Centre et Événement, Jésus-Christ.

Une pensée attentive à l'événement, est portée à se méfier du concept de structure. Mais peut-être qu'un tel concept est inadéquat pour penser l'histoire? Et les «lois» historiques elles-mêmes ne sont peut-être pas «structurelles».

GEORGES COTTIER, O.P.

¹ Il faut ici renvoyer à la série des *Pensées* sur l'Eglise, cf. *op. cit.*, pp. 1315-1338.

² N. 736, pp. 1312-1315, Br. 553.

La recherche philosophique et la vérité*

La vérité est au cœur de la vie de l'intelligence; c'est elle qui finalise toute quête authentique de savoir. Ainsi chaque science possède un champ donné d'investigation, délimité par son objet spécifique, qui constitue sa vérité à connaître. Le savoir philosophique n'échappe pas à cette loi fondamentale de l'épistémologie, mais il comporte ceci de tout à fait unique: il est le seul, parmi tous les savoirs naturellement accessibles à l'homme, à considérer la vérité, non pas d'un domaine restreint des étants, mais de l'être lui-même qui imbibe universellement toutes choses sans être enfermé dans aucun genre. Et si la philosophie première ou métaphysique embrasse en son regard une vérité aussi universelle que l'être lui-même, il lui appartient de considérer aussi de quelle manière l'homme parvient à connaître la vérité, c'est-à-dire de s'interroger sur la vérité même de l'intelligence humaine, ce qu'aucun autre savoir ne fait.¹ C'est cette vérité de l'esprit connaissant que je voudrais aborder avec vous aujourd'hui, car nous savons tous qu'elle constitue un problème central de la philosophie et l'idée que l'on se fait d'elle détermine de manière décisive l'orientation même de la recherche philosophique. A cet égard, M. Jacques Bouveresse écrivait récemment que «la philosophie d'aujourd'hui, même quand elle s'occupe des grands problèmes traditionnels, peut donner une impression de vie et de vitalité plus grandes que jamais», mais il regrette «de voir la philosophie française perdre progressivement tout contact avec ce type de problèmes». Et il ajoute: «Nos philosophes les plus influents ont consacré généralement plus d'efforts à dénoncer le caractère 'idéologique' de la notion traditionnelle de vérité qu'à l'analyse de cette notion, ce qui constitue une façon caractéris-

* Texte d'une conférence donnée le 9 mai 1981 à la Société Toulousaine de Philosophie.

¹ Cf. saint Thomas, *In Metaph.*, lib. II, lect. 1, ed. Cathala n° 273: «Aliter autem se habet consideratio philosophiae primae circa veritatem, et aliarum particularium scientiarum. Nam unaquaeque particularis scientia considerat quamdam particularem veritatem circa determinatum genus entium, ut geometrica circa rerum magnitudines, arithmetica circa numeros. Sed philosophia prima considerat universalem veritatem entium. Et ideo ad hunc philosophum pertinet considerare, quomodo se habeat homo ad veritatem cognoscendam.»

tique de mettre la charrue devant les bœufs»¹. Quoi qu'il en soit de la philosophie française à l'heure actuelle, un sujet dont je ne prétends pas parler ici, je suis tout à fait d'accord avec M. Bouveresse sur l'importance que revêt l'étude de la notion même de vérité. Et quelle notion de la vérité est plus traditionnelle que celle qui a été rendue célèbre par saint Thomas d'Aquin : «*adaequatio rei et intellectus*»?

C'est devenu presque un lieu commun de citer cette définition de la vérité en la taxant d'une incurable naïveté. En outre, on affirme volontiers qu'une telle conception réaliste, dite du «sens commun», a été reprise sous une forme ou une autre par des penseurs aussi divers que Platon, Aristote, saint Thomas, Descartes, F. Bacon, Einstein, etc. Pour ceux-ci, la vérité consisterait essentiellement dans la ressemblance que l'esprit tient du réel, à la façon d'un sosie ou d'un fac-similé².

Si je fais référence à une telle interprétation de l'histoire de la réflexion philosophique sur la vérité, ce n'est pas pour autant en vue de confronter la doctrine de saint Thomas à celle des autres penseurs. Je voudrais simplement souligner ce que cette interprétation a de schématique car, s'il est vrai que saint Thomas a défini la vérité comme une conformité de l'esprit avec la chose et qu'un Descartes, par exemple, a usé parfois de formules semblables³, il n'en reste pas moins que la façon de concevoir les deux termes de cette conformité, ainsi que la conformité elle-même, est pour l'un et l'autre radicalement différente. Afin de bien dégager le sens précis de ce rapport de conformité qu'est la vérité, il nous faut rappeler les grandes lignes de l'enseignement de l'Aquinat concernant la nature et la valeur de la connaissance humaine.

Un réalisme critique

Remarquons tout d'abord que le réalisme professé par les pionniers de la *Seinsphilosophie* n'est en aucune manière ce qui pourrait être appelé un «réalisme naïf», mais à proprement parler un «réalisme critique» où les certitudes fondamentales du sens commun se retrouvent, purifiées des images trompeuses. Il s'appuie, non pas sur l'autorité du sens commun, mais sur l'évidence nécessitante des principes dont l'intelligence a la saisie intuitive. «Naïveté et crainte superstitieuse d'être naïf sont du reste, comme le remarque J. Maritain, les deux ennemis d'une saine critique. La philosophie, en tant qu'elle est sagesse, doit vérifier ses organes et ses instruments à mesure qu'elle avance, et ne rien recevoir de la nature ou de la culture sans l'exa-

¹ Cf. J. BOVERESSE, «Qu'est-ce que la vérité?», *Le Monde* du 18 septembre 1979, p. 2.

² Nous pensons ici à l'ouvrage de FRANCIS KAPLAN, *La vérité et ses figures*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977. Voir en particulier, deuxième partie, ch. 1 : «La vérité comme ressemblance au sens fort», pp. 32-45.

³ Dans une lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, Descartes définit la vérité comme «la conformité de la pensée avec l'objet». Cf. *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, N. R. F. Gallimard, 1953, p. 1059.

miner et le juger elle-même. Mais prétendre 'se justifier dès l'origine', et ne rien recevoir de la nature, et faire consister la traversée du monde dans le fait de se vérifier, l'enferme dans un pur artificialisme qui est bien la pire des naïvetés...»¹.

Si tout savoir digne de ce nom requiert ainsi ce que nous appelons l'esprit critique, il demeure vrai qu'il y a une autre attitude, non moins requise du philosophe, qui consiste dans le regard spontané d'une intelligence qui se porte naturellement, de par un mouvement direct, à l'être des choses saisies comme existant indépendamment de l'esprit et auxquelles l'esprit doit se mesurer. Le point de départ de la philosophie n'est pas la mise entre parenthèses des choses afin de se porter réflexivement sur son propre acte de penser, mais plutôt l'affirmation primordiale que *quelque chose est*. C'est l'étonnement devant le mystère intelligible des choses connues d'abord dans le monde sensible à travers les sens, qui inaugure la recherche philosophique et auquel est suspendue toute saine critique de la connaissance. Ce n'est pas là naïveté, mais simplicité de l'esprit qui voit l'objet qui lui est connoturel.

Bien entendu, l'intellect peut réfléchir sur lui-même et sur ses propres actes car il est de la nature d'une faculté spirituelle d'être présente et en quelque sorte transparente à elle-même et à toutes ses démarches. Mais pour l'intelligence humaine, liée comme elle l'est à la condition charnelle, ce mouvement réflexe ne peut être dégagé explicitement que dans un temps second, tout en dépendance de la saisie première de l'être extramental (il s'agit ici d'une antériorité de nature, non nécessairement de temps). En toute puissance capable de réfléchir sur son acte, il faut qu'un acte portant directement sur son objet premier précède tout acte réflexif car, sinon, il faudrait ou remonter à l'infini – ce qui est impossible – ou s'arrêter à un premier acte d'intelligence qui soit la connaissance, non pas de son propre acte d'intellection, mais de quelque objet intelligible². Ainsi, pour résumer en un mot l'expérience qui sert de point de départ à la réflexion critique, il faudrait dire «non pas: *je pense*, mais: *j'ai conscience de connaître*, – *j'ai conscience de connaître au moins une chose, que ce qui est, est*.³» Il y a là une saisie originale, toute prégnante de sens, perçue antérieurement à tout raisonnement, et dans laquelle l'être intelligible d'une chose et la réalité du sujet connaissant sont donnés ensemble. Mais c'est bien l'être qui occupe ici le premier plan, le moi pensant n'étant connu qu'implicitement, «à l'arrière-plan et comme dans la coulisse»⁴. C'est seulement après, de par un

¹ J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1963⁷, pp. 159–160.

² Cf. saint Thomas, *Sum. contra Gent.*, Lib. III, c. 26: «In omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiae feratur in obiectum aliud, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet poni quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere: nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis.»

³ J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 147.

⁴ J. MARITAIN, *Ibid.*, p. 150.

mouvement devenu explicitement réflexe, que l'intellect vise sa propre opération comme un objet à connaître et que le moi pensant passe, pour ainsi dire, sur le devant de la scène.

Connaître, c'est devenir l'autre

Dès que l'esprit prolonge cette première prise de conscience de lui-même dont nous venons de parler, il s'arrête devant un fait étonnant: *ce que je connais, je le suis*. L'acte de connaître est perçu d'emblée comme une surexistence vitale dans laquelle le connaissant est uni et identifié au connu: «la science, dit Aristote, est en un sens identique à son objet, comme la sensation au sensible»¹. Connaître, c'est être ou devenir une chose sans que la chose connue perde pour autant son altérité; elle demeure impérieusement autre et elle est connue précisément en tant qu'autre. Voilà un fait bien mystérieux, qui semble au premier abord contradictoire, car comment devenir l'autre tout en restant soi-même? Comment faire droit à l'exigence d'identification, d'union profonde entre le connaissant et le connu tout en gardant intacte leur altérité infranchissable?

Le premier essai d'explication nous est venu des anciens «physiologues» grecs qui ont si fortement éprouvé cette identification du connaissant et du connu qu'ils l'ont pensée comme une identité absolue. Identité que, de son côté, Parménide exprimait ainsi: «La pensée, et ce dont il y a pensée, c'est tout un»². Et Empédocle se représentait l'âme, nous raconte Aristote, comme un amalgame de tous les éléments du monde, de telle sorte que, dans une telle perspective, l'esprit ne connaît les choses physiques qu'en les contenant quasi-physiquement: «C'est par la terre (qui est en nous) que nous connaissons la terre, par l'eau que nous connaissons l'eau, par l'éther, l'éther divin, par le feu, le feu destructeur, par la tendresse, la tendresse et par la haine, la haine affligeante.»³

Nous voyons bien là comment une intuition juste, perçue spontanément par le sens commun, est vite faussée par une représentation imaginaire: celle qui conçoit la pensée comme un décalque matériel de la chose, qui coïncide de toutes manières avec la chose, comme si les conditions de l'une étaient exactement les conditions de l'autre. Saint Thomas, dans son commentaire sur le *De Anima* d'Aristote, rend un hommage bien significatif à ces premiers philosophes car, affirme-t-il, à travers leurs errements ils ne se sont pas trompés tout à fait; ils ont vu tout au moins que, pour connaître, il faut que la similitude de la chose connue soit dans le connaissant, «cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente». Mais là où ils se sont trompés, c'est en pensant que la chose connue est dans le connaissant selon son exister naturel, «secundum esse naturale». Ils n'ont pas su distinguer le

¹ Aristote, *De l'Âme*, III, 8, 431b²⁰, trad. Tricot, Paris, Vrin, p. 196.

² Cf. Diels, VIII, 34.

³ Cf. trad. Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, frgt n° 109, p. 132. Aristote cite Empédocle in *De l'Âme*, I, 2, 404b 10-15, trad. Tricot, p. 18.

mode par lequel la chose est dans l'intellect, la vue ou l'imagination, du mode par lequel la chose existe en elle-même¹. Nous devons donc distinguer deux manières irréductibles dont les choses peuvent exister : l'une qui correspond à leur exister même dans la nature, et l'autre qui correspond à l'exister qu'elles ont dans l'âme.

Comment définir cet exister que les choses ont dans l'âme, en vertu duquel l'âme *est* ce qu'elle connaît? Disons d'abord que ce mode d'exister doit transcender le domaine de la matière car, lorsqu'une matière reçoit une forme, c'est pour constituer avec elle un troisième terme qui est la matière informée. En ce domaine, recevoir la forme d'un autre fait perdre la sienne propre; un être matériel peut ainsi devenir *autre*, il ne peut pas devenir *l'autre*. C'est à cet ordre d'exister que se rapporte habituellement le principe de non-contradiction et c'est lui que le fait de la connaissance déconcerte tellement². L'ordre auquel appartient la connaissance ne peut donc pas être celui de la matière; il exige tout au contraire l'immatérialité. « Il faut observer, écrit saint Thomas, que les êtres doués de connaissance se distinguent des non connaissants en ceci que les êtres non connaissants ont pour les déterminer leur unique forme d'existence, alors que l'être connaissant a par nature la capacité de recevoir, en outre, la forme d'autres êtres... Or, toute restriction à la forme qui détermine les êtres est le fait de la matière... et les formes, à mesure qu'elles sont plus immatérielles, accèdent à une sorte d'infinité. On voit donc que l'immatérialité d'un être est ce qui explique qu'il soit doué de connaissance, et son degré de connaissance se mesure à son immatérialité »³.

¹ Cf. saint Thomas, *In de Anima*, lib. I, lect. 4, n° 43: «Ad ponendum autem animam esse ex principiis constitutam movebantur, quia ipsi antiqui philosophi quasi ab ipsa veritate coacti, somniabant quodammodo veritatem. Veritas autem est, quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente: oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente. Antiqui vero philosophi arbitrati sunt, quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente secundum esse naturale, hoc est secundum idem esse quod habet in seipsa: dicebant enim quod oportebat simile simili cognosci; unde si anima cognoscat omnia, oportet, quod habeat similitudinem omnium in se secundum esse naturale, sicut ipsi ponebant. Nescierunt enim distinguere illum modum, quo res est in intellectu, seu in oculo, vel imaginatione, et quo res est in seipsa.» Cf. également Y. Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 1934, pp. 20–22, n. 1 de la p. 20.

² Cf. Y. SIMON, *Ibid.*, pp. 12–14.

³ Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 14 a. 1 in c.: «Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus in 3 de Anima (tex. 37) quod 'anima est quodammodo omnia'. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas aliqujus rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.»

C'est donc immatériellement que les choses sont dans l'âme, et immatériellement que l'âme devient l'autre. Mais dire cela ne nous suffit pas parce que l'union des choses et de l'âme, tout en étant immatérielle, n'a pas pour fonction première de modifier l'âme dans son être de nature, à la façon d'un accident qui inhère dans un sujet. Si l'âme peut surexister en autre chose qu'elle-même, ce n'est pas par son être entitatif, mais de par une autre sorte d'existence qui consiste, non pas à être pour soi, mais à tendre à autre chose. Il s'agit là d'un exister tout tendanciel, en vertu duquel la chose existe dans l'âme et l'âme devient la chose (c'est ce que nous appelons *l'être intentionnel*). Le mot «intentionnel» veut souligner le caractère tout relationnel de ce mode d'exister qui a pour seule fonction de dégager un être de ses limites de nature et de le faire vivre, immatériellement, en des êtres autres que lui. Il en résulte que, si l'on coupe la relation de l'objet existant intentionnellement dans l'esprit à la chose extramentale (actuelle ou possible) à laquelle il se rapporte essentiellement ¹, cet exister intentionnel ne conserve aucune ombre de réalité ².

L'être intentionnel, incapable par lui-même de donner consistance à une chose ou à une nature, est néanmoins le principe d'un anoblissement inouï pour les êtres doués de connaissance intellectuelle car, en vertu de lui, ils peuvent s'enrichir intentionnellement de cela même qu'ils ne possèdent pas par nature. «C'est d'une double manière, dit à ce propos saint Thomas dans un article célèbre du *De Veritate*, qu'une chose peut se trouver parfaite. D'une première façon, selon la perfection de son propre être, qui lui convient selon son espèce propre. Mais parce que l'être spécifique d'une chose est distinct de l'être spécifique d'une autre, il en résulte qu'en toute chose créée, à la perfection qu'elle possède ainsi manque autant de perfection absolue qu'il se trouve de perfection semblablement possédée en toutes les autres espèces: de telle sorte que la perfection de toute chose considérée en soi est imparfaite, comme partie de la perfection totale de l'univers, qui naît de la réunion de toutes ces perfections particulières rassemblées entre elles. Et alors, pour qu'il y ait un remède à cette imperfection, un autre mode de perfection se rencontre dans les choses créées selon lequel la perfection qui est la propriété d'une chose, cette perfection même se rencontre dans une autre chose. Telle est la perfection du connaissant en tant que connaissant car, en tant qu'il connaît, le connu existe en lui d'une certaine manière... Et selon ce mode-là de perfection, il est possible que, dans une seule chose particulière, existe la perfection de l'univers tout entier» ³.

¹ Bien entendu, les expressions telles que «dans l'esprit» ou «hors de l'esprit» sont purement métaphoriques; il ne faut pas se laisser tromper par l'imagination spatiale car il s'agit ici d'un ordre qui transcende entièrement la matière. Ces expressions signifient tout simplement que le mode d'exister que la chose possède dans son être de nature, diffère du mode immatériel et intentionnel qui lui appartient en tant que connue. Cf. J. Maritain, *Les degrés du savoir*, pp. 164–166; voir aussi pp. 199–201, sur la transformation que la notion d'intentionnalité a subie dans l'école phénoménologique.

² Cf. Y. SIMON, *op. cit.*, p. 18.

³ Cf. Saint Thomas, *De Veritate*, q. 2 a. 2 in c.

C'est donc une sorte d'exister qui définit la connaissance. Le connaître, pris formellement, ne consiste ni à faire quelque chose, ni à recevoir une empreinte, mais à «exister mieux que le simple fait d'être posé hors du néant»¹. L'intellection est un acte qui demeure dans le sujet comme son actualité et sa perfection (action immanente), à la manière dont l'être même est la perfection de l'existant². Et si l'intellection se termine ainsi dans le sujet connaissant et non dans la chose connue (qui n'est affectée en aucune façon), il reste vrai que connaître, c'est connaître ceci ou cela; toute la détermination intelligible vient de la chose même qui imprègne l'intelligence de celui qui connaît.

Nous avons dit que la connaissance se réalise selon que la chose connue est dans le connaissant³; mais alors quel est le médium grâce auquel le connu est dans le connaissant, et grâce auquel le connaissant devient intentionnellement le connu? Autrement dit, comment se fait-il qu'une chose, existant indépendamment de l'esprit, lui soit rendue transparente en acte comme objet? Poser une telle question suppose évidemment que l'intelligence humaine est en puissance à l'égard de ses objets et qu'elle exige la réception de ses déterminations intelligibles du dehors d'elle-même.

Dans tous les cas où le connu ne peut se rendre présent au connaissant avec sa réalité même de chose, le moyen de la connaissance ne peut être qu'une réalité distincte de la chose connue, ce que saint Thomas appelait la «similitude» ou la «*species* intelligible». Il s'agit là d'une forme immatérielle intra-psychique qui est dans l'âme comme le pur vicair de l'objet. A la différence d'une copie ou d'un décalque, la *species* intelligible n'est pas ce qui est connu (*quod*) d'abord et premièrement par l'intelligence, mais ce par quoi (*quo*) l'objet est connu. Elle est un pur moyen formel de connaissance, d'existence intentionnelle⁴, à travers lequel la chose est rendue présente à la faculté connaissante dans ses notes intelligibles. Elle n'est pas une chose perçue qui ressemblerait à la chose, elle est la similitude même de la

¹ J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 219.

² Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 14 a. 4 in c.: «Intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis.»

³ Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 16 a. 1 in c.: «Cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente.»

⁴ Y. SIMON écrit avec raison que «la notion de l'être intentionnel (...) répond premièrement, non à un problème d'essence ou de nature, mais à un problème d'existence». Et il ajoute que «ce n'est que secondairement que l'on pourra parler de forme intentionnelle (ici l'adjectif intentionnel qualifie un *quod*) ou d'être intentionnel en attribuant au mot être la signification d'une essence. (...) Traiter des formes intentionnelles sans avoir constamment en vue l'idée d'un mode intentionnel d'exister, c'est entreprendre de penser la puissance en dehors de sa relation à l'acte. (...) Si nous perdons de vue qu'en matière de connaissance comme ailleurs l'existence est intelligiblement antérieure à ce qui la supporte, comme l'acte est antérieur à la puissance; si nous spéculons sur l'idée en oubliant que la notion d'idée n'a pas d'autre fonction que de rendre intelligible une certaine sorte d'existence, nous avons toutes les chances de concevoir l'idée à la manière d'une chose; nous verrons en elle le seul objet présent à la connaissance et directement atteint par elle». Cf. *op. cit.*, pp. 19-22.

chose, identique à la chose quant à son constitutif intelligible. Saint Thomas insiste sur le fait que cette *species* – terme qu'on traduira, mieux que par le mot «idée», par l'expression «forme présentative» – n'est pas *ce qui est* compris, mais *ce par quoi* l'intelligence connaît: «Species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intellectus intelligit»¹. Et il ajoute que, si la forme présentative était ce que (*quod*) l'intelligence connaît, il s'ensuivrait que nous ne connaîtrions que les propres modifications de nos âmes, il n'y aurait de science que de nos idées, et on en arriverait à l'erreur de ceux qui affirment que tout ce qui paraît est vrai et, par suite, que les contradictoires sont vrais simultanément, ce qui est évidemment insoutenable. Les *species* peuvent être prises comme objet par l'intelligence quand celle-ci réfléchit sur elle-même, mais cet acte réflexif ne survient qu'en second lieu. Ce qui est premièrement connu, c'est la réalité dont la *species* intelligible est la similitude².

Nous avons dit précédemment que l'objet pensé est immatériellement en celui qui connaît, selon la nature de l'intelligence, et non pas matériellement, selon la nature de la réalité matérielle³. Cela implique que les réalités matérielles soient connues intellectuellement en tant qu'elles sont abstraites de la matière. Et ceci suppose, dans l'intellect, une lumière active (l'intellect agent) qui dégage de ces choses matérielles l'intelligibilité qu'elles contiennent en puissance. Ce processus d'abstraction s'accomplit en deux temps. D'abord, sous l'action combinée des sens et de l'intellect agent, l'intelligence est comme fécondée par la chose à travers une similitude, la *species impressa*, en vertu de laquelle elle est unie à son objet en acte premier. Ensuite, étant actée ainsi par la *species impressa* – le germe fécondant –, l'intelligence, toujours sous l'activation de l'intellect agent, passe en acte second en profitant au sein d'elle-même un verbe mental ou concept (*species expressa*) dans lequel elle porte l'objet au souverain degré d'actualité et elle *devient* cet objet en acte ultime. Ainsi, «l'intelligence dit en connaissant et connaît en disant»⁴.

Ce processus d'abstraction que je viens de décrire rapidement, est le propre de la première opération de l'intellect: la simple appréhension. Celle-ci est dite «*indivisibilium intelligentia*» parce qu'elle est toute ordonnée à appréhender les essences ou quiddités qui sont indivisibles, sans que l'esprit ait encore formé aucune proposition achevée. Il ne faut pas se méprendre sur le sens de l'expression «appréhension des essences»; elle ne signifie nullement que l'esprit, par abstraction, perçoit du premier coup et exhaustivement la constitution intime des choses. Cela serait trop satisfaisant. Les

¹ Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 85 a. 2 sed contra.

² Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 85 a. 1 in c.: «Id quod intelligitur primo est res cujus species intelligibilis est similitudo.»

³ Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 85 a. 1 ad 1um: «intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.»

⁴ J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1924², p. 58.

quiddités ou les essences saisies par la simple appréhension ne sont d'abord que les aspects intelligibles les plus simples et les plus communs. Ce n'est que progressivement et avec beaucoup d'efforts que l'intelligence parvient à préciser, purifier et multiplier ses concepts pour cerner le réel de façon plus adéquate et plus profonde. Chaque chose constitue «un irréductible en lequel la possibilité de nouveaux objets à saisir demeure toujours ouverte»¹. Par ailleurs, ce que nous appelons ici essence ou quiddité ne doit pas être compris au sens platonicien. Ce que l'intelligence saisit dans la perception abstractive, ce sont les essences qui sont *dans* les choses ou sujets existants (non pas, bien sûr, sous l'état d'intelligibilité en acte ni d'universalité) mais qui, en elles-mêmes, ne sont pas des choses. Il va donc sans dire que, quand nous parlons de l'adéquation de l'esprit au réel, cela ne se prend que par rapport à ce qui est formellement atteint de la chose et n'implique pas du tout que l'esprit s'égale à tout ce qu'est celle-ci. «En comparaison de tout ce qu'il y a de richesse ontologique dans la moindre réalité, il faut dire que la connaissance humaine reste toujours inégale au réel; non seulement elle n'est pas exhaustive, mais elle n'atteint le réel que par les moyens les plus humbles, et souvent les plus indirects et les plus précaires, étant la connaissance du plus faible des esprits»². Et saint Thomas disait, non sans humour, que «notre connaissance est si faible qu'aucun philosophe n'a jamais pu découvrir parfaitement la nature d'un seul insecte»; et il évoquait à ce sujet l'histoire du philosophe qui vécut «trente ans dans la solitude pour connaître la nature de l'abeille»³.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce travail d'abstraction et de conceptualisation qui est la condition de tout savoir humain. On aurait pu sans doute aussi aborder le problème des rapports entre le verbe intelligible formé à l'intérieur de l'esprit (le concept) et le verbe sensible (que celui-ci reste à l'état d'image vocale ou qu'il soit réellement et extérieurement prononcé) qui est le propre du langage⁴. L'enseignement de saint Thomas sur ce point est beaucoup plus riche qu'on ne le pense ordinairement, mais je me limiterai à la citation de quelques lignes très denses où il souligne, avec une grande justesse, la fonction proprement médiatrice du concept et celle du langage, celle-ci étant ordonnée à celle-là et toutes les deux à la saisie de l'être extramental: «Les paroles vocales, écrit-il, sont les signes des intellections et les intellections sont les similitudes des choses. Par où on voit que les paroles se rapportent aux choses à signifier, grâce à la médiation de la conception de l'intellect. C'est donc selon qu'une chose peut être connue de nous par l'intellect, qu'elle peut être par nous nommée»⁵.

¹ J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 182.

² J. MARITAIN, *Ibid.*, p. 170 n. 1.

³ S. THOMAS, *In Symb. Apost. expositio*, in *Opuscula theologica II*, ed. Marietti, n° 864.

⁴ Cf. l'excellent article de G. Brazzola, «Réflexions sur la parole» in *Revue Thomiste*, 1971-II et III, pp. 405-412

⁵ Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 13 a. 1 in c.

La vérité et le jugement

Lorsque l'on considère l'acte de simple appréhension, il importe de bien comprendre que, tant que l'esprit reste sur ce plan de la simple saisie des essences, on ne peut pas encore parler de vérité ou de fausseté¹. En effet, ce que nous saisissons à travers le concept, c'est une pure détermination formelle, une essence qui se trouve en quelque sorte dés-existenciée, abstraction ayant été faite de son mode d'exister. Qu'une telle chose existe dans son être de nature ou intentionnellement dans l'esprit, sa détermination essentielle reste, dans les deux cas, strictement identique². Et tant que l'esprit demeure purement identique à l'objet intelligible, il n'y a pas encore, à proprement parler, adéquation ou conformité de l'intelligence à la chose; en effet, pour qu'il y ait conformité ou adéquation, il faut d'abord qu'il y ait distinction entre ces deux termes. Il n'y aura de conformité entre l'intellect et la chose, et donc vérité proprement dite, que lorsque l'intellect aura en lui quelque chose qui lui sera propre, quelque détermination distincte de la chose elle-même qui se trouvera ou non en concordance avec la chose³. Ce qui fait passer l'esprit du plan de la simple identité à celui de l'adéquation ou conformité, c'est l'acte vital d'affirmation ou d'assentiment qui est le propre de la deuxième opération de l'esprit: *le jugement*.

Dans le jugement, l'esprit construit une proposition dans laquelle il unit deux formes intelligibles, notionnellement distinctes, qui ont été tirées séparément par l'abstraction, et il affirme que ces deux concepts objectifs (deux aspects intelligibles) existent réellement unis dans la chose. Le jugement consiste essentiellement dans l'affirmation que les signifiés des deux concepts, unis ou séparés dans l'esprit, existent (actuellement ou possiblement) unis ou séparés dans la chose même. Pour prendre un exemple banal, si je considère de façon juxtaposée les concepts 2 et 5 et la somme 7, il n'y a encore aucune conformité; mais si je dis que 2 et 5 font 7, il y a là une affirmation que les nombres se comportent ainsi dans l'existence mathématique. Il n'y a pas ici seulement identité, mais l'esprit ajoute pour ainsi dire son propre poids, il *affirme* que cette identité existe ou non dans le sujet existant (il ne s'agit ici, bien sûr, que d'une existence tout idéale). Pour utiliser une formule plus technique, disons qu'un jugement vrai est une identification dans l'esprit qui répond à une identité dans la chose.

La comparaison entre les deux termes et l'affirmation de leur identité dans la chose existante (actuellement ou possiblement) ne sont rendues pos-

¹ Cf. saint Thomas, *De Veritate*, q. 1 a. 3, 2 sed contra: «Indivisibilium intelligentia in illis est in quibus non est verum et falsum.»

² Cf. saint Thomas, *Sum. contra Gent.*, IV, 14: «nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam contineat.»

³ Cf. saint Thomas, *De Veritate*, q. 1 a. 3 in c.: «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest.»

sibles que par une lumière émanant de la chose elle-même, et cette lumière n'est rien d'autre que la lumière de l'évidence. A la différence de la certitude qui est une disposition affectant le sujet connaissant, l'évidence est elle-même une propriété de la chose ou, plus précisément, de la chose en tant que l'esprit rend celle-ci présente à lui-même comme objet, comme connue. Elle est l'intelligibilité radicale et potentielle des choses devenue actuelle dans l'esprit connaissant. Cette lumière pourra être connue de façon plus ou moins immédiate, plus ou moins forte, et nos jugements, de ce fait, seront plus ou moins assurés, plus ou moins certains; la certitude suit ainsi l'évidence, c'est celle-ci qui cause celle-là. Pour vérifier la justesse du jugement, il n'y a d'autre recours que la résolution de notre pensée, soit dans les saisies immédiates de l'expérience sensible, soit dans les premiers principes de l'être et de l'intelligence où notre connaissance, étant réglée immédiatement, de façon intuitive, par ce qui est, ne peut pas être fausse. Par conséquent, remplacer le vrai par le vérifié, – ou définir la vérité par la vérification –, reviendrait à un non-sens; en effet, «vérifier» ne veut pas dire autre chose que «reconnaître pour vrai»; on ne cherche à vérifier que cela même qui est déjà tenu pour vrai, afin de mieux pénétrer son bien-fondé ¹.

Il est donc bien clair que, dans son acte vital d'assentiment, l'intelligence ne se contente plus d'énoncer purement et simplement. Elle s'engage, elle affirme cette convenance ou disconvenance qu'elle a perçue sous la lumière de l'évidence, de telle sorte que l'intellection procède tout entière et de l'intelligence et de l'objet, toute la vitalité venant de la faculté et toute la spécification venant de l'objet. «La vérité, dit saint Thomas, est l'adéquation de l'esprit avec l'être, selon qu'il dit être ce qui est, et n'être pas ce qui n'est pas» ². Le verbe «être» de la proposition judicative joue alors un rôle bien plus profond que la simple identification notionnelle entre deux termes, une fonction purement copulative; il comporte aussi et avant tout une valeur proprement existentielle. En jugeant, l'intelligence s'engage (sans la moindre intervention de la faculté volontaire) sur l'existence du sujet extramental (une existence actuelle, possible, ou simplement idéale selon le cas). Tandis que la simple appréhension s'arrête à l'aspect essentiel des choses, le jugement, lui, va beaucoup plus loin; il saisit *l'acte même d'exister* qui est le terme perfectif des choses, leur «énergie» par excellence, ce qu'elles exercent, chacune pour son propre compte, au plus profond et au plus intime d'elles-mêmes. «Esse autem est id quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest...» ³. L'acte de juger est l'achèvement et la perfection de l'intellection («completivum cognitionis» ⁴), comme l'acte d'exister qu'il affirme est l'actualité et la perfection ultime de l'existant ⁵.

En effet, l'intelligence veut connaître l'être, le sujet existant; elle est

¹ Cf. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 171 n. 2.

² Saint Thomas, *Sum. contra Gent.*, I, 59.

³ Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 8 a. 1.

⁴ Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIae q. 173 a. 2.

⁵ Cf. saint Thomas, *De Potentia*, q. 7 a. 2 ad 9um: «hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia.»

faite pour cela et restera sans repos jusqu'à ce qu'elle y parvienne. Et pour que l'intelligence soit réellement conforme à ce qui est, il ne suffit donc pas qu'elle connaisse ce qu'est une chose, le *quod quid est*, son essence ou quiddité. il faut qu'elle passe au-delà de tout l'ordre des essences jusqu'à atteindre cela même qui fait qu'une chose est un sujet unique et réel: son acte premier d'exister. Cette perfection d'exister, l'intelligence humaine ne peut pas la saisir de la même façon dont elle appréhende et vit les essences. Elle ne peut la vivre que comme un acte exercé dans son activité judicative. «L'intelligibilité sur laquelle porte le jugement est plus mystérieuse que celle que les idées ou notions nous apportent, elle ne s'exprime pas dans un concept, mais dans l'acte même d'affirmer ou de nier, – c'est la surintelligibilité (...) de l'acte même d'exister, possible ou effectivement donné. Et c'est à cette surintelligibilité de l'existence que saint Thomas suspend toute la vie de l'intelligence.»¹ Dès lors, si la vérité est bien la conformité de l'esprit et de la chose, l'intelligence ne sera dite vraie que lorsqu'elle aura vécu, intentionnellement, l'acte même d'exister que la chose exerce dans son être entitatif. Selon le mot profond de saint Thomas, «le vrai suit l'existence des choses, *verum sequitur esse rerum*»².

L'intelligence est vraie, avons-nous dit, lorsqu'elle affirme que la chose qui existe au sein d'elle-même, selon l'être intentionnel, *correspond* à la manière dont la chose se comporte dans son existence extramentale. Cela suppose nécessairement que le sujet connaissant saisisse, de par un acte de connaissance implicitement réflexif (indissolublement lié à l'acte même de juger), sa propre conformité au réel. Il en résulte que connaître une telle conformité, c'est connaître la vérité, car la perfection de l'intelligence, c'est le vrai en tant même qu'il est connu, «*perfectio autem intellectus est verum ut cognitum*»³. En sa réalisation première la plus formelle, la vérité est une qualification perfective de l'intelligence, une assimilation achevée et consciente de ce qui est.

Nous sommes ici aux antipodes de toute pensée qui cherche à opposer l'esprit à l'être. Pour saint Thomas, toute juste idée de l'esprit humain implique la reconnaissance de son ordination foncière à la richesse infinie de l'être. Nous pouvons donc conclure avec J. Maritain: «Ce n'est pas dans la stérilité de l'absolue solitude, c'est dans la fécondité du contact avec l'être, c'est en recevant de l'être, en se réglant et se mesurant sur l'être, que l'esprit a sa liberté»⁴.

GREGORY REICHBERG

¹ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Hartmann, 1947, p. 311. En ce qui concerne le jugement d'existence et le concept d'existence, voir les importants éclaircissements apportés par J. Maritain dans *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, pp. 264–284.

² Saint Thomas, *De Veritate*, q. 1 a. 1, 3^e sed contra. Cf. aussi in *Boet. de Trinit.*, lect. II q. 1 a. 3: «Prima quidem operatio (intellectus) respicit ipsam naturam rei; secunda operatio respicit ipsum esse rei.» Voir également l'article de G. Phelan, «*Verum sequitur esse rerum*», in *Mediaeval Studies*, I, 1939, pp. 11–22.

³ Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia q. 16 a. 2 in c.

⁴ J. MARITAIN, *Antimoderne*, Paris, Editions de la Revue des jeunes – Desclée et Cie, Nouvelle édition revue et augmentée, 1922, p. 93.

A propos de politique de l'éducation

1. Le débat sur l'éducation renaît périodiquement dans le cadre des gouvernements et des assemblées législatives. Qu'il s'agisse de modifier et d'améliorer les structures de l'instruction publique ou d'en repenser les fondements et les finalités, il n'est pas rare de voir les différentes tendances de la vie politique se trouver en désaccord profond, voire irréductible, sur le sujet. N'a-t-on pas remarqué ce gros titre publié par les journaux, il y a quelques années: «Une loi sur l'instruction publique assassinée!», à la suite de l'incapacité dans laquelle s'étaient trouvés les partis politiques d'accepter un projet convenant à leurs principes respectifs: chacun l'a rejeté pour des raisons différentes et au nom de ses propres critères.

Diverses considérations viennent alors à l'esprit:

a) L'éducation est devenue l'affaire de toute la communauté politique. C'est un sujet d'ordre politique, et plus précisément de politique sociale, comme le précise P. de Laubier dans son étude «L'âge de la politique sociale»¹:

«Aujourd'hui, l'éducation fait partie intégrante de la politique sociale et entre dans les objectifs de la planification sociale et économique.»

b) Les divergences politiques à son sujet trahissent un grave désarroi de notre société face à une question touchant à quelque chose d'essentiel pour les citoyens: l'action de conduire les enfants, puis les adolescents, puis (pourquoi pas?) les adultes à la meilleure réalisation de soi-même². Constatons-le: il y a mécontentement profond sur un fait humain fondamental.

c) Il en découle que, si le problème est, sous certains aspects, politique, il n'est pas politique uniquement. Le débat politique a pour objet la bonne organisation de la Cité en vue du bien de chacun et en vue du bien de tous. Dans cet ordre-là, le débat politique doit répondre à un certain nombre de *pourquoi* et de *comment*, mais il ne lui appartient pas de justifier de ce qu'est, en soi, le bien individuel et le bien commun des êtres humains. Ce débat-là est d'un autre ordre et il n'est clos que lorsqu'on a répondu aux ultimes

¹ PATRICK DE LAUBIER, *L'âge de la politique sociale*, Paris, 1978, Ed. techniques et économiques, p. 23.

² Le concept d'éducation permanente est maintenant couramment admis.

pourquoi, ceux qui subsistent après que les sciences physiques et les sciences humaines ont apporté toutes les réponses dont elles sont capables. La recherche des réponses aux ultimes *pourquoi* est précisément l'objet de la philosophie.

2. Je conclus de ces remarques préliminaires que les sources du différend politique en matière d'éducation sont d'ordre philosophique avant d'être d'ordre politique. L'art politique, disait Platon, est l'apanage de ceux qui sont aptes à conduire leurs affaires d'hommes (et pas les affaires de chevaux ou de navigation). Et il ajoutait :

« L'art qui nous améliore nous-mêmes, nous serait-il bien possible de reconnaître quel art c'est, alors que nous sommes dans l'ignorance au sujet de ce que nous pouvons bien être nous-mêmes ? » ¹

C'est donc lorsqu'on aura répondu à la question « qu'est-ce que l'homme ? » que l'on pourra résoudre les problèmes d'ordre économique, politique et social que pose l'éducation à la communauté. C'est en fonction de cette réponse que l'on débouchera sur telle politique éducative, telle économie de l'éducation, telle sociologie et telle psychologie de l'éducation. Mais c'est aussi d'une certaine idée de l'homme que procéderont les critères essentiels qui régiront l'éducation : critères politiques ou économiques ou sociaux, individualistes, collectivistes ou personnalistes, par exemple, qui en détermineront les options fondamentales.

3. En termes clairs, l'éducation n'aura ni le même objectif ni le même contenu et n'utilisera pas des mêmes moyens si elle se réfère à une vision de l'homme aristotélicienne, ou kantienne, ou rousseauiste, ou marxiste, ou thomiste. De même elle aura une forme différente si, prenant en compte l'intégralité de l'être humain, elle considère sa destinée surnaturelle, à laquelle elle est ultimement ordonnée. La religion aura donc une influence aussi déterminante que la philosophie, bien que se situant sur un autre plan et recevant ses principes d'une foi qui ne tire pas sa justification de la pensée philosophique.

Je voudrais situer la présente réflexion uniquement sur le plan philosophique, en considérant que l'intelligence humaine, dans la mesure où elle recherche honnêtement la vérité, est apte à résoudre l'énigme du « connais-toi toi-même » qui avait si fort aiguisé la curiosité de Socrate. Toutefois, sans développer ici cet aspect essentiel, il convient de rappeler les limites de la raison humaine livrée à elle-même dans la condition d'existence terrestre de l'homme et le besoin qu'elle a d'être confortée par une lumière supérieure de la foi dans la mesure où ses moyens propres sont affaiblis.

« Ce n'est pas seulement du côté des objets proposés, mais aussi du côté de la vitalité de l'intelligence, et de ses inspirations les plus profondes, que l'état de la philosophie a été changé, et élevé, par le christianisme. C'est à tous ces titres

¹ Cf. *Alcibiade*, 128.

qu'il faut dire que la foi guide ou oriente la philosophie, *veluti stella rectrix*, sans léser pour cela son autonomie, car c'est toujours selon ses lois propres et ses principes propres, et en vertu des seuls critères rationnels, que la philosophie juge des choses.» ¹

Quant à ces lois et principes propres, il faudrait aussi évoquer les conditions requises intrinsèquement pour que la réflexion philosophique atteigne véritablement son objet. Je citerai simplement, à ce propos et pour éclairage, quelques remarques d'Aristote.

La première détermine l'attitude intérieure du philosophe :

«C'est l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques... Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance... Ainsi donc, ce fut bien pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie.» ²

(Platon disait de même : «Cet état qui consiste à s'émerveiller est tout à fait d'un philosophe» ³.)

La seconde précise l'objet de la philosophie :

«Nous ne pensons avoir saisi une chose que lorsque nous en avons pénétré les causes premières, les principes premiers.» ⁴

Autrement dit :

«Nous ne croyons connaître rien avant d'en avoir saisi chaque fois le *pourquoi*.» ⁵

Pour savoir *ce* qu'est l'homme en vue de définir les buts et les moyens de l'éducation, il est indispensable de parvenir au dernier *pourquoi* en ce qui le concerne. Tout le problème est de savoir par quelle méthode nous y parviendrons.

4. Il me paraît évident que lorsque les sciences humaines expérimentales ont donné leur dernier *pourquoi* ou leur dernier *comment*, il reste toute une série de *pourquoi* qu'il nous faut explorer par d'autres procédés. Ce sont ceux qui, précisément, relèvent de la philosophie.

La réflexion philosophique nous dira en effet si l'être humain est motivé essentiellement par une finalité personnelle ou par un destin collectif ; si son activité est essentiellement régie par des impératifs économiques ou par des besoins culturels ; si son épanouissement se réalise à travers la possession matérielle ou par les jouissances de l'esprit. La même réflexion devrait nous amener à savoir de quel type de liberté il est doté ; de quelle faculté de connaître la réalité il dispose ; de quel amour il est capable ; quelle justice il doit appliquer. Je ne crois pas que les instruments d'investigation des

¹ JACQUES MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933, Desclée De Brouwer, p. 54.

² *Métaphysique*, A, 2.

³ *Théétète*, 155 d.

⁴ *Physique*, I, 1.

⁵ *Physique*, I, 194 b.

sciences humaines expérimentales nous procurent ce genre de connaissances : ni les enquêtes, ni les interviews, ni les expérimentations, ni les psychanalyses, ni les statistiques ne nous en donneront les ultimes explications.

Il est exclu de songer à un quelconque système éducatif tant que l'on n'a pas, *au moins implicitement*, éclairci ces questions. Encore moins pourra-t-on y songer si l'on se confine dans une attitude de doute systématique.

Le drame est que, dès que l'on parle de philosophie, il vient à l'esprit mille systèmes différents et opposés dont on a l'impression qu'ils s'annulent réciproquement et qu'ils démontrent ainsi l'inutilité pour l'intelligence de se vouer à la recherche de ce qui est. J'y reviendrai. Toujours est-il que les systèmes éducatifs se rattachent toujours à une vision philosophique et qu'ils vont se mettre à « fabriquer » des êtres humains selon le modèle auquel ils se réfèrent.

5. Prenons des exemples :

Une conception nominaliste dénie à l'intelligence toute capacité de connaissance universelle. Elle élimine dès lors toute possibilité de science. Elle observe la relativité générale des mœurs, des idées et des conceptions du monde propres aux différentes cultures de l'humanité et elle conclut que l'existence des choses ne répond à aucun plan. Le monde, en conséquence, se présente comme un chaos où seul l'homme a le pouvoir de mettre des formes et de tenter de le faire durer. L'homme est un vivant soumis, comme tel, à un certain nombre de contraintes et de limitations résultant de sa condition biologique. Toutefois, la façon dont il se servira des capacités dont l'hérédité l'a doté dépend de sa volonté propre et du milieu dans lequel il vit. L'homme se bâtit, se crée lui-même, et ses comportements en eux-mêmes dépendent uniquement de ses choix. Dès lors sa spécificité réside dans son aptitude à mettre en perspective toutes les problématiques et dans sa capacité à créer toujours de nouvelles formes de culture. Se disant « anti-réductionniste », cette philosophie¹ récuse l'idée d'un référent culturel unique et conclut, de la diversité, à l'inégalité relative entre les êtres humains.

On sait à quelle idéologie politique cette théorie peut donner naissance, mais aussi quel système éducatif élitiste et sélectif, individualiste et anti-social elle peut engendrer. Toutefois, avant de déclencher, au sujet de celui-ci, un débat politique, il faut vérifier la valeur intrinsèque de sa première assertion, à savoir le nominalisme. C'est là le travail de la réflexion philosophique.

6. Considérons cette autre théorie qui veut que l'homme lui-même n'étant qu'une partie de la nature, son activité primaire n'est pas l'activité

¹ Telle, du moins, que la présentent ceux qui, aujourd'hui, tentent de faire ressurgir des conceptions nominalistes, notamment les tenants de la « Nouvelle Droite » française. Cf. à ce propos : *Nouvelle Ecole*, n° 33, été 1979, éd. Copernic ; Alain Benoist, « Ce que nous disons », dans *Le Monde* du 29.9.1979 ; Christian Delacampagne, « Le nominalisme à la mode » dans *Le Monde* du 6.1.1980.

intellectuelle mais une activité «réelle», matérielle, dans laquelle il produit des objets «réels» et aliène en eux ses forces, son moi. La nature agit sur l'homme et l'homme agit sur la nature pour l'adapter à ses besoins. Le tréfonds humain est purement naturel: l'homme est «réel», charnel, non spirituel. Sa vocation essentielle est la production, et dès lors toute activité essentiellement humaine est du travail et de l'industrie. C'est seulement lorsque nature et humanité seront totalement confondues que l'homme cessera d'être distinct de ce qu'il produit par son travail et qu'il s'y reconnaîtra. La fin de l'aliénation coïncidera avec

«la sortie de l'homme hors de la religion, de la famille, de l'Etat, etc., et son retour à son existence humaine, c'est-à-dire sociale.» ¹

et avec l'avènement de la vie essentiellement pratique de la société: d'une part, c'est en effet

«dans la pratique que l'homme doit démontrer la vérité» ²

et dès lors il n'y a plus de controverse possible sur la réalité ou la non-réalité de la pensée. D'autre part,

«les individus universellement développés n'ont, entre eux, que les liens sociaux qui naissent des rapports communautaires qu'ils contrôlent collectivement; ces individus ne sont pas le produit de la nature, mais de l'histoire.» ³

«Le règne de la liberté ne commence que là où cesse le travail imposé par le besoin et la nécessité extérieure.» ⁴

L'éducation qui doit normalement découler de la philosophie dont les principes viennent d'être brièvement rappelés cherchera certes à assimiler les richesses accumulées par la connaissance humaine de façon à «élever le plus possible le niveau culturel de la Nation» ⁵ et à créer, en les ré-élaborant, une culture prolétarienne. Mais elle donnera une place prépondérante à la formation scientifique et technique. L'enfant sera, en priorité, préparé aux tâches professionnelles qui lui sont le plus accessibles et où il pourra le mieux servir la collectivité. L'éducation de la jeunesse, son instruction, son apprentissage, seront rattachés au travail des ouvriers et des paysans et ne la laisseront pas enfermée dans les écoles. L'objectif éducatif est de former des combattants, aptes à participer à la lutte commune contre les exploiters. Le but du travail éducatif découle naturellement des besoins sociaux et des aspirations du peuple; il revêt donc un caractère essentiellement *utilitaire*.

7. Je n'évoquerai que pour mention cette autre conception philosophique ⁶ qui, arguant du fait que l'homme ainsi que ses facultés et ses inclina-

¹ MARX, *Manuscripts* de 1844.

² MARX, *Thèses sur Feuerbach*, 1845.

³ MARX, *Grundrisse...*

⁴ MARX, *Le Capital* III.

⁵ Cf. «Principes généraux» du Plan Langevin-Wallon cités dans JACQUES ULMANN, *La pensée éducative contemporaine*, Paris, PUF, 1976, p. 63.

⁶ Celle de J.-J. ROUSSEAU et de ses disciples.

tions spécifiques sont *naturellement bons*, et que, donc, la Bonté naturelle caractérise l'état primitif de l'homme, en déduit que le vice et l'erreur sont étrangers à sa constitution; ils s'y introduisent du dehors et l'altèrent insensiblement; nous naissons tous également hommes et donc également libres. C'est l'histoire et la société, conclut-elle, qui dénaturent l'homme et le vouent à la servitude.

L'éducation, par conséquent, devra faire en sorte que l'artifice ajouté par la culture ne contredise pas la nature. L'enfant n'est pas un «adulte au rabais»: sa pureté laisse sa nature s'exprimer. Il faut donc permettre à la nature d'agir en écartant d'elle tout obstacle qui la contraindrait. Toutefois des interventions positives seront nécessaires chaque fois que les dispositions naturelles de l'enfant risquent d'être altérées par l'environnement. Une double attitude en découlera: d'une part, lâcher complètement la bride à la nature de l'enfant; d'autre part, solliciter l'enfant par un appel aux traits qu'il a reçus de sa nature et que son âge révèle ¹.

Diverses conceptions éducatives issues de cette philosophie oscilleront entre, d'une part, «laisser croître», ne se soumettre qu'aux lois de la spontanéité de l'enfant et, d'autre part, créer l'ambiance extérieure telle qu'elle offre les moyens nécessaires au développement de l'enfant et qu'elle le protège sans l'entraver ².

Ces vues s'inspirent d'une certaine conception absolue de la liberté, s'apparentant à la spontanéité et à l'absence de contrainte de l'animal, qui ne s'accommodera d'aucune sorte de soumission à un maître et encore moins à des objectifs fondamentaux sinon provisoires et purement conventionnels.

8. Considérons maintenant une conception philosophique selon laquelle la *personne* est, dans l'être humain, le centre d'appropriation de l'existence et de l'action. La personnalité a sa racine dans la partie non physique de l'homme, ce qui fait que celui-ci, bien qu'intégré dans l'univers dans la mesure où il est corps, s'en sépare à la mesure de sa dimension non matérielle. Il n'existe pas seulement à la manière des autres êtres, en ce sens qu'il est capable de s'envelopper lui-même par l'intelligence et la liberté, et de surabonder dans la connaissance et l'amour ³. Se possédant lui-même, il est capable de se déterminer lui-même par rapport à sa propre finalité. Il forme un tout en soi, mais exigeant les communications de l'intelligence et de l'amour. Il lui est essentiel de demander le dialogue. La vie sociale est donc une exigence profonde de la personne. Toutefois, la société étant société de personnes, est en définitive gouvernée par la dignité de la personne dont l'intégrale réalisation est l'objectif ultime de la vie humaine.

Cela sous-entend que la racine de la personnalité enfouie au fond de l'être ne se manifeste que par une conquête progressive de soi par soi. L'homme

¹ Cf. JACQUES ULMANN, *op. cit.*, p. 23.

² Cf. MARIA MONTESSORI citée par J. ULMANN, *op. cit.*, p. 28.

³ Cf. JACQUES MARITAIN, *La personne humaine et la société*, Paris, Desclée De Brouwer, 1939, p. 17.

doit gagner sa personnalité comme sa liberté¹. Ce que sa nature est en ébauche, il va le réaliser par une suite de choix.

En conséquence, l'éducation doit considérer l'homme dans son intégralité personnelle et sociale, en tant que partie de l'univers matériel et en tant que distinct de lui. Elle se situe dès lors dans une perspective personnaliste et communautaire qui devrait réconcilier l'exigence sociale et l'exigence individuelle au-dedans de l'homme lui-même; qui devrait réconcilier l'action intérieure, qui a avant tout pour but d'enrichir la personne, avec l'action sur les êtres extérieurs qui vise à la construction du monde.

L'aspect utilitaire de l'éducation reste subordonné au développement des activités humaines supérieures, particulièrement la connaissance et la recherche de la vérité, la recherche de la beauté et le partage de l'amitié. L'éducation elle-même est œuvre d'intelligence et d'amour: *d'intelligence*, en ce sens que ses objectifs lui sont dictés par la raison capable de découvrir la finalité profonde de la personne humaine; *d'amour* en ce sens que la relation entre l'éducateur et l'éduqué repose sur l'immense estime réciproque que postule leur égale dignité personnelle. L'éducation devient un art, un art coopérateur de la nature² et se place au service des personnes aussi bien que de la société. On conçoit dans quel équilibre et avec quelles nuances il convient de la réaliser.

* *
*

9. Tout cela, dira-t-on, n'est que discussions abstraites. Certes, mais l'homme, tel que nous le voyons, il faut bien chercher à le connaître dans les exigences fondamentales de ce qu'il est. Et le formuler. Or nous pouvons imaginer les énormes différences que l'on va retrouver entre les diverses politiques éducationnelles découlant – logiquement – des conceptions de l'homme telles que celles que j'ai évoquées. Admettons qu'elles sont en partie inconciliables. Que faire alors dans une société pluraliste? Quel système éducatif va-t-on offrir aux citoyens?

Une solution est d'établir plusieurs systèmes différents correspondant chacun aux options d'une partie de la population, mais ayant toutefois une base commune agréée de tous. Un relatif pluralisme éducatif existe dans des pays comme le Québec et la formule est intéressante en ce qui concerne l'école publique, mais elle ne peut être appliquée partout.

10. Nous sommes alors obligés d'aboutir à un *consensus*. Je citerai, à ce propos, un intéressant article paru il y a quelque temps dans *Le Monde*, intitulé «Majorité, unanimité, consensus»³:

¹ Cf. JACQUES MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1963, 7^e édition, p. 460.

² Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 117, a. 1 et JACQUES MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard, 1969, p. 45.

³ *Le Monde* du 13.11.1979: «Majorité, unanimité, consensus», par JEAN-MARC DUPEU, psychiatre.

«Le consensus, y lit-on, ne porte pas sur la pensée, les sentiments, mais sur l'action. Je ne t'oblige pas à penser, à sentir comme moi, je t'invite à nous mettre d'accord sur une décision. Le consensus ne porte pas sur la théorie, mais sur la stratégie, voire, plus modestement encore, sur la tactique.»

Et l'auteur réhabilite *la palabre* par le moyen de laquelle peuvent être conciliés

«le droit de chacun à sa pensée, à sa singularité et la nécessité d'un accord du groupe en vue de l'action.»

Mais pour palabrer, il faut d'abord parler la même langue. Ensuite, peut-on ne se mettre d'accord que sur l'action sans qu'il y ait un accord foncier des esprits et des volontés sur les bases de la vie commune?

La nécessité s'impose d'une «plate-forme» minimale de convictions communes et de points de convergences pratiques dont les justifications théoriques peuvent être différentes selon les groupes et les individus.

C'est à une sorte de *charte démocratique*¹ ainsi établie que les esprits seraient appelés à adhérer. Cette charte aurait trait, par exemple, aux droits et libertés de la personne humaine, aux droits et libertés politiques, aux droits, libertés et responsabilités sociales, familiales, des groupes, de l'Etat; à l'autorité, à l'égalité, à la justice, à la tolérance mutuelle, etc.

Cette charte est la condition nécessaire à l'établissement d'un système éducatif dans une société. Mais l'éducation est elle-même le canal indispensable par lequel la charte est reçue, formée et acceptée dans l'intelligence et le cœur des citoyens.

11. Le problème reste de savoir, en ce qui concerne l'éducation, à quel degré de profondeur se situent les principes sur lesquels se fondera une action éducative commune. On a vu que des conceptions de l'homme différentes, voire opposées, peuvent déboucher sur des pratiques totalement ou en partie divergentes. Comment nous mettre d'accord sur une *charte démocratique de l'éducation*?

Jean Piaget, dans *Psychologie et pédagogie*, affirme qu'«il va de soi que c'est à la société de fixer les buts de l'éducation qu'elle fournit aux générations montantes»².

Selon lui, elle le fait de deux manières. Premièrement, de façon spontanée, par les contraintes du langage, des usages, de l'opinion, de la famille, des nécessités économiques, etc. Deuxièmement, de façon réfléchie, par les organes de l'Etat ou d'institutions particulières selon les types envisagés d'éducation.

Cette détermination ne se fait pas au hasard: elle obéit à des lois sociologiques et se fonde sur de multiples informations recueillies par la consultation directe des intéressés. Ces avis peuvent être contradictoires.

¹ Cf. JACQUES MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, Paris, PUF, 2^e éd. 1965, ch. V.

² JEAN PIAGET, *Psychologie et pédagogie*, Paris, Denoël, 1969, p. 31.

« Ou bien donc, poursuit Piaget, la détermination des buts de l'éducation demeure affaire d'opinions 'autorisées' et d'empirisme, ou bien elle doit être l'objet d'études systématiques, »¹

et c'est à cette seconde solution, conclut-il, qu'on se réfère de plus en plus. C'est pourquoi se sont développées : une sociologie de l'éducation, une économie de l'éducation, une science de l'éducation comparée, une pédagogie expérimentale. Cela pour fixer non seulement les buts de l'éducation, mais aussi les moyens de les atteindre.

12. Ces propos nous font remarquer que l'apport des sciences humaines expérimentales est un préalable indispensable par la richesse d'information qu'elles permettent de dégager.

Mais est-ce suffisant ? Les sciences expérimentales ont-elles le pouvoir de nous conduire aux ultimes *pourquoi* au sujet de l'homme et de sa nature ? Car c'est là que résident les fondements de l'éducation. Les réponses à ces ultimes *pourquoi* sont-elles affaire d'opinion ou de foi personnelle ? Les philosophes grecs parlaient d'*opinion* à propos des connaissances fluctuantes et peu sûres ayant pour objet le monde sensible sans cesse mouvant et sans consistance ontologique, à leurs yeux. Ils réservaient le terme de *science* à la connaissance certaine de la réalité profonde des choses. Depuis, nous savons que notre connaissance atteint aussi sûrement les objets du monde physique, mais il est difficile d'admettre que tout autre savoir n'est qu'opinion précaire.

S'il y a un monde de l'esprit, il y a des choses qui sont de l'esprit et qui, de soi, sont connaissables *avec certitude* par l'esprit humain. C'est dans cet ordre que se situent les ultimes *pourquoi* que nous formulons au sujet des êtres. La science qui y répond est d'un autre ordre que la science de l'observable et du mesurable. Mais elle est *science* et nous avons besoin de nous en persuader. Comment y parvenir sinon en retrouvant une *foi en la vérité*, c'est-à-dire une confiance dans la capacité de la raison humaine à atteindre la vérité ? Si nous en sommes convaincus, si nous nous conformons aux exigences d'absolue honnêteté intellectuelle que postule cette démarche, alors nous avons quelque raison de repartir à la recherche des explications fondamentales dont l'homme a besoin. Nous aurons ainsi quelque chance, au travers de multiples péripéties et après mille égarements peut-être, de trouver une véritable certitude *sur l'homme*. A partir de là, nous pourrions sans crainte envisager une politique de l'éducation.

GUY BOISSARD

¹ *Op. cit.* p. 33.

Lettre à Georges Cottier sur «Humaine Raison»

Mon cher ami,

je m'avanciais avec joie dans la lecture de votre beau livre quand est revenu fortuitement sous mes yeux un texte où Raymond Aron définit ce qu'il appelle «*le syndrome de Weimar*, autrement dit une répartition des suffrages telle que la démocratie ne garde plus le choix qu'entre deux formes de suicide: ou bien en donnant le pouvoir à ceux qui la détruiront, ou bien en violant son propre principe de légitimité»¹. La tragédie de l'Allemagne entre la chute des Empires Centraux et l'avènement du nazisme est en effet un symbole saisissant du dilemme auquel semblent parfois acculées nos sociétés «libérales».

Il est délicat de transposer au spirituel un diagnostic élaboré pour le politique. Il ne me semble pourtant pas illégitime de discerner dans l'évolution récente de l'Eglise Catholique un phénomène de sociologie intellectuelle qui n'est pas sans rapport d'analogie avec la problématique temporelle de l'Occident. Au lendemain de la Libération, Alexandre Kojève avertissait ironiquement les catholiques «libéraux» que leur tolérance à l'égard des athées impliquait un affaiblissement ou une relativisation de leur foi². J'ignore dans quelle mesure les Pères de Vatican II ont réfléchi à cet aspect des choses. La résistance rencontrée jusqu'à la veille de la clôture du Concile par la Déclaration *Dignitatis humanae* eut certainement des motivations plus complexes; mais une telle insinuation pourrait ne pas lui avoir été complètement étrangère. Et vous rappelez vous-même, par l'exemple de saint Augustin³, que le recours aux mesures de contrainte corporelle contre les négateurs n'a pas toujours été l'effet de passions inavouables. Il reste qu'en répudiant ces méthodes l'Eglise avait conscience de restaurer dans sa pureté primitive «son propre principe de légitimité». Ce faisant, on pouvait croire – et tel est sans doute le sentiment des adversaires de *Dignitatis humanae* –

¹ RAYMOND ARON, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Laffont, 1977, p. 27.

² *In: Critique*, n° 3/4, août-septembre 1946, p. 309-311.

³ G. COTTIER, *Humaine raison*, Editions universitaires, Fribourg, 1980, p. 143.

qu'elle se «désarmait». A condition d'entendre le mot dans un sens évangélique (Matthieu XXVI 51-53; Jean XVIII 36), c'est bien d'une sorte de désarmement qu'il s'est agi. Mais il n'a pas du tout été jugé suffisant par un certain nombre d'esprits. Nous avons encore dans les oreilles le tintamarre causé par l'affaire Küng: il aurait fallu que le Magistère renonçât à dire qu'une doctrine est non-conforme à celle dont le dépôt lui a été confié (à vrai dire, c'est la notion même d'un tel dépôt qui est contestée).

Mais ce serait une erreur de croire que l'autorité de la hiérarchie catholique est seule menacée. La Raison naturelle est elle-même atteinte dans ses œuvres vives; elle est insidieusement torpillée, alors qu'il semblerait qu'on l'idolâtre. Elle triomphe, en effet, dans sa double fonction technologique et critique, du même mouvement dont sa fonction royale de saisir l'être est reniée. Toute licence lui est offerte avec élan de détruire les certitudes fondamentales; on exaltera son pouvoir de dissolution, signe éclatant du génie. Mais si elle s'avise de dévisager passionnément le réel pour l'étreindre, en faire jaillir les éclairs de vérité incorruptible, elle s'expose au tir de barrage du terrorisme intellectuel, à moins que les maîtres de l'Opinion ne jugent plus expédient de l'étouffer sous la conspiration du silence. Et comme le courage de l'esprit n'est pas la chose du monde la mieux partagée, seuls quelques desperados, suivis par un faible peloton de disciples, s'entêteront à démolir l'argumentation hypercritique. Eux-mêmes finiront par s'avouer que la pure démolition des démolisseurs deviendrait à la longue une sorte d'harakiri.

«J'ai dû commencer par la controverse, elle m'ennuie de plus en plus. » Je sais les erreurs qui ravagent le monde moderne, et qu'il n'a de grand » que sa douleur, mais je respecte cette douleur; je vois partout des vérités » captives, quel Ordre de la Merci se lèvera pour les racheter? Notre affaire » est de chercher le positif en toutes choses, d'user du vrai moins pour frap- » per que pour guérir. Il y a si peu d'amour dans le monde, les cœurs sont » si froids, si gelés, même chez ceux qui ont raison, les seuls qui pourraient » aider les autres. Il faut avoir l'esprit dur et le cœur doux. Sans compter les » esprits mous au cœur sec, le monde n'est presque fait que d'esprits durs » au cœur sec et de cœurs doux à l'esprit mou¹.

Vous connaissez bien cette voix, mon cher Georges, elle vous est familière depuis longtemps. C'est une joie de saluer dans votre livre une voix apparentée, qui a son timbre propre et poursuit sa propre quête. En vous lisant j'ai retrouvé bien des semences que vous avez confiées, depuis une vingtaine d'années au moins, à notre terreau culturel et qui ont hiverné dans nos intelligences avant de produire cette riche moisson. Vous ne saviez peut-être pas vous-même comment elles s'organiseraient. J'imagine que l'architecture du volume s'est imposée graduellement à vous: ce serait, c'était déjà dans vos profondeurs, la recherche d'une «éthique de l'intelligence», que notre

¹ J. MARITAIN, *Réponse à Jean Cocteau*, Stock, 1926, p. 50 (repris dans *Oeuvres I*, DDB, 1975, p. 388).

situation présente réclame et à laquelle vous étiez mieux préparé que personne.

Il me semble qu'une double condition est présupposée à cette recherche. D'une part, c'est l'intelligence elle-même qui *se* régule, qui découvre ses propres normes. Il lui est donc essentiel de se connaître dans sa finalité radicale et inamissible, qui est de voir, de contempler le vrai pour l'amour de lui seul et de jouir de cette spéculation, si peu égoïste contrairement à l'opinion commune, qui nous délivre de notre moi étriqué et nous ouvre à l'immensité de l'être. Combien j'apprécie cette indication que vous donnez au passage sur «une parenté entre la raison et ce qui vient à elle»¹ ! Nous sommes au rebours de l'attitude mentale qui a prévalu depuis deux siècles dans les hautes sphères de la civilisation occidentale, pour se diffuser ensuite jusqu'aux plus humbles niveaux de la pensée courante, grâce aux prestiges de la «science des phénomènes». Ainsi le terme de *naïveté* retrouve-t-il sa fraîcheur comme «le sens de ce qui est natif et premier»² et nous reprenons conscience de ce qui unit mystérieusement le métaphysicien, le poète et l'enfant. Mais chacun d'eux suit ses voies propres et le premier doit affronter hardiment ces «connotations péjoratives», impliquées par l'altitude d'où seulement il découvrira ses directions décisives. Vos pages sur «l'unité et ses malfaçons»³ commenceront donc, sans complexe, par une méditation technique et pure sur le transcendantal Un, comme elles finiront par l'analyse aiguë du problème si actuel de l'œcuménisme.

Car, d'un autre côté, l'intelligence humaine vit et œuvre dans des conditions de culture qui varient avec les âges. Elle ne connaît son dynamisme concret, de première importance dans une recherche «éthique», que dans une expérience historique où les erreurs elles-mêmes deviennent instructives. Sous ce rapport notre siècle est spécialement riche d'enseignement, et même d'un enseignement accéléré: en moins de quinze ans le paysage s'est tragiquement dénudé, comme lorsque les forêts flambent et que leur combustion dévoile impitoyablement le relief. «Il faut voir, dites-vous très justement, une chance à saisir dans le fait que la contestation soit radicale. Une exigence d'intégralité et de cohérence intellectuelle en découle»⁴. Ceux qui ont suivi l'ensemble de vos travaux savent avec quelle attention pénétrante et quelle charité lucide vous avez scruté les misères morales de notre temps. Toutes ces recherches ne sont pas directement évoquées ici; elles n'en ont pas moins contribué à nourrir votre savoir de médecin des intelligences.

On perçoit fugitivement votre impatience devant le manque de *fair play* de la classe intellectuelle, sa versatilité, son absence paradoxale de véritable esprit critique, sa lâcheté en face des modes culturelles et des pirateries de la réputation: «on sait que malheureusement la profession (de théologien) n'est pas protégée et que nombreux sont les flibustiers usurpa-

¹ G. COTTIER, *op. cit.*, p. 34.

² *Ibid.*, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 137 sq.

⁴ *Ibid.*, p. 97.

teurs de ce noble titre»¹. Finalement la sottise de plusieurs parmi les plus écoutés: le primat de la «vie» sur les «idées»? «Il semble que ce slogan de base soit la seule idée de ceux qui ne sont pas capables d'avoir des idées»². Et cette consternante réussite de notre époque: «inventer un type d'imagination et d'audace qui soit l'apanage des médiocres, une sorte de conformisme 'en chantant' et de platitude provocante, apte à canaliser les aspirations turbulentes»³.

Mais c'est là comme le geste machinal et irrépessible pour chasser une mouche. Le flux régulier de votre texte a la sérénité des sages, qui est à base de passion contenue, dominée, devenue comme tant de forces sauvages de la nature une énergie constructive. C'est que vous avez su longuement écouter avant de prendre la parole. Je songe à cette forme supérieure du courage, dont parlait Jacques Maritain après le Docteur Angélique, qui n'est pas le courage à attaquer mais le courage à supporter.

Parmi les pages capitales de ce livre figurent à mon avis celles que vous avez consacrées à la *docilitas*⁴. Cette aptitude de la raison humaine à être instruite, enseignée, éduite de sa gangue par la communication du patrimoine séculaire, et finalement promue à son identité personnelle. Comme vous le dites, ce vieux mot latin est trahi par le mot français moderne de «docilité», qui «évoque avant tout une attitude de passivité presque infantile»⁵. J'ai peur que le mot soit irrécupérable. Reste la chose, qui est le fondement de la culture et qu'il faut à tout prix sauver.

Je n'ai pas prétendu donner une idée, même approximative de votre ouvrage, mais le réfléchir dans le miroir de mon propre esprit différent et fraternel. Puis-je me permettre de finir cette lettre par une sorte de confidence? Elle sort de mes Cahiers et doit avoir été écrite il y a une trentaine d'années. «Je n'aimais pas la raison jusqu'au jour où elle m'apparut comme une reine humiliée, réduite à la servitude et, – jouissant encore dans une certaine mesure de la confiance de son maître qui ne peut se passer d'elle, qui la consulte dans le secret, – condamnée à se calomnier au grand jour, à déduire publiquement les innombrables raisons pour lesquelles elle, raison, ne mérite nul crédit».

Dès avant de lire page à page *Humaine Raison*, rien qu'à scruter ce titre si noble en sa simplicité, j'avais pressenti ce que m'ouvrirait ma lecture: dans sa robe grise touchée par un rayon de l'aurore, comme la flèche de Strasbourg et la chapelle de La Clarté, cette vieille mère me conforterait dans notre condition humble et royale.

Je vous remercie, mon cher Georges, de nous avoir fait ce présent au seuil des années difficiles qui s'annoncent.

HENRY BARS

25 janvier MCMLXXXI

¹ *Ibid.*, p. 41.

² *Ibid.*, p. 152 et note.

³ *Ibid.*, p. 195.

⁴ *Ibid.*, p. 55 sq.

⁵ *Ibid.*, p. 40.

L'Instant

Testament d'un Dominicain: Alex-Ceslas Rzewuski

Le Père Rzewuski procède comme le peintre. D'abord la lumière! Ce qui éclaire les réflexions de son livre «L'Instant», c'est la pure lumière de la foi, de la foi en la résurrection du Christ. Le fait, inouï jusqu'au Christ, d'un homme qui devient victorieux de la mort, répand sur tout ce qu'Il a dit et ce qu'Il a fait une clarté souveraine. Mais ce qui est encore le plus inouï, remarque l'auteur, c'est que cette lumière a sa source cachée dans «l'Instant» même de la Mort du Christ. C'est pourquoi l'ouvrage porte comme titre «L'Instant».

Dans l'œuvre du peintre la lumière n'est qu'un des éléments de sa beauté. Il y a de plus la vision: le regard très particulier sous lequel tout est vu. Or dans le livre du Père Rzewuski tout, pensée théologique, doctrine spirituelle, expérience humaine, absolument tout est envisagé à partir de Dieu: de la créativité de Dieu.

Le chapitre préliminaire s'intitule: Dieu et sa créativité. D'emblée nous sommes plongés dans la vie intime de Dieu, dont le mystère est évoqué en d'admirables formules: «Dans la vie trinitaire, comme en se mirant dans le miroir de sa propre perfection et de son infinie plénitude, le Père engendre son Fils, le Verbe, son éternelle Sagesse: et de leur éternel et unique dialogue, jaillit leur éternel amour qui constitue la procession de la troisième personne de la Trinité, le Saint-Esprit, Amour substantiel des deux premières personnes divines» (p. 28). Eh bien, ce Dieu sort en quelque manière de lui-même pour poser dans l'être, par un acte parfaitement gratuit de sa grandiose libéralité, l'univers des choses. Ce sont alors «des milliards et des milliards d'êtres qui surgissent à l'existence, qu'ils soient faits de matière ou d'esprit, constituant ainsi un nombre qui dépasse tout calcul et comprend toutes les actions aussi bien matérielles que spirituelles, naturelles ou surnaturelles, individuelles ou collectives» (p. 33).

Technique de peinture encore que la répartition de l'œuvre en deux tryptiques, sur les volets desquels le Père Rzewuski peint l'histoire humainement dramatique et divinement pacifiante du parcours suivi par ces créatures – en particulier celle de l'homme – remontant à la source d'où elles sont sorties, se dégageant de la région de la dissimilitude pour accéder à la vision béatifique du ciel.

Sur le premier volet : la *région de la dissimilitude*. Le regard est retenu tout d'abord sur des couleurs sombres. Le cœur de l'homme apparaît tel un champ de ruines. Créé à l'image de Dieu, l'homme a saccagé cette divine ressemblance. En traits aigus sont exhibés quelques exemples du mal qui, depuis l'heure de la chute, se tient tapi à la porte de l'âme. « Sans être misanthrope, ni pessimiste à outrance, note le Père Rzewuski, il ne m'est pas possible de fermer les yeux ni de boucher les oreilles de ma propre conscience, ni encore de scruter celle des autres sans constater que, malgré le bien que chacun de nous porte en soi, tout homme traîne dans les profondeurs une grave tendance au mal. Notre culture traditionnelle et religieuse fustige cette tare universelle sous le nom de péché originel » (p. 53). En prenant connaissance des échantillons de ce mal rapportés dans ces pages, on est bien obligé de confesser que cette tendance au mal fait partie de la constitution même de l'homme. On en reste atterré !

Passons au deuxième volet. C'est exactement l'opposé, « comme l'aurore luit de ses rayons bienfaisants après les noirceurs de la nuit » (p. 73). Il nous présente le Ciel ! De la Genèse à l'Apocalypse, c'est une quête de merveilleuses images qui suggèrent « notre vie après la vie », notre Vie avec Dieu : Entrevues de Dieu avec Abraham dans les nuits de l'Asie-Mineure, rencontre de Moïse avec Yahweh au Sinaï dans la Nuée, dialogue du prophète Elie avec Dieu sur le Mont Horeb. Le Père Rzewuski s'attarde à relever avec complaisance les étonnantes images que l'on trouve chez les prophètes. Des fulgurants symboles d'Ezéchiel il écrit : « Ezéchiel a voulu passer outre les lois de notre univers naturel, en y décomposant les éléments, à la manière de ce que firent les peintres cubistes au commencement du siècle. On croirait parfois se trouver devant un collage ou une structuration plastique d'un Picasso, d'un Braque ou d'un Juan Gris, ou encore de quelque surréaliste, tel Salvador Dali » (91). Puis vient l'apôtre Paul et l'annonce du face à face futur. Enfin saint Jean et son Apocalypse « qui possède le don de conférer une inégalable forme visuelle à ses descriptions du 'Ciel des Cieux,' la Jérusalem Céleste » (p. 105).

Alors le troisième volet est introduit, dressant la figure du Christ, le Bon Pasteur, le Portier de cette Jérusalem céleste. Nous touchons avec ces pages à ce qui constitue l'intuition brûlante de cette méditation de plus de trois cents pages. Le passage de la région de la dissimilitude à la vision s'accomplit par une métamorphose de tout l'être. Cette métamorphose a été inaugurée à l'instant imperceptible de la mort du Christ. « Instant infinitésimalement plus minime que celui de l'étincellement d'un éclair, qui ne peut être connu avec précision que de Dieu seul et de celui qui l'a subi, Jésus. Instant qui marque non seulement l'apogée de la mission de salut du genre humain, réalisé par l'homme-Dieu, mais qui a constitué le point *zénithal* des destinées de chacun de nous, de l'humanité entière, du Cosmos, voire de l'univers » (p. 122). La mort, avec toutes les puissances démoniaques, s'est jetée sur le plus beau des enfants des hommes pour le détruire. Mais ce qui est arrivé constitue le cœur du mystère chrétien : « *La mort elle-même fut transmutée, 'métamorphosée' en un jaillissement de vie, dont les*

torrents emportèrent les hommes de bonne volonté, les faisant passer par les portes en perles fines, auprès du trône sur lequel siège le Dieu de l'Univers qui est un et trine» (p. 125).

Ce livre a été écrit pour témoigner que cet «*Instant zénithal*» ne cesse d'être actuel et présent. Le Sacrifice de la messe, en effet, nous le livre avec son inépuisable richesse de vie surnaturelle. Le Sacrifice de la messe est une réalité à la fois miraculeuse et mystérieuse, explique le Père Rzewuski. Miracle et mystère ne s'opposent pas à «réalité». Mais la messe est une de ces réalités où la raison raisonnante perd pied parce que Dieu y opère par-dessus les lois de la nature créée. La messe est d'abord un grand miracle. Dans la vertu des paroles du Christ, que l'Eglise a reçu ordre de répéter, le pain devient le Corps, le vin devient le Sang du Christ. Et parce que les paroles sont prononcées séparément, il y a séparation du corps et du sang. Ce miracle, de plus, est un mystère, parce que le corps et le sang du Christ demeurent voilés sous les apparences du pain et du vin. L'immolation de la Croix est, dans l'eucharistie, recouverte du voile de ces apparences humbles et lumineuses. Pourtant le sacrifice est réel. Il est identique à celui de la Croix. «*L'Instant Zénithal*» de la mort du Christ est rendu actuel. «*L'unique sacrifice salvateur du Christ n'est jamais multiplié, mais reste toujours un seul et même sacrifice. C'est le seul et même 'instant zénithal', instant suprême dans lequel Jésus métamorphose la mort en un jaillissement de vie qui coule pour se déverser, au long de son parcours, sur les rivages où fleurissent les arbres de Vie*» (p. 130).

Il y a plus. Le Sacrifice de la Croix est le Sacrifice du Verbe Incarné. Dans la personne du Verbe, l'instant terrestre du Sacrifice rejoint l'instant éternel où la Trinité décide de sauver le genre humain par une telle offrande. Grâce à l'identité de ces deux instants – le terrestre et l'éternel – l'unique Sacrifice va pouvoir sauver tous les temps et tous les univers. Grandiose vision!

Le Père Rzewuski dresse ensuite un deuxième tryptique. Il y décrit le parcours de l'âme en marche vers le face à face avec son Dieu. Par «*l'instant zénithal*» le ciel est ouvert; l'invisible cristal nous a été donné. Ce que Dieu attend de nous c'est d'être «des hommes de désir». En ces trois volets s'articulent les étapes du parcours qui conduit l'âme dans «les épaisseurs» de Dieu.

Ce désir surnaturel de Dieu a été déposé en germe par Dieu Lui-même dans les recès de l'âme à l'heure du baptême. Grâce soient rendues à l'auteur d'avoir – en ces temps où le sens en est émoussé – écrit de vibrantes pages sur le baptême. Ce germe de la gloire se développe par l'exercice des vertus de foi, d'espérance et de charité: vertus «du dépassement» de l'homme. Trois vertus, trois poussées intérieures, qui propulsent l'âme vers Dieu. Puis l'âme est dotée des dons du Saint-Esprit. Elle devient davantage sensible au souffle de l'Esprit. Les dons lui ouvrent l'expérience de Dieu, qui se donne à goûter. Le don de Sagesse en particulier «institue dans l'âme une certaine connaturalité avec Dieu et les choses de Dieu» (p. 190). Point n'est besoin alors du raisonnement. La sympathie mutuelle révèle l'aimé à l'amant. Il faudrait tout citer de ces pages écrites pour exalter cette expé-

rience de Dieu: «L'expérience presque bimillénaire de l'Eglise nous permet de constater qu'il existe un très large éventail dans la diversité des phénomènes de la mystique chrétienne. On y trouve des mystiques mariales, christiques, trinitaires, unitaires ou même océaniques: Grignon de Montfort, sainte Catherine de Sienne, Marie de la Trinité, Maître Eckhart» (p. 192). De cet acte de contemplation mystique il est dit: «dans l'acte authentiquement contemplatif, on ne voit précisément rien, mais on sait d'une manière mystérieuse, mais très réelle, que ce qu'on expérimente est authentiquement vrai et indicible, et en même temps incommunicable» (p. 193).

Le deuxième volet est presque totalement consacré aux deux sœurs de l'Evangile, Marthe et Marie. Pages pleines de charme. La manière dont il est parlé de ces deux amies de Jésus, suppose qu'un long regard contemplatif a été posé sur les scènes de l'Evangile, où s'inscrit leur vocation réciproque. A propos de la distinction traditionnelle de la vie contemplative et de la vie active, qui se rattache à ces deux figures évangéliques, l'auteur pense qu'on a trop schématisé. Une grande expérience de la direction spirituelle lui permet de remarquer: «On a tendance à nommer les contemplatifs des 'Marie', et les actifs des 'Marthe'. Dans la réalité, la distinction est plus nuancée, car dans les cloîtres comme dans le monde, on trouve plutôt des Marthe-Marie ou des Marie-Marthe» (p. 209).

Quoi qu'il en soit on ne saurait accomplir ce «dépassement» vers Dieu, auquel nous destinent les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit, sans passer par de multiples purifications. «Si nous voulons apercevoir et contempler quelque peu la splendeur de Dieu, il faut nous débarrasser de tout ce qui nous en empêche» (p. 217). L'originalité de ce livre et la générosité de son propos résident justement en ce que le Père Rzewuski ouvre à toute âme chrétienne, dans le monde comme dans le cloître, la porte du jardin de la contemplation. Seulement il avertit qu'il faut passer par les «petites morts» de la vie quotidienne. Ce que disent les mystiques sur les Nuits de l'âme, se trouve ici rapproché des épreuves que la vie impose aux hommes où qu'ils soient. A travers ces épreuves, le monde et le cloître se rejoignent: inquiétudes, déceptions, perturbations, et «surtout à un certain âge, le grand vide, la souffrance d'une cruelle solitude, que la vie peut imposer après de longues années où l'on avait été entouré de la sollicitude d'un conjoint et des enfants» (p. 212).

Ce livre contient nombre de lettres, reçues par l'auteur, qui servent à éclairer ces vérités de la foi. C'est une théologie spirituelle constamment replongée dans l'expérience chrétienne des âmes. Cela est d'un grand prix! Citons, à titre d'exemple, ce passage d'une lettre d'une mère de famille, âgée d'à peine cinquante ans, atteinte de la maladie de Parkinson: «J'ai compris que la déchéance physique devient une condition sine qua non pour la qualité dont doit se revêtir l'intimité avec le Christ. Car en toute occurrence la maladie apporte toutes les occasions pour cela, mais là encore comme en tout, il faut laisser le Christ nous devancer, afin qu'il soit déjà là avant que nous y pénétrions nous-mêmes» (p. 213).

Le troisième et dernier volet lève devant nos yeux la mort et son mystère. C'est l'instant «de notre authentique et décisive rencontre avec Dieu, et avec ce qu'il nous a préparé» (p. 236). Solitude totale, pauvreté absolue, dépouillement de tout l'être. C'est l'instant aussi des ultimes initiatives de Dieu, qui vient au chevet de tout être humain. Le Père Rzewuski relate des cas de coma total où, personnellement, il a observé les jeux de la grâce. «Durant l'apparente absence de conscience, il peut néanmoins se passer, dans les salles de réanimation, des choses très importantes entre l'esprit humain et Dieu». «Il faut voir les choses d'un regard surnaturel, en y incluant non seulement le rôle de la divine Providence, à laquelle rien ne saurait échapper, mais par-dessus tout, celui de son amour» (p. 241). Le problème de l'euthanasie passive est posé avec franchise – et grand sens surnaturel – et surtout le sens du mystère qu'est une âme humaine. «Que savons-nous de ce qui se passe dans les très fonds d'un être humain, durant le temps où il semble totalement inconscient?» (p. 240). L'auteur cite, à ce propos, des textes de l'Écriture Sainte, leur donnant une application nouvelle. Comment oublier, en effet, lorsqu'on discute des derniers moments d'une vie, que Dieu est toujours tout proche; et qu'Il l'est plus encore à cette heure? C'est l'heure où prend toute sa portée ce verset du Cantique des Cantiques: «Voici qu'il se tient derrière notre cloison, nous guettant par la fenêtre et nous épiant à travers le treillis» (p. 242). Dans cette dernière partie du livre une moisson de faits met en relief «l'extrême délicatesse» de Dieu qui arrange toute chose pour que l'instant de la mort soit entouré des meilleures conditions. Combien touche l'âme du lecteur cette confiance du Père Rzewuski, parole vraiment testamentaire: «Dieu m'a donné personnellement une foi illimitée en son amour pour chacun de nous» (p. 237).

Le livre se clôt sur la question: «Après la Mort?» Après la mort qu'arrive-t-il à nos âmes? L'auteur répond encore en glânant dans l'Écriture et la Tradition la seule réponse qui puisse être apportée. Du célèbre recueil de témoignages: «La Vie après la vie» du docteur R. Moody, il remarque avec pertinence: «Le titre alléchant porte en soi une importante équivoque, puisque tous les exemples cités concernent non des cas de morts réelles, mais bien ce qu'on appelle en langage médical de morts 'cliniques'» (p. 261). La réponse essentielle du christianisme – ce que n'enseigne ni le judaïsme, ni l'islamisme – c'est que l'âme fidèle est conduite à «la vision faciale et béatifique de Dieu». Le Père Rzewuski explique que le mot même de vision implique toujours deux termes distincts: d'une part l'objet vu, et d'autre part, le sujet, le voyant. Le Seigneur luira sur eux, dit l'Apocalypse. C'est lui qui fournit à l'âme ce surplus de lumière qui joue, si l'on peut dire, l'office de «conducteur indispensable» pour pouvoir accueillir l'objet divin. Et ce que cette Lumière donne à voir c'est Dieu encore – d'où le cri du Psalmiste: «En ta lumière nous verrons ta lumière» (p. 289-291, *passim*). Il ne faudrait pas imaginer un état, quelque chose de statique. Cette vision ne cessera, durant l'éternité, de nous plonger toujours plus avant dans l'Océan divin. Les amants de Dieu, dit saint Jean de la Croix, «s'enfoncent toujours plus dans les épaisseurs de Dieu» (p. 293).

Le Père Rzewuski a voulu intituler les dernières pages de son livre: «Le poème eschatologique selon le Nouveau Testament». Grâce à la tradition bi-millénaire de l'Eglise et à son «magistère doctrinal», il est possible, dit-il, «d'esquisser une présentation suffisamment cohérente à l'endroit de nos fins dernières» (p. 276). En contraste avec les données des autres religions, se trouvent exprimées, avec netteté et justesse, les données néo-testamentaires sur le ciel, l'enfer, le purgatoire et la résurrection des morts.

Je sais que l'auteur avait pensé un moment introduire dans le titre de son ouvrage le terme de catéchèse. C'est bien vrai qu'en le lisant on refait son catéchisme. Il contient, en effet, les vérités essentielles de la foi chrétienne. Mais ces pages sont bien autre chose qu'un résumé de la foi. C'est un poème! Un certain poème de notre foi, dans lequel les vérités révélées par Dieu se nouent autour de la Croix, à l'Heure, à l'Instant où l'Amour y meurt en faisant basculer dans la Gloire l'univers des âmes et des corps avec le cosmos tout entier. A l'instant où il expirait Jésus dit au bon larron: «Aujourd'hui même tu seras avec moi dans le paradis».

Père PIERRE EMONET, O.P.

OUVRAGES REÇUS A LA RÉDACTION

- ADOUKONOU BARTHÉLEMY: *Jalons pour une théologie Africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodum dahoméen*. Tome I: Critique théologique, p. 347; Tome II: Etudes théologiques, p. 245 Coll.: «Le Sycomore», Ed. Dessain et Tolra, Paris, 1980.
- AMMASSARI ANTONIO: *La Resurrezione nell'insegnamento, nella profezia, nelle apparizioni di Gesù*, Vol. I. p. 232. *La Resurrezione, la gloria del Risorto nelle testimonianze ricevute dalla prima Chiesa*. Vol. II, p. 125 Città Nuova Editrice, Roma 1976.
- ANGE DANIEL: *L'Etreinte de Feu*. L'Icone de la Trinité de Roublou, Préface de Boris Bobrinskoy, Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1980, p. 275.
- ARCHIVO DOMINICANO: *Anuario I 1980*. Instituto Historico Dominicano de San Esteban, Salamanca, 1980, p. 355.
- AUVRAY D.-P., O. P.: *De Gethsémani au Calvaire*, Ed. Téqui, Paris, p. 114.
- DE BALAGUER JOSEMARIA ESCRIVA: *Via Crucis*, Ed. Rialp, S. A., Madrid, 1981 p. 123.
- BEHLER G.-M.: *Dieu Face à Face*, Méditations bibliques pour mieux vivre la foi, Coll.: «Epiphanie», Les éd. du Cerf, Paris, 1981, p. 194.
- BELMANS THEO G.: *Le sens objectif de l'agir humain - Pour relire la morale conjugale de saint Thomas*. Studi Tomistici 8, Pontificia Academia di S. Tomaso e di Religione Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 1980, p. 437.
- VON BALTHASAR HANS URS: *Nouveaux Points de Repère*, coll.: Communio éd. Fayard, Textes revus et annotés par Georges Chantaine, Librairie Fayard, Paris, 1980 p. 386.
- VON BALTHASAR HANS URS: *La Gloire et la Croix - IV. Le Domaine de la Métaphysique - Les Fondations - Les aspects esthétiques de la Révélation* - Traduit de l'allemand par Robert Givord et Henri Engelmann, coll.: «Théologie», 84, Ed. Aubier, Paris 1981, p. 264.
- ST. BENOIT et STE SCHOLASTIQUE: *Word and Spirit - a monastic review 2 In honor of Saints Benedict and Scholastica* (p. 480) - coll.: St. Bede's Publications, Still River, Massachusetts, 1981, p. 188.
- BERTHOUDZ ROGER, O. P.: *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon* - Coll.: «Etudes d'éthique chrétienne» - éd. universitaires, Fribourg, Suisse, éd. du Cerf, Paris, 1980, p. 288.
- BONHOEFFER DIETRICH: *Qui est et qui était Jésus-Christ? Son histoire et son mystère*. Traduit de l'allemand par Jean-Louis Klein, Les éd. du Cerf, Paris, 1981, p. 177.
- BOURGEOIS DANIEL: *Fraternité des moines apostoliques d'Aix-en-Provence - La Sagesse des Anciens dans le Mystère du Verbe - Evangile et Philosophie chez saint Justin - Philosophe et Martyr*, Préface de L. Bouyer, Rév. Père de l'Oratoire, coll.: «Croire et Savoir», Ed. Téqui, Paris 1981, p. 194.
- BOUYER LOUIS: *Le Consolateur - Esprit Saint et Vie de Grâce* - Les éd. du Cerf, Paris, 1980, p. 454.
- BRESSAN LUIGI: *Il divorzio nelle Chiese Orientali* - Ricerca storica sull'atteggiamento Cattolico, EDB Edizioni Dehoniane, Bologna, 1976, p. 366.
- BRESSAN LUIGI: *Analecta Gregoriana* - Il Canone Tridentino sul Divorzio per Adulterio, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1973, p. 366.
- BRUAIRE CLAUDE: *Sagesse et Salut* - avec 18 collaborateurs, coll.: «Communio», éd. Fayard, Paris, 1981, p. 336.
- Cardinal JOURNET CHARLES: *La Vierge Marie et l'Eglise* - éd. Téqui, Paris 1980 - Documents-paternité, n. 210 - juin-juillet 1980, p. 48.
- Cardinal JOURNET CHARLES: *Saint Nicolas de Flue* - 4^e éd. Editions Saint-Paul, Fribourg, Paris, 1980, p. 226.
- CENACCHI GIUSEPPE: *Critica filosofica*, Pontificia Academia di S. Tomaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1980, p. 247.
- CHANTRAINE GEORGES: *Erasmus et Luther - Libre et Self Arbitre - Etude historique et théologique* - coll.: «Le Sycomore», Ed. Lethielleux, Paris 1981, p. 503.
- CHOURAQUI ANDRÉ: *Retour aux Racines - Entretiens avec Jacques Deschanel*, Ed. Le Centurion, Paris, 1981, coll.: «Les interviews» p. 255.

- CORREARD JACQUELINE: *Emerger de la Société – Dépendance ou liberté? «A l'écoute de la Vie»*, Ed. Saint-Paul, Fribourg, Paris, 1980, p. 144.
- COSTE RENÉ: *L'Amour qui change le monde – Théologie de la Charité* – Préface de Mgr Gabriel Matagrín, Evêque de Grenoble, Postface d'Olivier Clément, président de l'Association des Ecrivains croyants d'expression française, Ed. S.O.S., Paris, 1981, p. 259.
- DANIELOU JEAN: *AXES – Recherches pour un dialogue entre christianisme et religions*. Christianisme et religions non chrétiennes, Tome XII/1–2–3 Octobre 1979–mars 1980, p. 189.
- DELHAYE PHILIPPE: *La Scienza del Bene e del Male – La morale del Vaticano II e il «metaconcilio»*, – Presentazione di Ramón García de Haro, Edizioni Ares, Milano, 1981, p. 208.
- DELUMEAU JEAN, Prof. au Collège de France: *Histoire vécue du peuple chrétien* – Tome I: *De la clandestinité à la chrétienté*, p. 455 Privat Toulouse, 1979 – Tome II: *Vers quel christianisme?* p. 481 Privat Toulouse, 1979.
- DEL NOCE AUGUSTO: *Il suicidio della rivoluzione* – Rusconi Libri S. p. A., Milano, 1978, p. 359.
- DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ: *Ascétique et Mystique – Doctrine et Histoire* – fondé par M. Viller, F. Cavallera, A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, S. J. – avec le concours de nombreux collaborateurs. Ed. Beauchesne, Paris, 1980. Fascicules LXX–LXXI Monde-Mythe p. 1633–2014; Fascicules LXXII–LXXIII Nabinal–Ochino p. 575.
- DREYFUS THÉODORE: *Martin Buber* – coll.: Témoins spirituels d'aujourd'hui, Les Editions du Cerf, Paris, 1981, p. 203.
- DUCARROZ CLAUDE: *Aujourd'hui dimanche*, Méditations sur les Evangiles, Année A, Ed. Saint-Paul Paris–Fribourg, 1980, p. 204.
- DUCHEMIN ANDRÉ: *L'Affaire des Trois Théologiens – Le Christ est Dieu – L'Eglise est son œuvre* Ed. Téqui, Paris, 1981, p. 182.
- DUPUY BERNARD: *Les Eglises devant le Judaïsme – Documents officiels 1918–1978*. Textes rassemblés, traduits et annotés par Marie-Thérèse Hoch et Bernard Dupuy – Avant-Propos par Bernard Dupuy et Fadiey Lovsky, Les Ed. du Cerf, Paris, 1980, p. 431.
- DUSSAUT LOUIS: *Synopse structurelle de l'Épître aux Hébreux – Approche d'Analyse Structurelle* – Préface de Maurice Carrez, Les Ed. du Cerf, Paris 1981, p. 202.
- ESPINEL JOSE LUIS: *La Eucaristia del Nuevo Testamento* – Estudio Teológico de San Esteban «Glosas» 7 Editorial San Esteban, Salamanca, 1980, p. 300.
- L'EUCHARISTIE – *Pain rompu pour un monde nouveau* – Les auteurs: Louis Bouyer – Albert Chapelle – Giuseppe Colombo – René Coste, Claude Dagens – Mgr Eyt – Sr Marie-Dolorès Olegario Gonzalez de Cardenal – Mgr Jacqueline – Karl Lehmann – Jean-Luc Marion-Cardinal J. Ratzinger – Michel Sales – Coll.: «Communio» – Libr. Arthème Fayard, Paris 1981, p. 239.
- FERET H.-M.: *des Frères Prêcheurs: Mort et Résurrection du Christ* – d'après les Evangiles et d'après le Linceul de Turin, Ed. Buchet/Chastel, Paris 1980, p. 192.
- FESSARD GASTON: *La Philosophie Historique de Raymond Aron* – Préface de Jeanne Hersch, Editeur: Julliard, Paris, 1980, p. 411.
- GABORIAU FLORENT: *Naître à Dieu – Questions sur le baptême* – Coll.: «Théologie nouvelle», Ed. FAC/Paris, 1981, p. 124.
- GARCIA DE HARO RAMON: *La conciencia moral* – Segunda edicion corregida y ampliada de la «Conciencia Cristiana», Ediciones Rialp, S. A., Madrid, 1978, p. 191.
- GARCIA DE HARO RAMON: *Cuestiones fundamentales de teología moral* – Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1980, p. 250.
- GARDET LOUIS et LACOMBE OLIVIER: *Expérience du soi – Etude de mystique comparée*, – Editions Desclée de Brouwer, Paris, 1981, p. 392.
- GRELOT PIERRE: *Les poèmes du Serviteur – De la lecture critique à l'herméneutique*. Coll.: *Lectio Divina* 103. Les éditions du Cerf, Paris, 1981, p. 282.

- HEGEL: *Les écrits de Hamann – Introduction, traduction, notes et index* par Jacques Colette – Coll.: «Bibliothèque philosophique» Ed. Aubier – Montaigne, Paris, 1981, p. 142.
- HENGEL MARTIN: *La Crucifixion dans l'Antiquité et la Folie du Message de la Croix*, Traduit de l'allemand par Albert Chazelle, coll.: «Lectio Divina» 105, Les Editions du Cerf, Paris, 1981, p. 220.
- HESBERT DOM RENÉ-JEAN: *Saint Augustin, Maître de Bossuet* – Nouvelles Editions Latines, Paris, 1980, p. 207.
- HUOT PLEUROUX P.: *Colloque de théologiens organisé* par l'Association pour la Fondation Jean-Rodhain. Coll.: «La Charité d'aujourd'hui». Editions S.O.S., Paris 1981 p. 299.
- INSTITUT DOMINICAIN D'ÉTUDES ORIENTALES DU CAIRE: *Mélanges* (Mideo 14) Librairie du Liban, Beyrouth, 1980, p. 516.
- JACQUELINE BERNARD: *Episcopat et Papauté chez saint Bernard de Clairvaux* – Préface de S. E. le Cardinal F. König, Archevêque de Vienne, Editions Henri Jacqueline, Sainte-Marguerite-d'Elle, 1975, p. 360.
- JEAN-PAUL II: *A l'Image de Dieu Homme et Femme – une lecture de Genèse 1-3*, Les éd. du Cerf, 1980, p. 200.
- JEAN-PAUL II: *Pèlerinages en Irlande, à l'ONU, aux Etats-Unis*, Ed. Le Centurion, Paris, 1979, p. 202.
- LEGRAND LUCIEN – *L'Annonce à Marie* – (Lc 1, 26-38) *Une apocalypse aux origines de l'Evangile*. Coll.: «Lectio Divina» N° 106 Les éd. du Cerf, Paris, 1981, p. 403.
- LOI et EVANGILE: *Héritages confessionnels et interpellations contemporaines* – Actes du 3^e cycle d'éthique des Universités de Suisse romande 1979-80. Coll.: «Le Champ Ethique» N° 5. Sous la présidence de Servais Pinckaers et de Louis Rumpf. Ed. Labor et Fides, Genève, 1981, p. 286.
- LOMBARDI VALLAURI, LUIGI: *Corso di Filosofia del Diritto* – Cedam – Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 1981, p. 647.
- MAILLOT ALPHONSE: *Je retourne à la Pêche* – Coll.: «Bible et vie chrétienne», Ed. P. Lethielleux, Paris, 1980, p. 163.
- MGR MAJDANSKI KAZIMIERZ, Evêque de Szczecin-Kamien – Vice-Prés. du Comité Pontifical pour la famille: *Communauté de vie et d'amour – Esquisse de théologie du mariage et de la famille*, Préface du Cardinal Renard. Ed. S.O.S., Paris, 1980, p. 183.
- DE MARGERIE BERTRAND s. j.: *Introduction à l'histoire de l'exégèse 1. Les Pères grecs et orientaux* – coll.: «Initiations», Préface d'Ignace de La Potterie, S. J. Les éd. du Cerf, Paris, 1980, p. 328.
- MARITAIN JACQUES et RAISSA: *Contemplazione Evangelica e Storia* – a cura di Vittorio Possenti. Ed. Gribaudo, Torino, 1981, p. 126.
- MEHL ROGER: *Vie intérieure et transcendance de Dieu* – Coll.: «Cogitatio Fidei». Les éd. du Cerf, Paris, 1980, p. 234.
- MIRALLES ANTONIO: *El concepto de tradicion en Martin Perez de Ayala* – Ediciones Universidad de Navarra, S. A. Pamplona, 1980, p. 133.
- MIANO VINCENTO: *Continuità ed Evoluzione nell'insegnamento del Magistero rispetto a Comunismo, Socialismo, Marxismo* – Segretario per i non credenti, Città del Vaticano, 1980, p. 173.
- MOLETTE CHARLES: *Un chemin de feu – Mère Laurentia Sibien (1891-1943)* Ed. Téqui, Paris 1979, p. 182.
- MOLLAT DONATIEN, S. J.: *La Parole et l'Esprit – Exégèse spirituelle* Tome I: *La Vie et la Gloire* – p. 219. Tome II: *Textes recueillis et présentés* par Edward Malatesta, s. j. et Bernard Mollat, Coll.: «Epiphanie» Ed. du Cerf, Paris, 1980 p. 181.
- MOLTMANN JÜRGEN: *L'Eglise dans la Force de l'Esprit – une contribution à l'ecclésiologie moderne* – coll.: «Cogitatio Fidei». Les Editions du Cerf, Paris, 1980, p. 469.
- MONTAGNE RÉMY: *Etre ou Avoir – Faut-il Choisir? – pour une nouvelle politique sociale*. Coll.: «Confluent». Ed. Julliard, Paris 1981, p. 103.
- MORENTE MANUEL GARCIA: *Ensayos sobre de progreso* – Presentacion de Jean Miguel Palacios. Dorcas, Madrid, 1980, p. 104.

- NEDONCELLE MAURICE: *La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nedoncelle* – Actes du Colloque organisé par la Faculté de Théologie Catholique, la Faculté de Philosophie, le Centre d'Histoire des Religions les 21–22 mars 1979, avec la collab. de la Fondation Européenne de la Culture – Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Ed. Téqui, Paris, 1981, p. 141.
- NEWMAN J. H.: *Les Bénédictins – La Mission de saint Benoît – Les Ecoles bénédictines* – Préface de Jean Guittou – Traduction, présentation, notes d'Andrée Billioque. Ed. S.O.S., Paris, 1980, p. 173.
- NICOLAS JEAN-HERVÉ, O. P.: *Contemplation et vie contemplative en christianisme*. Ed. universitaires, Fribourg, Suisse, Ed. Beauchesne, Paris, p. 429.
- OCARIZ FERNANDO: *El Marxismo – Teoria y practica de una revolucion* – Marx – Feuerbach – Trotsky – Gramsci – Hegel – Mao – Engels – Sartre – Lukacs – Lenine – Staline – Marcuse. Ediciones Palabra, Madrid, 1978, p. 221.
- DOM OURY GUY-MARIE, moine de Solesme: *Physionomie Spirituelle de Marie de l'Incarnation*, Solesme, 1980, p. 153.
- DOM OURY GUY-MARIE: *La Messe Romaine et le Peuple de Dieu dans l'Histoire*. Les Editions à Solesme, 1981, p. 215.
- PERRIN J. M., O. P.: *Catherine de Sienne Contemplative dans l'action* – Ed. Téqui, Paris 1980, p. 240.
- PIZZORNI REGINALDO M., O. P.: *Il Diritto Naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino – saggio storico-critico* – Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Roma, 1978, p. 522.
- DEL PORTILLO ALVARO: *Fidèles et laïcs dans l'Eglise – Fondement de leurs statuts juridiques respectifs*, Ed. S.O.S., Paris, 1980, p. 254.
- POULAT EMILE: *Histoire, dogme et critique dans la Crise Moderniste* (2^e éd. revue). Coll.: «Religion et Sociétés» – Editions Casterman, 1979, Belgique, p. 695.
- POULAT EMILE: *Une Eglise ébranlée – Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean Paul II*. Coll.: «Religion et Sociétés», Casterman, Belgique, 1980, p. 299.
- REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA: Vol. XXXIX–XL 1979–1980 *A la Memoria de Vicente Beltran de Heredia* (1885–1973) *y de Luis Sala Balust* (1922–1965) Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1980, p. 515.
- REY BERNARD: *Jésus Christ – Chemin de notre Foi* – Les éd. du Cerf, Paris, 1981, p. 174.
- DOM RICHARD CLAUDE: *Il est notre Pâque – La gratuité du salut en Jésus-Christ* – Les éd. du Cerf, Paris, 1980, p. 424.
- ROBINSON JOHN A. T.: *Peut-on se fier au Nouveau Testament?* Coll.: «Bible et vie chrétienne» – Traduction de Georges Passelecq, éd. P. Lethielleux, Paris, 1980, p. 157.
- RODRIGUEZ Pedro: *Fe, Razon y Teologia – en el I Centenario de la Enciclica «Aeterni Patris»* – Obra colectiva dirigida por Pedro Rodriguez, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. Pamplona, 1979, p. 483.
- SAINTE THÉRÈSE de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face par André Combes et Edmond Pognon – Pages Catholiques – Editions Albin Michel, Paris, 1947, p. 62.
- SIMPOSIO Internacional de Teologia Etica y Teologia ante la Crisis Contemporanea – Edicion preparada por la Comision Cientifica del Simposio – J. L. Illanes (Director), P. G. Alves de Sousa, T. Lopez, A. Sarmiento. Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona 1980, p. 661.
- SISMONDI: *Quatre études sur la politique sociale et le développement économique* – Introduction de Patrick de Laubier, coll.: «Politique sociale», Ed. Delta S. A., Vevey, 1981, p. 106.
- STANILOAE DUMITRU: *Dieu est Amour* – Traduction, préface et commentaire de Daniel Neeser – Coll.: «Perspective Orthodoxe, N° 1.» Ed. Labor et Fides, Genève, 1980, p. 122.
- STERN JEAN: *La Salette* – Documents authentiques septembre 1846 – début mars 1847 avec la collaboration de P. Andrieux, A. Chazelle et A. Veillard, Préface par René Laurentin – Coll.: «Sanctuaires, Pèlerinages, Apparitions» Documents, Ed. Desclée de Brouwer, 1980, p. 415.

- DE STAVRONIKITA BASILE, ARCHIMANDRITE: *Chant d'Entrée – Vie liturgique et mystère de l'unité dans l'Eglise Orthodoxe* – traduit par Jacques Touraille. Ed. Labor et Fides, Genève, 1980, p. 130.
- TOINET PAUL: *L'Eglise en France – Analyse doctrinale* – Coll.: «Avec» Ed. FAC/Paris, 1981, p. 122.
- TOINET PAUL: *Vers un âge théologique? par delà nos impasses*. Coll.: «Réfléchir», Ed. FAC/Paris, 1981, p. 116.
- VEKEMANS ROGER, S. J. y LEPELEY JOAQUIN: *Doctrina Social de la Iglesia, hoy*. Coll.: «Cedial» Centro de Estudios para el Desarrollo e Integracion de América Latina, Bogota, 1980, p. 314.
- VIOLA FRANCESCO: *Introduzione alla Filosofia Politica – Per una filosofia politica d'ispirazione cristiana*. Coll.: «Biblioteca di scienze religiose» N° 37. Ed. LAS – Roma, 1980, p. 118.
- VIRGOULAY RENÉ: *Blondel et le modernisme – La philosophie de l'action et les sciences religieuses* (1896–1913). Les éditions du Cerf, Paris, 1981, p. 577.
- VOLK HERMANN, Cardinal, Archevêque de Mayence: *La Foi comme Adhésion*, suivi de «*Qu'est-ce que la Théologie?*» par le Cardinal J. Ratzinger. Coll.: «Le Sycomore». Ed. Lethielleux, Paris, 1979/80, p. 168.
- WOJTYLA KAROL: *La Foi selon saint Jean de la Croix*. Préface de Pierre-Paul Cardinal Philippe, o. p. – Université Pontificale «Angelicum», Faculté de Théologie – thèse de doctorat. Les éd. du Cerf, Paris, 1980, p. 224.
- ZWINGLI HULDRYCH: Coll.: Textes, dossiers, documents. *De la Justice Divine et de la Justice Humaine* – Traduction française du Traité «*Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*» par Jacques Courvoisier, Ed. Beauchesne, Paris, 1980, p. 89.

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