

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



<i>Le centenaire de la naissance de Jacques Maritain</i>	p. 241
JACQUES MARITAIN – <i>Conception chrétienne de la cité</i>	p. 243
LEON BARBEY – <i>La pensée religieuse de Jean Piaget</i>	p. 261
GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Une pilule contraceptive et abortive</i>	p. 315
BIBLIOGRAPHIES – Marcel Regamey, <i>Par quatre chemins</i> – Georges Chantaine, S.J., <i>Erasme et Luther, libre et serf arbitre</i>	p. 327



LVII^e ANNÉE – N° 4 – OCTOBRE-DÉCEMBRE 1982

Le centenaire de la naissance de Jacques Maritain

Celui qui a ouvert tant de voies à l'intelligence comme à l'amour, en nous apprenant notamment à mieux découvrir notre prochain et à «exister avec le peuple», ce «laïc invétéré» en qui l'Eglise, par la voix de sa plus haute autorité, s'est plu à saluer une certaine «manière de faire de la philosophie» dans la lancée de son Docteur commun et «en harmonie avec les signes des temps», vient à peine de nous quitter, après une vie longue et féconde jusqu'à son terme ici-bas (1882-1973), que nous voilà invités à célébrer le centenaire de sa naissance. Nous ne pourrons mieux le faire que dans l'action de grâces pour le don exceptionnel et singulier dont la divine Providence nous a gratifiés en la personne de Jacques Maritain, suscitant en lui à un tournant décisif de l'histoire, une sagesse pleinement humaine capable d'éclairer comme un phare un univers religieux et culturel, social et politique en voie de renouvellement et d'unification. Au sein de celui-ci, c'est une multitude d'«îles» qui vont continuer de diffuser cette lumière par une reprise approfondie de sa pensée au contact des réalités et des événements et tout d'abord pour commémorer celui de sa venue au monde le 18 novembre 1882.

Parmi les nombreuses manifestations prévues de part et d'autre de l'Atlantique à l'occasion de cet anniversaire, nous en mentionnerons trois comme plus marquantes et en raison de la proximité du lieu de leur déroulement : le congrès international «Jacques Maritain aujourd'hui» convoqué à l'Université catholique du Sacré-Cœur à Milan dans la deuxième quinzaine d'octobre, les journées d'études qui auront lieu peu après à Toulouse sur le thème «Jacques Maritain ou le philosophe dans la cité», enfin le colloque qui se tiendra en décembre à l'UNESCO à Paris. Mais l'événement majeur de cette commémoration restera sans doute la parution en automne d'un premier tome de l'édition des œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain en quinze volumes. Il s'agit du volume V regroupant les écrits de J. Maritain des années 1932 à 1935, car les éditeurs ont voulu donner la préférence pour commencer à des œuvres de la maturité.

On sait que J. Maritain a été lié avec l'abbé, puis Cardinal Journet d'une amitié qu'il faudrait pouvoir scruter dans la mémoire des anges pour en percevoir toute la force et la délicatesse. Leurs échanges étaient si intimes et leur communion si complète que, durant des décennies, Nova et Vetera a pu paraître comme leur œuvre commune. Aussi sommes-nous heureux de pouvoir associer aujourd'hui la revue à la célébration de ce centenaire, en publiant un texte inédit en français, où le philosophe expose dans une synthèse remarquable la conception chrétienne de la cité. Il s'agit de l'une des cinq conférences données par lui en 1936, aux «Cursos de cultura catolica» de Buenos Aires, conférences qui ont été publiées en espagnol l'année suivante sous le titre Para una filosofia de la persona humana. Ce texte n'a été repris jusqu'ici dans aucune édition française, sans doute parce qu'il intègre lui-même, comme en avertit l'auteur, un certain nombre de passages ou d'extraits tirés de quelques-uns de ses ouvrages ou articles antérieurs comme Humanisme intégral, Primauté du spirituel, Du régime temporel et de la liberté, etc. Quelle que soit l'importance de ces emprunts, la perspective d'ensemble est saisissante.

Nous remercions le Cercle d'Etudes J. et R. Maritain à Kolbsheim de nous avoir confié ce texte.

Septembre 1982.

LA RÉDACTION

Conception chrétienne de la cité

C'est de la conception chrétienne de la cité que je dois vous parler aujourd'hui. Quand nous regardons l'état présent de la cité humaine, un tel sujet risque de paraître paradoxal ou cruellement ironique. Il y a cependant une conception chrétienne de la cité, dont les événements de l'histoire peuvent s'écarter à tire d'ailes, mais qu'ils ne peuvent pas prescrire, et sur laquelle il nous importe de méditer un moment.

J'ai parlé si souvent, soit dans mes livres, soit dans quelques-unes des conférences précédentes, des thèmes principaux concernant cette conception, que je crains de me répéter inévitablement ce soir. Du moins des aspects nouveaux peuvent-ils sortir du groupement de ces thèmes en un seul exposé.

I

Rappelons tout d'abord quelle idée générale, à un plan doctrinal suffisamment élevé et suffisamment abstrait, il faut, à notre avis, se faire de la communauté sociale-politique.

La conception du régime de civilisation ou de l'ordre temporel qui nous paraît fondée en raison a trois caractères typiques: tout d'abord, elle est *communautaire*, j'entends par là que, pour elle, la fin propre et spécificatrice de la cité et de la civilisation est un bien commun *différent* de la simple somme des biens individuels et supérieur aux intérêts de l'individu en tant que celui-ci est *partie* du tout social. Ce bien commun est essentiellement la droite vie terrestre de la multitude assemblée, d'un *tout* fait de personnes humaines: c'est dire qu'il est à la fois matériel et moral. C'est ce que les anciens appelaient la communication ou la communion dans le bien vivre. Si c'est autre chose que la simple collection des biens particuliers, ce n'est pas non plus le bien propre d'un tout qui (comme l'espèce par exemple à l'égard des individus) rapporte à soi seul et se sacrifie les parties: c'est le bien *commun du tout et des parties*, un bien qui intègre au tout les biens particuliers selon qu'ils sont communicables (extérieurement communicables) et qui lui-même est communicable aux parties, – qu'il s'agisse de la prospérité matérielle de la cité, ou de son patrimoine intellectuel et moral. Et ce tout n'étant pas un tout substantiel comme un organisme vivant, mais une communauté de personnes et de familles, doit respecter

les droits plus fondamentaux que la loi naturelle confère à la personne humaine et à la société domestique. Sinon il corrompt son bien lui-même.

Ainsi la fin propre de la société civile n'est pas seulement de faire respecter les libertés individuelles et les droits de chacun, ni d'assurer le bien-être matériel, mais aussi de procurer le bien véritablement humain, et donc moral aussi du corps social.

Mais de plus, et par là même, ce bien commun temporel n'est pas fin ultime. Il est ordonné à quelque chose de meilleur : le bien intemporel de la personne, la conquête de sa perfection et de sa liberté spirituelle.

C'est pourquoi la juste conception du régime temporel a un second caractère, elle est *personnaliste*. Ce mot a, je crois, un sens très particulier dans le vocabulaire politique de votre pays, ce n'est évidemment pas en ce sens que je l'entends. J'entends qu'il est essentiel au bien commun temporel de réaliser à son plan certaines aspirations premières de la personne, ou, comme nous le disions, de réparer la défaite infligée par la nature aux aspirations de la personne ; et par là même il lui est essentiel de respecter et de servir les fins supra-temporelles de la personne humaine.

En d'autres termes, le bien commun temporel est *fin intermédiaire ou infravalente*¹ : il a sa spécification propre, par où il se distingue de la fin dernière et des intérêts éternels de la personne humaine ; mais dans sa spécification même est enveloppée sa subordination à cette fin et à ces intérêts, dont il reçoit ses maîtresses mesures.

La société politique n'a pas pour office de conduire la personne humaine à sa perfection spirituelle. Cependant, elle est destinée essentiellement, à raison de la fin terrestre elle-même qui la spécifie, au développement de conditions de milieu qui portent de telle sorte la multitude à un degré de vie matérielle, intellectuelle et morale convenable au bien et à la paix du tout, que chaque personne y accède aux garanties réelles, économiques et politiques, demandées par un développement humain normal, et s'y trouve aidée positivement à la conquête progressive de sa pleine vie de personne et de sa liberté spirituelle.

Je voudrais rappeler ici deux textes de saint Thomas qui, dans leur contraste même et dans leur complémentarité, me semblent enfermer tout le problème politique, le premier portant contre l'individualisme et contre tout personnalisme outrancier, l'autre portant contre toute conception totalitaire de l'Etat. On peut appeler «totalitaire» toute conception dans laquelle la communauté politique – soit l'Etat au sens strict du mot, soit la collectivité organisée – revendique pour elle l'homme tout entier, ou bien pour le former, ou bien pour être la fin de toutes ses activités, ou bien pour constituer l'essence de sa personnalité et de sa dignité.

¹ Plus précisément encore on peut dire que le «bien de la vie civile» est une fin ultime dans un ordre donné (*finis ultimus secundum quid*), relative elle-même et subordonnée (et, à ce titre, intermédiaire ou infravalente) à la fin ultime absolue (*finis ultimus simpliciter*). Cf. saint Thomas d'Aquin, *de Virt. card.*, a. 4, ad 3 ; *Sum. theol.*, I-II, 65, 2 ; voir *Science et Sagesse* pp. 245, 299-304, 346-356.

Chaque personne singulière, nous dit saint Thomas, chaque personne humaine elle-même est à l'égard de la communauté comme la partie à l'égard du tout, et donc à ce titre elle est subordonnée au tout; *quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*¹.

Il en est ainsi, nous l'avons vu la dernière fois, parce que l'homme n'est pas une pure personne, une personne divine, il est même au degré le plus bas de personnalité comme d'intellectualité. L'homme n'est pas seulement personne, c'est-à-dire subsistant spirituellement, il est aussi individu, fragment individué d'une espèce. Et c'est pourquoi il est membre de la société à titre de *partie* de celle-ci, et a besoin des contraintes de la vie sociale pour être conduit à sa vie même de personne et soutenu dans cette vie.

Mais voici qui met aussitôt les choses au point, et complète indispensablement le premier texte: l'homme, dit aussi saint Thomas, a en lui une vie et des biens qui dépassent l'ordination à la société politique; *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*. Et pourquoi? Parce qu'il est une personne.

La personne humaine membre de la société est partie de celle-ci comme d'un tout plus grand, — mais *non pas selon tout elle-même* et selon tout ce qui lui appartient. Le foyer de sa vie de personne l'attire au-dessus de la cité temporelle, dont cette vie a cependant besoin.

L'orientation qui attire la cité terrestre au-dessus d'elle-même et lui retire le caractère de fin ultime, qui en fait un *moment*, le moment terrestre, dans notre destinée, mais non pas le terme, doit être signalée enfin comme un 3^e caractère de la conception chrétienne de la cité: cette cité est une société non pas de gens installés dans des demeures définitives, mais de gens en route. C'est là ce qu'on pourrait appeler une conception «périgrinale» de la cité. Le besoin paradoxal d'un être attiré par le néant de passer au surhumain, fait qu'il n'y a pas pour l'homme d'équilibre statique, mais seulement un équilibre de tension et de mouvement; et que la vie politique, qui doit tendre à élever aussi haut que possible, relativement aux conditions données, le niveau d'existence de la multitude, doit tendre aussi à un certain héroïsme, et demander beaucoup à l'homme pour lui donner beaucoup. Il s'ensuit que la condition de vie des membres de la cité temporelle ne saurait être confondue ni avec une béatitude ici-bas, ni avec une félicité de détente et de repos. Mais il ne s'ensuit certes pas que la civilisation temporelle n'est qu'un pur moyen à l'égard de la vie éternelle et n'a pas en elle-même la dignité de fin (infravalente); ni que, sous prétexte que la vie présente est une vallée de larmes, le chrétien doit se résigner à l'injustice, ou à la condition servile et à la misère de ses frères. La conception chrétienne de la cité vise de soi un aménagement de la vallée de larmes procurant un bonheur terrestre, relatif mais réel, de la multitude assemblée; une structure bonne et vivable de l'existence du tout, un état

¹ *Sum. theol.*, II-II, 64, 2.

de justice, d'amitié et de prospérité rendant possible à chaque personne l'accomplissement de sa destinée; elle demande que la cité terrestre soit agencée de telle sorte qu'elle reconnaisse effectivement le droit de ses membres à l'existence, au travail, et à la croissance de leur vie de personne.

II

Vous savez qu'après cela saint Thomas, à la suite d'Aristote, distingue divers régimes politiques, selon que l'autorité est exercée par un seul, ou par ceux qui excellent en valeur ou en vertu, ou par ceux qui excellent en richesse ou en puissance, ou par la multitude; mais plus profondément c'est par leur finalité même, par le type de bien commun auquel ils sont ordonnés, que ces régimes diffèrent. «La diversité des cités, écrit saint Thomas dans son commentaire sur la Politique, provient de la diversité des fins, ou de manières différentes de tendre à une même fin. Du fait qu'ils choisissent des fins différentes ou des manières différentes d'aller à une même fin, les hommes constituent des vies communes diverses, et par conséquent des cités diverses, *diversas vitas faciunt, et per consequens diversas respublicas*»¹.

Qu'est-ce qui importe avant tout dans le bien commun de la cité monarchique, qu'est-ce qui lui donne son visage distinctif? C'est l'unité et la puissance de la cité. Dans la cité aristocratique, c'est la vertu et la magnificence. Dans la cité démocratique, la liberté.

Aux yeux de saint Thomas d'Aquin, les régimes les mieux adaptés à la nature humaine sont ceux qu'il appelle des régimes *mixtes*. Il distingue deux formes principales de régime mixte, le régime mixte *royal* et le régime mixte *républicain*, qui diffèrent spécifiquement, d'après la manière même dont le bien commun y est compris.

Le régime mixte royal combine le principe monarchique (commandement par un seul, chargé de l'unité du tout) avec le principe aristocratique (distribution des charges aux meilleurs) et avec le principe démocratique (participation de la multitude à la gestion de la cité). Le bien commun temporel est alors envisagé dans ses dimensions les plus hautes, et les plus difficiles, et se présente de la façon la plus exigeante comme la *vie vertueuse de la multitude rassemblée en un*.

La République (*politia*) combine le principe démocratique avec le principe aristocratique ou le principe oligarchique. Le bien commun temporel y est envisagé sous un aspect moins élevé et moins ardu, plutôt comme la *plus grande commodité moyenne, la plus grande facilité générale à procurer dans la vie commune des hommes*.

Saint Thomas explique que le régime mixte royal se recommande du point de vue du *plus grand bien* (qui est ce qu'il y a de plus difficile à obte-

¹ L. VII, lect. 6.

nir), le régime mixte républicain du point de vue du *moindre mal*, (autrement dit de ce qui a chance de faire le moins de mal parmi les hommes), c'est pourquoi il ajoute: «Si nous ne parlons pas du meilleur des régimes que l'on puisse souhaiter et choisir purement et simplement, mais du meilleur accessible de fait dans la moyenne des cas, nous dirons que la République et les formes mixtes d'aristocratie qui s'en rapprochent le plus sont les meilleurs régimes que puisse réaliser le plus grand nombre des cités et des hommes»¹.

Puis-je dire que d'autres formes de régime mixte pourraient être conçues? Je pense en particulier à un type de régime qui comme le régime mixte royal unirait et tempérerait l'un par l'autre les trois grands principes classiques de gouvernement; mais au lieu que le principe prépondérant soit le principe monarchique, le principe aristocratique venant en second, le démocratique en 3^e, l'ordre serait renversé, et le principe prépondérant serait alors le principe démocratique (au sens non pas rousseauiste mais aristotélicien de ce mot), le principe aristocratique venant en second, et le monarchique en 3^e. C'est là un type de république où le bien commun, se caractérisant sans doute avant tout par la plus grande commodité moyenne de vie, se rapprocherait cependant de l'espèce de bien commun caractéristique du régime mixte royal; et l'on peut croire que ce type de régime mixte serait le plus convenable pour un âge, s'il doit arriver dans l'histoire, de nouvelle chrétienté.

Saint Thomas dans sa psychologie des actes humains, distingue le *consilium* ou la délibération, dans laquelle l'esprit examine toutes les faces et tous les aspects de la question, et le *judicium ultimum* suivi de l'*imperium* dans lequel l'intelligence décrète ce qu'il faut faire, puis commande aux autres facultés d'exécuter sa décision. Et il dit que la délibération est meilleure si l'on se met à plusieurs, et le jugement ultime meilleur si l'on est seul pour le prendre. Cela suggère l'idée d'une structure politique où les intérêts concrets et la pensée politique des personnes humaines (ayant chacune droit de suffrage) et des corps sociaux et régionaux surordonnés les uns aux autres seraient *représentés* (c'est la fonction du *consilium* et de la délibération) auprès d'organes gouvernementaux libres de toute autre préoccupation que celle du bien commun et correspondant à la fonction du dernier jugement pratique et du commandement exécutif.

Ajoutons, pour mettre en garde contre une erreur répandue actuellement dans bien des esprits, que le politique, qui est la clef de voûte du temporel, ne saurait être subordonné à l'économique. C'est donc dans les cadres d'une structure politique organique comme celle à laquelle je viens de faire allusion, et surordonnée à la structure économique et professionnelle, que dans la sorte de régime mixte que nous envisageons en ce moment les citoyens devraient élire leurs représentants.

¹ In *Polit. Arist.*, IV, X, § 1.

III

Mais je laisse cette digression. J'ai dit que ce qui fait la diversité des régimes c'est la façon diverse dont le bien commun lui-même est pensé et voulu par les hommes. A ces divers types de bien commun correspondront évidemment des législations elles-mêmes typiquement diverses. En effet, à la différence de la loi divine, qui est appelée immaculée, *lex Domini immaculata*, parce qu'elle ne permet aucun péché quel qu'il soit, et qui est ordonnée à un bien commun qui est la vie divine elle-même, la loi humaine ne peut pas, explique saint Thomas, défendre et punir toute espèce de mal; et étant ordonnée au bien commun temporel, il est naturel qu'elle proportionne sa manière de régler et de mesurer, d'interdire et de punir, aux types spécifiquement divers selon lesquels le bien commun temporel, comme la cité elle-même et la civilisation, se réalise analogiquement. *Diversa enim diversis mensuris mensurantur* (I-II, 96, 2); *distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum* (II-II, 61, 2).

Mais en tout cas la loi comme telle garde ses caractères essentiels, c'est un ordre ou une ordination de la raison porté par la puissance légitime, pour le bien commun de la multitude.

Et de même que c'est la personne qui demande la cité, de même c'est la liberté qui demande la loi, pour être protégée et préparée.

La loi a pour office de contraindre les insensés ou les pervers à un comportement dont ils ne seraient pas capables par eux-mêmes, mais elle a aussi pour office de faire l'éducation des hommes pour qu'à la fin ils cessent d'être sous la loi (parce qu'ils font eux-mêmes, volontairement et librement, ce que la loi prescrit, ce qui n'arrive que pour les sages). Elle a ainsi un office moral, l'office de pédagogue de la liberté.

Et elle oblige en conscience, du moins la loi juste, une loi injuste n'étant pas formellement une loi. Ici se pose le problème des lois injustes. Il est permis de résister aux lois injustes, c'est-à-dire que si une loi est injuste parce qu'elle prescrit une chose contraire au bien commun, ou à un droit possédé par tel ou tel, elle n'oblige pas en conscience, «sauf peut-être – ajoute saint Thomas, et ces paroles sont à méditer, elles nous montrent comment dans une question politique une disposition d'esprit évangélique peut et doit intervenir –, sauf peut-être en raison du scandale ou du trouble que sa violation pourrait entraîner, en raison de quoi l'homme est tenu d'abandonner même son droit, comme il est dit en saint Mathieu: 'Si quelqu'un t'oblige à faire mille pas, fais-en avec lui deux mille. Et à celui qui t'appelle en justice pour avoir ta tunique, donne encore ton manteau'¹. C'est seulement si une loi prescrit une chose contraire au bien divin, en commandant un acte défendu par la loi naturelle ou par la loi divine qu'en aucune manière elle ne doit être observée.

¹ *Sum. theol.*, I-II, 96, 4.

Ajoutons à cela qu'un pouvoir peut porter des lois injustes et n'être pas, pour cela, nécessairement illégitime. C'est ce que le Pape Léon XIII a pris soin d'expliquer fort clairement aux catholiques français, en instituant une distinction, d'importance pratique considérable, entre le *régime* et la *législation*. Même si la législation est dans certaines de ses parties gravement injuste, le régime peut demeurer légitime, et assurer encore le minimum vital (variable du reste selon les conditions historiques) de bien commun. De même un pouvoir peut ne pas reconnaître qu'il tient son autorité de Dieu, sans perdre pour cela cette autorité elle-même, qu'il tient de Dieu bien qu'il le nie.

IV

Je viens de parler de l'autorité dans la société, et de sa source divine; c'est là, vous le savez, la doctrine de saint Paul. Cette doctrine dépend de deux principes fort clairs; en premier lieu la vie en société répond aux exigences foncières de la nature humaine, et donc aux desseins mêmes de l'auteur de cette nature; en second lieu l'autorité politique, c'est-à-dire l'autorité par laquelle un homme en dirige un autre, non pour le bien propre de celui qui dirige, comme dans le cas de la servitude entendue en son sens le plus général, mais pour le bien commun de tous, cette autorité politique qui d'après saint Thomas aurait existé parmi les hommes même dans l'état d'innocence, et si Adam n'avait pas péché, est indispensable à l'existence du corps social et de la vie en société.

De ces deux principes il suit évidemment que l'autorité qui élève un homme au-dessus d'un autre et de la condition d'égalité propre à l'espèce comme telle pour lui donner le *droit* de commander, a sa première origine en l'auteur de la nature et ne peut avoir sa première source que là: de même que dans l'ordre physique aucun être créé ne peut exercer d'action, sinon parce qu'elle dérive de la motion du premier Agent, de même dans l'ordre moral aucun homme ne peut posséder d'autorité, sinon parce qu'elle dérive de la souveraineté de la Cause première.

Mais cette doctrine n'a rien à voir avec une théorie absolutiste de droit divin.

D'une part en effet l'autorité, si elle ne réside pas dans la multitude, passe par elle dans l'instant qu'elle choisit les détenteurs de cette même autorité. D'autre part, une fois ceux-ci désignés, c'est en eux que l'autorité réside, mais en vertu d'un certain consentement, d'une libre détermination vitale de la multitude dont ils sont la personnification. Ce consentement lui-même doit s'entendre du reste en des sens variés, il peut être formulé ou informulé – dans le système de la monarchie héréditaire il est une fois donné pour tout un avenir indéterminé, et quant à la forme du régime et quant aux détenteurs éventuels du pouvoir –, dans le système démocratique il est une fois donné pour tout un avenir indéterminé quant à la forme du régime, mais il est périodiquement renouvelable quant aux détenteurs du pouvoir. Ainsi le pouvoir *constituant* reste l'apanage de la multitude;

et les détenteurs de l'autorité, en quelque régime que ce soit, possèdent le pouvoir de *régir* ou de *gouverner* non pas à titre de vicaires de Dieu (comme dans l'Eglise le Souverain Pontife est vicaire du Christ) mais à titre de vicaires de la multitude, *vices gerens multitudinis*, ou comme étant, ainsi que je le disais à l'instant, la *personnification* de celle-ci.

V

Dans la communauté temporelle ce n'est pas seulement le politique qui importe, c'est aussi le social. Je n'ai pas le temps d'insister sur cet aspect de la conception chrétienne de la cité, aussi bien ne pourrais-je que rappeler les enseignements de deux documents pontificaux d'importance centrale, que vous connaissez bien, l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII, et l'encyclique *Quadragesimo Anno* de Pie XI.

Les relations économiques formant la base matérielle des relations sociales, et la façon de concevoir la propriété des biens matériels étant à la base des relations économiques, je voudrais cependant résumer très brièvement la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur cette question de la propriété des biens matériels. Saint Thomas enseigne deux choses là-dessus : d'une part, en raison avant tout des exigences de la personnalité humaine considérée comme élaborant et travaillant la matière et la soumettant aux formes de la raison, l'appropriation des biens doit être privée : sans quoi l'activité ouvrière de la personne s'exercerait mal. Quant au pouvoir de gérer et d'administrer les biens matériels, il convient que l'appropriation de ceux-ci soit personnelle.

Mais d'autre part, en raison de la destination primitive des biens matériels à l'espèce humaine, et du besoin que chaque personne a de ces moyens pour pouvoir se diriger vers sa fin dernière, l'usage, l'usage moral des biens individuellement appropriés doit lui-même servir au bien commun de tous. « Quant à l'usage qu'il en fait, l'homme ne doit pas avoir les choses extérieures comme exclusivement à lui, mais comme *communes* à lui et aux autres »¹. Quant à l'usage les possessions doivent être rendues en quelque façon communes (*in Polit. Arist.*, lib. II, lect. IV) ; sous un mode ou sous un autre (analogique). Et cette ordination au service commun doit se retrouver *partout*, et non pas seulement dans le cas où elle est comme matériellement incarnée dans le don (auquel je suis du reste moralement tenu) de mon superflu à l'usage commun.

Ça veut dire qu'en chaque acte humain touchant les biens extérieurs se retrouvent les *deux aspects de travail ou de gestion et d'usage moral*. L'un et l'autre, et donc l'*appropriation personnelle* et l'*utilité commune* doivent

¹ *Sum. theol.* II-II, 66, 2: *Quantum ad usum non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes. Ibid.*, 32, 5, ad 2.

reliure dans toute action concernant les biens extérieurs. Quand un homme utilise d'une façon conforme à la raison un bien pour son entretien, cet usage, qui peut sembler tout personnel, va lui-même cependant en quelque manière au bien de tous, car c'est entretenir des forces qui servent elles-mêmes la communauté. En revanche tout usage d'un bien non réglé par la raison apparaît comme un acte d'*avarice* qui frustre les autres de ce qui leur est dû. Cela vaut pour le nécessaire comme pour le superflu; dans tout *usage* d'un bien extérieur réglé non par la raison mais par l'égoïsme passionnel, ce n'est pas seulement contre Dieu ou contre moi que je pêche, mais aussi contre le prochain. Je ne suis seul dans aucun de mes actes. Le pauvre est toujours là, il est partout avec nous réclamant son droit.

D'autre part la loi peut intervenir pour procurer une organisation, une structure sociale qui assure une certaine dose de jouissance commune et aussi une certaine dose de gestion commune.

Cet aspect de l'*usus communis* s'est complètement obnubilé à l'époque de l'individualisme libéral, et l'on peut penser que la violente réaction de socialisme d'Etat à laquelle nous assistons aujourd'hui rappellera aux hommes ce qu'ils avaient ainsi oublié: la loi de l'*usage commun*.

Il reste qu'en elle-même cette réaction est anormale, et désastreuse à son tour. Pour qui donne à la personnalité le rang et la valeur qu'elle mérite, et comprend à quel point dans l'espèce humaine elle est précaire et constamment menacée par le milieu, la loi de l'appropriation personnelle (sous forme strictement individuelle ou sous forme sociétaire) apparaît comme non moins impérieuse que celle de l'usage commun. En sorte que le remède aux abus de l'individualisme dans l'usage de la propriété doit être cherché non pas dans l'abolition de la propriété privée, — bien au contraire dans la généralisation, la popularisation des protections dont elle munit la personne. La question est de donner à chaque personne humaine la possibilité réelle et concrète d'accéder (sous des modes qui peuvent du reste varier beaucoup, et qui n'excluent pas, quand elles sont nécessaires, certaines collectivisations d'ordre corporatif ou syndical ou communal par exemple) aux avantages de la propriété privée des biens terrestres.

VI

Tels sont, très sommairement et incomplètement rassemblés, quelques-uns des traits qui, dans l'ordre d'une considération assez abstraite et très générale, caractérisent à mon avis la conception chrétienne de la communauté temporelle ou de la cité.

Il importe de noter ici que toute conception de la cité et de la civilisation est en étroite relation de dépendance avec l'idée qu'on se fait de l'homme.

A considérer la nature humaine d'une façon comme statique, je veux dire dans ses caractères de structure ontologique, deux points me semblent ici ressortir de la doctrine de saint Thomas.

Le premier est qu'ayant *naturellement* besoin de ses semblables, non seulement pour assurer sa vie matérielle, mais pour accomplir son œuvre spécifique, qui est de progresser dans la vie rationnelle (connaissance spéculative et activité morale), l'homme est un animal *naturellement social ou politique*.

Sans doute la société elle-même doit se maintenir dans les lignes de la nature; et si elle s'en écarte pour suivre un idéal artificiel, comme il arrivait au temps de Rousseau et comme il arrive encore de nos jours, elle engendre des abus qui font regretter l'état sauvage. De soi, cependant, loin de corrompre un homme bon par nature, elle a pour fin et pour raison d'être de nous conduire à l'achèvement non seulement matériel mais moral de la vie humaine.

Mais la conception thomiste implique aussi, contre certains adversaires outrés de Rousseau, que cet homme si faible à lui seul étant cependant une personne moralement libre et maîtresse de ses actions, la société n'est pas un simple fait de nature, une œuvre physique; c'est une œuvre *morale*, une œuvre de raison et de vertu, naturelle en ce sens précis qu'elle répond aux grandes inclinations essentielles de la nature humaine, qui est, dit saint Thomas, inclinée à la vie sociale comme elle est inclinée aux vertus, *sicut et ad virtutes*. Cette inclination ne va pas extrêmement loin, et nous comprenons ainsi que le conflit de la société et de l'individu apparaisse comme presque aussi *naturel* que l'inclination des individus à se réunir en société.

Le second point qui me paraît ressortir de la doctrine de saint Thomas est que l'homme vivant de fait plus souvent dans les sens que dans la raison, il en résulte que, de fait, le mal arrive plus souvent que le bien dans l'espèce humaine: *malum ut in pluribus in specie humana*. Cette tendance à la plus grande fréquence du mal dans l'espèce humaine a bien des conséquences notables dans la politique de Thomas d'Aquin. A cause d'elle nous comprenons qu'il est chimérique de rêver d'une société exempte de toutes relations d'autorité ou de contrainte, comme aussi d'une société dont le fonctionnement requière à sa base une perpétuelle intervention de la bonne volonté, de l'intelligence ou de la vertu du grand nombre. Là est le drame des démocraties de type rousseauiste ou de la cité de l'individu: si la masse comme telle est souveraine, il arrivera que, la masse comme telle manquant de discernement politique, sa souveraineté demandera elle-même pour s'exercer les mythes irrationnels et les ébranlements passionnels collectifs que seule dispense une dictature quelconque; la démocratie de type rousseauiste engendre ainsi naturellement la dictature.

D'autre part cependant, à cause de la nature même de l'homme, dont l'essence n'est pas mauvaise mais tournée au bien, les contraintes sociales doivent rester ordonnées comme à leur fin à la dignité de la personne humaine, à la conquête morale de la liberté, et à la bonne vie humaine de la multitude. Dans ce que nous appelions dans une précédente conférence la cité de la personne ou la démocratie de la personne, qui est organique, non atomistique, et où la masse comme telle n'est pas souveraine, mais où

de la masse émane la désignation progressive de ceux entre lesquels se distribue la souveraineté, l'autorité qui d'étage en étage monte ainsi d'en bas redescend sur la masse pour la diriger vers une vie conforme à la raison.

VII

J'ai parlé d'une considération plutôt *statique* de la nature humaine. Il y a une autre considération, plutôt *dynamique*, et où c'est le mouvement de cette nature à travers le temps qu'on envisage avant tout. La loi statistique de la plus grande fréquence du mal dans l'espèce humaine se traduira alors par une loi dynamique de dégradation de l'énergie, qui attire constamment l'histoire humaine vers l'irrationnel ou l'infra-rationnel.

Mais l'existence en l'homme de ces réalités d'ordre transcendant qui sont l'esprit, la personne, la liberté, se traduira par une autre loi dynamique qui agit en sens inverse, et selon laquelle comme je le disais ces jours-ci au Pen Club, le travail d'un petit nombre – par là-même destiné au sacrifice – remonte le degré d'énergie, la qualité d'énergie de l'histoire en la rechargeant de spiritualité. Et malgré l'importance quantitative de la première loi, cette seconde loi, qui est d'ordre qualitatif et qui concerne les forces créatrices et la liberté créatrice dans l'homme, a en définitive une importance plus grande.

Donnez-vous une coupe instantanée de l'histoire humaine: c'est la loi de la plus grande fréquence du mal qui vous frappera le plus, le travail du petit nombre occupé à remonter la qualité d'énergie spirituelle de l'histoire sera plus ou moins masqué, précisément parce que c'est le travail d'un petit nombre.

Mais donnez-vous de grands espaces de temps, prenez pour unités de mesure des distances séculaires. Vous verrez un autre aspect des choses se découvrir, parce que vous verrez s'accumuler dans l'histoire, de génération en génération, les effets du travail de ce petit nombre d'hommes de bonne volonté. Ainsi, comme dans la fameuse métaphore bergsonienne de l'élan vital, tandis que l'histoire humaine retombe et descend pour une part, la verrez-vous aussi monter pour une autre part à travers ce mouvement de chute, et comprendrez-vous que le second mouvement a plus d'importance que le premier.

Quand l'Evangile a été donné aux hommes, il a apporté un renfort sur-naturel aux énergies naturelles de l'esprit dans l'homme; en un sens on pourrait dire qu'il a déséquilibré l'histoire humaine, il l'a projetée en avant, il l'a mobilisée pour une plus intense préparation mystérieuse, dans le temps, du royaume de Dieu qui adviendra après le temps. La table des valeurs a été transfigurée, et cette transfiguration continue toujours de s'accomplir; nous l'avons vu dans un précédent entretien au sujet du travail et de la contemplation. La faim et la soif de la justice sont entrées dans le cœur de l'homme, le sentiment de la valeur de la personne, et des profondeurs cachées en elle, l'a blessé pour toujours et lui a ôté tout repos. Le régime temporel de la vie humaine doit ainsi, au prix de quels conflits et de quelles

douleurs, avancer vers une réalisation ou une réfraction sociale-terrestre des valeurs évangéliques.

Mais quoi? Le mal et l'injustice peuvent-ils donc être arrachés de l'histoire humaine? Je me rappelle que dans un débat public que je soutenais il y a un an à Paris, avec un penseur protestant assez influencé par Karl Barth, l'objection qu'on me faisait portait sur la notion même de chrétienté ou de régime social chrétien; pour les calvinistes la nature est radicalement corrompue, dès lors l'idée même d'une réalisation – pour imparfaite qu'elle soit – des valeurs évangéliques dans les structures sociales-temporelles leur apparaît comme une illusion présomptueuse ou une hypocrisie. Pourtant le sang vivificateur qui a été versé pour l'homme est efficace et fécond, la rédemption est quelque chose de réel, qui atteint la substance même de l'homme. Si la nature est intrinsèquement vivifiée et surélevée par la grâce, je dis dans son ordre propre lui-même, si les vertus politiques, qui sont de soi des vertus naturelles, sont surélevées dans leur ordre propre par les vertus morales infuses ou surnaturelles, alors il faut bien que, quoiqu'il en soit de l'autre progrès, le progrès de l'histoire dans le bien, stimulé par le ferment évangélique, aille dans le sens d'une réalisation sociale-temporelle, adaptée aux différents climats historiques par où passe l'humanité, non seulement des exigences naturelles de la raison et de l'esprit de l'homme, mais aussi des exigences de l'Évangile. N'est-ce pas, semble-t-il, le sens qui se dégage de la proclamation par l'Église de la royauté temporelle du Christ? Il ne s'agit pas là d'une royauté d'apparat; mais du passage de l'esprit du Christ dans les structures sociales-temporelles du monde. Remarquons au surplus que ce que demande à atteindre directement et de soi le progrès dont nous parlons, ce sont les structures sociales: les structures sociales, les institutions, les lois et les coutumes, l'organisation économique et politique sont des choses humaines, ce ne sont pas des hommes; en tant même que ce sont des choses et non des hommes, elles peuvent être purifiées de certaines misères de la vie humaine; et comme bien des œuvres de l'homme elles sortent de l'homme et elles sont meilleures que lui, dans leur ordre et sous un certain rapport. Elles peuvent être mesurées par la justice et l'amour fraternel, alors que les actes des hommes sont plutôt rarement mesurés à cette mesure; elles peuvent être plus justes que les hommes qui les emploient et les appliquent, bien qu'elles restent des *choses*, et par là-même des réalités d'un degré essentiellement inférieur à celui des *personnes* dont elles servent à régler les communications et la vie.

Nous avons parlé la dernière fois de la valeur *politique* déjà devinée par Aristote de l'amitié fraternelle. S'il est vrai que nous allons vers un nouvel humanisme, non plus anthropocentrique mais théocentrique, et où c'est vers le divin au plus profond de l'humain que gravitera la culture, quelle peut donc être l'idée héroïque à laquelle se dévouera l'œuvre commune des hommes, sinon l'idée de l'amour fraternel à réaliser entre eux? Il n'est rien de plus humain et tout à la fois de plus évangélique. S'il y a une idée typique d'une politique chrétienne, c'est bien cette idée-là. Elle est typiquement chrétienne; et parce qu'elle désigne l'épanouissement surnaturel d'une aspi-

ration foncièrement *humaine* et *naturelle*, elle est capable d'unir dans une même œuvre pratique des hommes de bonne volonté chrétiens et non-chrétiens, croyants et non-croyants.

Dans notre entretien sur l'action catholique et l'action politique, nous remarquons qu'à la différence de l'action catholique, située du reste sur un autre plan, l'action politique comporte normalement, sur le plan qui est le sien, sur le plan du temporel, la *collaboration* des chrétiens et des non-chrétiens. Il s'agit là du bien commun, de la paix commune, de l'œuvre commune qui doivent réunir, dans un *convivium* aussi harmonieux que possible d'activités temporelles, tous les membres de la cité terrestre, lesquels appartiennent de fait à des familles spirituelles différentes. La première condition d'une action politique chrétienne, c'est de prendre conscience de cela, et de comprendre que de même qu'un homme qui ne professe pas la foi chrétienne peut, s'il est de bonne foi et de bonne volonté devant Dieu, être dans la grâce de Dieu et avoir les dons de la vie surnaturelle, de même et à plus forte raison il peut aussi travailler efficacement au bien de la cité politique, lequel est un bien naturel de soi, quoique surélevé dans son ordre propre quand la cité est chrétienne, je dis chrétienne vitalement et réellement, non décorativement. Mais le premier problème qui se pose alors est de savoir *comment* réunir ainsi dans une œuvre politique d'*inspiration chrétienne* des chrétiens et des non-chrétiens.

Comprise dans la plénitude et la perfection des vérités qu'elle implique, cette œuvre pratique commune puisqu'elle est chrétienne d'inspiration, engage tout le christianisme, certes, toute la dogmatique et toute l'éthique chrétiennes: c'est seulement dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice que le chrétien aperçoit par exemple ce qu'est la dignité de la personne humaine et ce qu'elle coûte. L'idée qu'il en a se prolonge comme à l'infini et n'atteint sa signification absolument pleine que dans le Christ, qui a tout porté sur ses épaules d'homme et dont la personnalité était celle du Verbe incréé. Mais l'œuvre commune dont nous parlons n'exige point de chacun comme entrée de jeu la profession de tout le christianisme. Si du fait même qu'elle est une œuvre chrétienne elle suppose par hypothèse que ceux qui en ont l'initiative sont des chrétiens, ayant la conception plénière du but à atteindre, elle appelle cependant à l'ouvrage tous les ouvriers de bonne volonté, tous ceux à qui une saisie plus ou moins partielle et déficiente – extrêmement déficiente peut-être – des vérités que l'Evangile connaît dans leur plénitude permet de se donner pratiquement, et sans être peut-être les moins généreux et les moins dévoués, à l'œuvre commune en question. C'est dans ce cas que le mot évangélique s'applique dans toute sa force: *qui n'est pas contre vous est avec vous* (Marc IX, 39).

Eh bien je dis que ce qui est le plus parfaitement capable de finaliser une telle œuvre commune, c'est l'idée de l'amitié fraternelle comme but à atteindre. Il n'est rien qui aujourd'hui soit bafoué davantage. C'est peut-être le signe que se prépare pour elle une sorte de résurrection d'entre les morts.

Une telle idée exige dans le cœur de l'homme des purifications profondes. Et c'est peut-être à des purifications de cette sorte que les événements nous

convient. L'amour peut être ce qu'il y a de plus féroce et de plus trompeur au monde, Angèle de Foligno a sur ce point des avis singulièrement forts. L'amour fraternel authentique doit se défendre entre deux monstres qui voudraient prendre son visage: je les appellerai l'un le *mépris caritatif*, et l'autre la *pitié désespérée*.

Si vous voulez savoir ce qu'est la *pitié désespérée*, demandez-le à Dostoïevsky. Il n'y a rien qui détruise l'homme, qui aille lâchement l'atteindre au meilleur de lui-même et lui tirer tout le sang de son âme, comme une certaine pitié, qui nous jette dans l'abîme de la créature devenue notre gouffre unique et prenant pour elle comme un vampire notre amour de Dieu. Vous vous rappelez le personnage du prince Muichkine dans l'*Idiot*, et comment il rencontre l'assassin de la femme qu'il aimait dans la chambre où le cadavre est étendu; et comment dans son désespoir il parle avec lui et comprend son malheur; et quand l'autre entre en délire, «il étend sur lui sa main tremblante, il lui touche doucement la tête, lui caresse les cheveux et les joues; il se couche auprès de lui. Des larmes coulaient de ses yeux sur les joues de Rogojine, mais peut-être ne les sentait-il pas jaillir et n'en avait-il pas même conscience...» Romano Guardini disait un jour que ce personnage de Muichkine avait brusquement fait surgir dans son âme, avec une intensité jamais ressentie, l'image du Christ selon saint Jean. C'était l'image de la charité aperçue dans le miroir de la terrible pitié désespérée.

Quant au *mépris caritatif*, il est de nature plus banale. Il consiste à aimer la personne humaine, surtout quand elle n'est pas de notre classe, de notre race ou de notre religion, si parfaitement en Dieu et pour Dieu que rien de ce qui la touche ne soit capable de nous émouvoir, à moins qu'il ne s'agisse de venger sur elle la morale et la vertu. Ce mépris caritatif se prend volontiers pour un amour fort, parce qu'il ne connaît pas les faiblesses du sentiment. C'est sur le trône de notre égoïsme qu'il siège, déguisé en charité.

Le vrai amour fraternel aime réellement les autres êtres en Dieu et pour Dieu, c'est-à-dire comme étant vraiment dignes d'être aimés eux-mêmes, et comme tenant de l'Amour subsistant lui-même toute cette dignité.

Ce serait la pire des utopies d'imaginer une cité *fondée* sur l'amitié fraternelle comme sur une *donnée présumposée* fleurissant spontanément du cœur de l'homme, qui est un cœur amer et sauvage. L'amitié fraternelle est une vertu, et qui s'acquiert dans la douleur. La cité à laquelle nous pensons, en pensant à un nouvel humanisme, serait une cité *tendant* à l'amitié fraternelle comme à une chose à *réaliser*, et difficilement et héroïquement, et dans les conditions non pas idylliques mais sévères, dures et tendues, qui sont les conditions naturelles de la vie sociale et politique.

VIII

Dans une précédente conférence sur l'action catholique et l'action politique, j'ai dit que mieux valait pas de politique qu'une mauvaise politique. Et que beaucoup de jeunes gens feraient mieux de s'adonner à la méta-

physique, selon le conseil d'Aristote, et de se dévouer à l'action catholique, selon le conseil des Papes, plutôt que de servir de force d'appoint à des mouvements politiques dont tout savoir véritablement politique est absent.

Je veux maintenant compléter ma pensée, qui n'est ni amère ni défiante envers la jeunesse. Et je dis donc, en premier lieu, qu'on se méprendrait étrangement sur le sens de mes paroles si on y voyait un encouragement à revenir comme à un pis aller aux vieux partis, au vieux libéralisme bourgeois, bref aux vieilles erreurs du XIX^e siècle, individualisme, laïcisme, scientisme, etc. Allons donc! «Pas de politique plutôt qu'une mauvaise politique» s'applique à tout cela, autant qu'aux formes nouvelles, à mon avis non moins illusoires, que je signalais la dernière fois comme les dernières métamorphoses de la cité de l'individu.

Je dis en second lieu que ce qui m'apparaît comme nécessaire, ce dont l'absence se fait partout affreusement sentir aujourd'hui, c'est une politique d'inspiration véritablement chrétienne, bousculant par sa force créatrice les préjugés et les complexes affectifs de gauche comme de droite, de droite comme de gauche. Une telle politique n'existe pas, il faut la faire, c'est la jeunesse qui la fera. Si pour un grand nombre de jeunes gens mieux vaut s'abstenir, au moins pour un temps, de l'action politique pour faire sur le terrain de l'action catholique et du travail social-chrétien une œuvre en tout cas bonne et féconde et premièrement urgente, en revanche, je crois que ceux d'entre eux qui se sentent capables d'approfondir les problèmes abstraits et concrets de la philosophie politique dans un esprit d'indépendance, de réalisme et de foi, et qui sont disposés à s'attendre avec cela à toutes les avanies, ceux-là pourront préparer utilement de plus ou moins loin, le nécessaire avènement d'une action politique vitalemment chrétienne.

Mais une chose est indispensable pour cela, c'est de se faire une juste philosophie de l'histoire moderne. Quand on aura commencé sérieusement ce travail, on s'apercevra qu'il engage à des conclusions singulièrement graves; on comprendra tout à la fois l'importance des erreurs commises par le monde moderne et l'importance des choses bonnes qu'il a cherchées par de mauvais chemins, l'importance de la recherche de la personne, de la recherche de la justice sociale, de la recherche de la liberté. On comprendra que si dans l'ordre religieux le scandale du XIX^e siècle a été comme disait Pie XI, le fait que l'unique bercail a perdu la classe ouvrière, dans l'ordre social-temporel il y a eu un scandale correspondant, la condition faite par la civilisation industrielle à la force-travail humaine. Dans son ouvrage sur le Prolétariat industriel, un des meilleurs économistes catholiques allemands, actuellement professeur à l'Université de Washington, M. Goetz Briefs, nous décrit la physionomie sociale du prolétaire comme déterminée par la séparation – historiquement prodigieuse – de la liberté et de la propriété. Le prolétaire du XIX^e siècle a été déclaré par le libéralisme économique libre d'une liberté qu'aucune propriété servant d'armature économique à la personne ne soutient. La liberté va normalement de pair avec la propriété: c'est cette alliance naturelle que le capitalisme libéral a brisée, c'est elle qu'il s'agit de restaurer sous des formes et des modalités

nouvelles. Les régimes qui s'attaquent à la fois à la liberté et à la propriété personnelle, soit qu'ils poursuivent l'abolition de la propriété privée, soit qu'ils se proposent de la limiter à ce point qu'elle ne puisse plus jouer son rôle de soutien de la liberté, témoignent à leur manière de la connexion qui existe entre ces deux termes. Quand on a compris cela, on n'a encore formulé aucune solution concrète, mais d'ores et déjà on sait en quel sens la recherche des solutions concrètes devra être poursuivie.

Tout cela (et bien d'autres choses qu'on rencontrera en route) montre que nous ne sommes pas en face de phénomènes historiques de petite amplitude, mais d'un phénomène majeur, et même immense.

Dans un rapport que j'avais l'occasion de lire ces jours-ci, M. Keyserling écrivait que nous assistons à la liquidation de toute civilisation d'esprit exclusivement et même essentiellement chrétien. Cette formule n'est pas exacte. A mon avis nous assistons à la liquidation de 4 siècles d'humanisme anthropocentrique, qui ont été eux-mêmes la rupture éclatante, accompagnée d'un immense rayonnement d'énergie, d'une certaine civilisation d'esprit chrétien, de la civilisation médiévale occidentale. Le problème est de voir si au milieu même de cette liquidation ne s'élabore pas quelque chose, et si nous ne devons pas pour notre part travailler à quelque chose qui ressemble à l'ébauche d'une *nouvelle* civilisation d'esprit chrétien, qui sera avec la civilisation médiévale dans une relation d'*analogie*, mais comportera des structures typiquement, foncièrement nouvelles. Car sous des ciels historiques différents c'est d'une manière seulement analogique, et selon des formes particulières essentiellement différentes que s'appliquent et se réalisent les principes de la civilisation, et cette conception chrétienne de la cité dont nous avons parlé aujourd'hui. En face d'un problème de cette nature, qui exige entre tous des solutions positives et organiques, il est clair que se contenter d'être *anti* quelque chose, se donner à telle ou telle des erreurs historiques en conflit par crainte de l'autre extrême serait une démission de l'intelligence, surtout s'il est vrai que c'est l'affrontement de ces erreurs, et des haines qui leur font cortège, qui met le monde en péril de mort. Ce qui est demandé à l'intelligence chrétienne c'est d'être *elle-même* dans l'ordre pratique, social et politique, comme dans l'ordre spéculatif, c'est d'instaurer une politique chrétienne comme une philosophie chrétienne; et une activité politique vitalement chrétienne, avec son essence propre et ses caractères originaux.

Je ne songe nullement ici à un *parti catholique* comme était le Centre allemand. Je songe à des formations nouvelles qui seraient chrétiennes non de dénomination mais d'inspiration, et dont l'objet spécifique serait politique et temporel, répondant à telle ou telle philosophie politique déterminée.

Qu'on imagine une fraternité politique d'hommes décidés à reprendre sous des modalités différentes les méthodes – transposées dans l'ordre temporel – des chrétiens d'autrefois et des apôtres de tous les temps. Ils usent avant tout des moyens d'édification organique, mais ils font quand il le faut la guerre par la souffrance volontaire, ils pratiquent la pauvreté, ils

acceptent les peines infamantes; ils exercent un contrôle sévère sur eux-mêmes afin de ne jamais manquer à la justice, n'admettent pas que le mensonge et rien qui dégrade l'homme vienne souiller leur action; ils aiment réellement ceux contre qui ils combattent comme ils aiment réellement ceux pour qui ils combattent; tout le mal qu'on leur fait est englouti dans leur charité; avant de témoigner au dehors contre le mal, l'amour l'a brûlé dans leur cœur. Ce n'est pas qu'ils refusent a priori les moyens de force, si horribles qu'ils puissent devenir dans le monde moderne, ils savent que cela aussi est selon la nature de l'homme. Mais ils mettent ces moyens à leur place, qui n'est pas la première. Ils sont prêts à user de la force juste, je dis en *dernier recours* et en cas de véritable et urgente nécessité. Mais ils savent que du seul fait qu'ils s'obligent, comme leur foi le demande, à régler de tels moyens par la justice, ils ont dans cet ordre-là une infériorité à l'égard des hommes de sang pour qui toute violence est bonne. Et que cette infériorité ne peut être retournée en victoire que parce qu'ils mettent, sur le plan temporel lui-même, la folie de l'amour en tête de leurs moyens d'action.

Si de telles formations existaient, je pense qu'elles auraient chance de rendre moins cruelle aux hommes la liquidation historique dont nous parlions tout à l'heure, et qu'elles prépareraient efficacement, pour un avenir plus ou moins éloigné, la nouvelle chrétienté et le nouvel humanisme vers lequel gémit l'histoire moderne, et qu'elles proposeraient pour le moment présent les seules solutions propres à n'aggraver pas nos maux sous prétexte de les guérir.

Mais tant qu'elles n'existent pas, ou à supposer qu'elles existent mais qu'elles soient réduites à l'impuissance? Alors il reste de travailler à les préparer ou à les fortifier, et au cas où tels ou tels choix particuliers deviendraient absolument urgents, de choisir pour le moindre mal, dans cette angoisse de la conscience où chacun se sent seul devant Dieu: mais – à quelques options et à quelques recours qu'on puisse être ainsi obligé, – sans jamais perdre de vue les valeurs chrétiennes ni cesser de leur rendre témoignage. Et dans certains cas il pourrait arriver que le moindre mal fût de *souffrir* seulement pour ces mêmes valeurs pour lesquelles en l'hypothèse, on serait mis hors d'état d'*agir*.

Le moindre mal c'est d'éviter le plus grand mal; et le plus grand mal c'est que les valeurs évangéliques, les valeurs de vérité, de justice et d'amitié fraternelle, dont dépend pour ses éléments les plus élevés le bien commun temporel des cités et des civilisations, et l'espérance terrestre des hommes, cessent d'être manifestées au monde par ceux qui portent la responsabilité du nom chrétien. Le plus grand mal serait de laisser prescrire le droit à exister d'une politique authentiquement et vitalement chrétienne. Il n'y a pas de plus grand mal que de laisser sans témoignage, je dis dans l'ordre temporel lui-même, et par rapport au bien temporel lui-même, la justice et la charité.

Tant que dans l'ordre proprement politique, et non privé, une action temporelle chrétienne manquera au monde, quelque chose manquera à l'or-

ganisme des activités chrétiennes considérées d'ensemble. Le monde se chargera volontiers d'accorder la *dispense* ainsi rendue nécessaire. Pour des hommes engagés dans le monde, qui se trouvent écartés, par des carences dont ils ne sont pas responsables, du combat «politique» qui est la plus connaturelle au monde des formes d'activité, le martyre, invisible ou visible, dispensé par le monde dispense de ce combat: sur qui est mort au temps, le temps perd ses droits.

Qui sait si, par une longue habitude d'être victimes, les chrétiens ne comptent pas inconsciemment sur cette solution? Le martyre est une solution, mais une solution hyperbolique (et, pour tous ceux qui préparent par leurs omissions et leur torpeur le martyre *des autres*, une solution paresseuse). Un saint Thomas More aurait du reste tenu pour présomptueux d'affronter la gloire d'être décapité pour Dieu avant d'avoir épuisé les autres moyens de terminer honorablement son procès. Le martyre ne supprime pas, il appelle et féconde les solutions proportionnées à la nature. Il faudra bien qu'un jour celles-ci soient trouvées.

En attendant, le spectacle présent du monde, et non seulement le dessein bien déterminé de certains fanatiques d'anéantir tout sentiment religieux, mais la paganisation générale de toute la civilisation, oblige l'observateur à se demander si à toutes les persécutions que souffrent déjà les chrétiens dans le monde entier une nouvelle espèce de persécution ne viendra pas s'ajouter, et si cette amitié fraternelle dont il a été si souvent question dans nos entretiens ne risque pas de requérir pour une sorte inédite de martyre ceux qui voudront lui être fidèles jusqu'au bout. Il se peut que pour préparer un âge nouveau du monde des martyrs de l'amour du prochain soient d'abord nécessaires. Laissez-moi en tout cas vous citer le mot que répète souvent une religieuse contemplative, très aimée de Dieu je crois, qui vit quelque part dans un couvent de France: *Tout ce qui n'est pas l'amour sombrera*, dit-elle.

JACQUES MARITAIN

La pensée religieuse de Jean Piaget

SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i>	261
<i>I. Textes témoins de la pensée religieuse de Piaget</i>	262
<i>II. Les domaines attribués à la science et à la religion</i>	267
<i>III. Comment Piaget explique la religion</i>	270
<i>IV. La foi n'est pas, — seule la science est une vraie connaissance</i> ...	273
<i>V. Philosophie critique et connaissance</i>	275
<i>VI. Dieu transcendant ou Dieu immanent?</i>	278
<i>VII. Incompatibilité entre transcendance et immanence</i>	283
<i>VIII. Contre un Dieu transcendant</i>	284
<i>IX. Pour un Dieu immanent</i>	286
<i>X. Les valeurs citées à la barre de la psychologie</i>	288
<i>XI. Objections à l'immanentisme</i>	292
<i>XII. Principe d'évaluation de la transcendance et de l'immanence</i> ...	297
<i>XIII. Qui est Jésus-Christ?</i>	300
<i>XIV. L'Eglise d'après Piaget</i>	303
<i>XV. Le protestantisme vu par Piaget</i>	304
<i>XVI. Le catholicisme vu par Piaget</i>	308
<i>XVII. Les idées religieuses de Piaget et la pédagogie</i>	310

AVANT-PROPOS

Certains s'étonneront de voir le nom de Jean Piaget, le grand spécialiste de la psychologie de l'enfant et de l'épistémologie génétique, accolé à une recherche dans le domaine religieux. L'immense majorité de ses lecteurs ignorent en effet que Piaget a écrit trois études sur les rapports entre la psychologie et la foi. Il est vrai que ces pages ne datent pas d'hier; elles s'échelonnent entre les années 1922 et 1929. Elles ont attiré notre attention depuis que, dans un

ouvrage plus récent, *Sagesse et illusions de la philosophie* (PUF, 1965), Piaget y a fait une fugitive allusion (p. 23) et en a confirmé certaines thèses.

Plus récemment encore, au cours de ses *Conversations libres* avec Jean Piaget (Robert Laffont, 1977), Jean-Claude Bringuier a donné à son illustre interlocuteur l'occasion de se situer sur le plan religieux. Brièvement, mais nettement, Piaget lui déclara qu'il était devenu «incroyant», après avoir été croyant «pendant l'adolescence» (p. 81). A lire la dernière page de la couverture du livre, on peut fixer ce propos à l'année 1969.

La curiosité psychologique, en même temps que la sympathie pour l'homme, nous a poussé à étudier de près les trois conférences où Piaget avait exposé ses conceptions antérieures sur Dieu, la foi, la religion en général, le christianisme en particulier, tant catholique que protestant.

A l'arrière-plan de notre curiosité était tapie une interrogation d'ordre pédagogique: les positions religieuses successives du psychologue de Genève ont-elles une influence sur sa psychologie et, par contre-coup, sur la pédagogie qui cherche à s'en inspirer?

C'est le résultat de ces recherches que nous présentons dans les pages qui suivent.

Il eût été possible – certains diront peut-être: souhaitable – de présenter les idées religieuses de Piaget d'une manière tout impersonnelle, limitant nos soins à les transcrire avec fidélité, sans y adjoindre ni discussions, ni appréciations. Nous avons choisi plutôt de nous exprimer, comme lui, «en toute conscience et sincérité», au lieu de simuler une impassible neutralité face à des options religieuses si éloignées des nôtres. Nous espérons pourtant avoir mené notre critique avec l'honnêteté, c'est-à-dire aussi la franchise, auxquelles a droit un maître de qui nous fûmes un temps l'élève, mais ne saurions nous dire le disciple. *Magis amica veritas.*

LA PENSÉE RELIGIEUSE DE JEAN PIAGET

I. Les textes témoins de la pensée religieuse de Piaget

Disons-le d'emblée: dans les 40 ou 50 ouvrages que Jean Piaget a consacrés depuis 1923 à la psychologie de l'enfant et plus récemment à l'épistémologie génétique, rien ne permet de découvrir ses idées sur Dieu, la foi, la religion. Au cours de ses enquêtes sur les premières notions de l'enfant et leur structuration progressive, il arrive pourtant que les réponses de l'un ou de l'autre de ses jeunes sujets fassent allusion à Dieu. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple dans le *Jugement moral chez l'enfant* (1932), on lui déclare que c'est Dieu qui a inventé le jeu de billes (p. 55), ou qu'il est le garant de la juste observation des règles ludiques (p. 56), ou encore que c'est lui qui interdit le mensonge (pp. 160, 168). Or si Piaget enregistre fidèlement ce genre de propos, ceux-ci ne lui inspirent aucun commentaire

où transparaîtraient ses propres positions religieuses. On s'y attendrait au moins dans la synthèse du chapitre final, mais deux seuls types de morale y sont comparés et opposés: la morale qui repose sur l'autorité des adultes et celle qui se fonde sur la coopération entre égaux¹. Pas un mot sur la morale (fût-elle jugée infantine) qui était ses jugements sur la foi religieuse.

Nous savons pourtant qu'à l'époque où paraissent ses premières œuvres de psychologue (*Le Langage et la pensée chez l'enfant*, 1923; *Le Jugement et le raisonnement chez l'enfant*, 1924), Piaget est loin de se désintéresser des problèmes religieux. Peut-être même est-on en droit de dire qu'il en est fort préoccupé. En effet, dès 1921², il a constitué à Genève avec ses étudiants un «Groupe de recherche de psychologie religieuse», qui compte «8 à 10» membres de l'Association chrétienne (protestante) d'étudiants de la Suisse romande. Ces jeunes chercheurs s'adonnent à l'introspection³ afin de comparer leurs conceptions individuelles de Dieu. Les uns se représentent un Dieu personnel, «extérieur au croyant»; d'autres, un Dieu présent mais «sans contours personnels définis», «non extérieur à la nature, ni à la personnalité du croyant» (PV, p. 44). Le groupe s'applique à déceler «le pourquoi [des] différences» constatées parmi ses membres, différences si tranchées qu'il leur a été impossible de «trouver deux attitudes personnelles identiques» (ib., p. 49).

Il y a plus révélateur encore de l'attention accordée par Piaget au problème religieux. A la première recherche que nous venons d'évoquer fait suite une série de trois conférences sur la foi et ses rapports avec la science, avec la psychologie moderne en particulier. Ces conférences ont été données par Piaget en 1922, 1928 et 1929, respectivement dans trois localités du canton de Vaud: Sainte-Croix, La Sarraz et Rolle, lors de réunions de l'Association précitée et de l'Association de ses anciens membres.

Le texte en sera publié peu après sous la forme de trois brochures. Les deux premières joignent d'autres exposés à ceux de Piaget; la troisième est entièrement de lui. En voici les titres, dans l'ordre chronologique de leur publication:

1. *La Psychologie et les valeurs religieuses*, in: *Sainte-Croix*. Editeur: Association chrétienne d'étudiants de la Suisse romande. Imprimerie de la Concorde, Lausanne. Dépôt général: Labor, Genève, 1923, pp. 38-82. – Citée: PV.
2. *Immanence et transcendance*, in: *Deux types d'attitudes religieuses: Immanence et Transcendance*. Même éditeur, Genève, 1928, pp. 7-30. – Sigle: IT.

¹ Cette dichotomie semble être pour Piaget la clef de tout le problème éthique et, du même coup, de tout le problème religieux, polarisé entre transcendance et immanence. Cf. infra, chap. III.

² Cf. PV, p. 43, 49 (explication des sigles infra, même page).

³ Introspection: «procédé dangereux et fertile en erreurs systématiques», écrit Piaget dans *Sagesse...* (p. 186 ss.) – ce qui n'est pas sans conséquence, les conférences dont nous parlerons reposant en grande partie sur les résultats de cette introspection.

3. *Immanentisme et Foi religieuse*. Editeur: Groupe romand des Anciens membres de l'Association chrétienne d'étudiants. Genève, 1930, pp. 8-54. – Sigle: IF.

Dès leur présentation orale (PV, pp. 12 et 15) et de nouveau après leur publication (IF, pp. 5-6), les conceptions religieuses de Piaget ne recueillirent pas l'assentiment unanime de ses auditeurs et de ses lecteurs¹. Au point que l'Association organisatrice de la 3^e conférence jugea prudent de préciser qu'elle ne les publiait qu'à titre purement informatif, sans que cela impliquât «adhésion à une doctrine quelconque... de la part des éditeurs» (IF, p. 6).

Nous n'avons pas recherché, quant à nous, les traces d'éventuelles réactions à ces conférences, en milieux protestants ou autres, à l'époque en question. Ce qui est certain, c'est qu'à l'heure actuelle les trois brochures sont complètement tombées dans l'oubli. Nous n'en avons pas détecté la moindre évocation dans les innombrables articles et les quelques livres consacrés au psychologue de Genève², de son vivant ou depuis sa mort, le 16 septembre 1980.

Ce silence paraît assez curieux quand on connaît l'empressement des éditeurs à sortir de l'ombre les plus infimes écrits de tout personnage illustre à l'échelle internationale. On peut imaginer plusieurs explications à leur réserve. Peut-être ces textes, relativement anciens, sont-ils simplement ignorés après cinquante et quelques années, ignorance d'autant plus plausible que les conférences ont paru dans une série à diffusion restreinte. Ou bien les éditeurs ont-ils pensé que le problème religieux en soi, et singulièrement ce qu'en pensait Piaget au début de sa carrière, risquait de paraître dénué d'intérêt aux yeux de lecteurs habitués à ne voir en lui que l'homme de la psychologie de l'enfant et de l'épistémologie génétique? Autre supposition encore: le Piaget mondialement connu pour avoir renouvelé cette psychologie et créé, en somme, cette épistémologie, ce Piaget-là a-t-il mis le veto à la réédition de ses conférences³ ou a-t-il cessé de s'intéresser à la question religieuse, la considérant comme extrinsèque à sa spécialité?

Quel crédit accorder à ces diverses hypothèses? La dernière au moins n'est pas exacte. Certes, elle n'est pas vérifiable en ce qui concerne la pensée personnelle, intime et définitive de notre psychologue en matière de religion: celle-là ne regarde que lui – nous ajouterons: et Dieu. A cet égard, nous ne saurions qu'observer un silence respectueux. Mais ce ne sera pas manquer à la discrétion de rechercher quelque texte plus récent que les trois conférences précitées, qui serait de nature à nous faire connaître si,

¹ Lui-même, en 1965, semble ne se souvenir que des réactions favorables: les conférences lui «ont valu de nombreux témoignages de sympathie». (*Sagesse et illusions de la philosophie*, PUF, 1965, p. 23).

² Ce qui ne veut pas dire qu'il n'en existe aucune, ni que nous ayons lu intégralement toute cette littérature.

³ On sait que, dans ses dernières années, il traitait d'assez haut ses premiers ouvrages. Cf. J.-Cl. Bringuier, *op. cit.*, pp. 93, 96.

par la suite, Piaget a pris ses distances à leur endroit ou, au contraire, a réaffirmé son adhésion à leurs thèses.

Or un tel texte existe. On le trouve dans *Sagesse et illusions de la philosophie* (PUF), qui date de 1965. On y voit que, pour l'essentiel, ses conceptions religieuses n'ont guère bougé en quarante ans. Le titre de l'ouvrage indique à l'évidence que la religion n'en est pas l'objet propre. Néanmoins, des traits importants de la pensée religieuse de l'auteur y émergent incidemment.

Tout d'abord dans les premières pages, qui sont de caractère autobiographique. Il raconte qu'il a été «élevé dans le protestantisme par une mère croyante et [qu'il est] fils d'un père incroyant» (p. 12). Vers quinze ans, ajoute-t-il, «je sentais déjà assez vivement le conflit de la science et de la religion». La science, c'est alors pour lui la biologie; n'a-t-il pas déjà publié, entre autres, des observations sur les mollusques? (p. 11; cf. Georges Lerbet, *Piaget*, Editions universitaires, Paris, 1970, p. 14).

Quant à la religion, certaines lectures l'amènent à réfléchir sur ce qu'il tient de sa mère: «La lecture de l'*Evolution des dogmes* d'Auguste Sabatier, trouvé dans la bibliothèque de mon père, m'avait convaincu du caractère symbolique des expressions dogmatiques, mais je croyais¹ toujours, sans trouver de formule satisfaisante dans le seul relativisme historique» (p. 12). Là-dessus, la découverte de l'*Evolution créatrice*...

«fut un vrai coup de foudre (p. 11)... La lecture de Bergson fut une révélation...: en un moment d'enthousiasme voisin de la joie extatique, je fus saisi de la certitude que Dieu était la Vie, sous la forme de cet élan vital dont mes intérêts biologiques me fournissaient en même temps un petit secteur d'études. L'unité intérieure était ainsi trouvée, dans la direction d'un immanentisme qui m'a longtemps satisfait², sous d'autres formes d'ailleurs de plus en plus rationnelles, mais n'anticipons pas» (p. 12).

Sur ces derniers mots, on se prend à espérer que, dans la suite de *Sagesse...*, Piaget précisera ses conceptions religieuses ultérieures. Mais il n'en est rien. Tout au plus trouve-t-on, p. 23 – le livre compte 288 pages – une rapide allusion aux conférences des années 1920:

«deux ou trois conférences sur l'immanentisme et la foi religieuse, qui étaient de style brunshvicgien (sauf qu'étant biologiste j'ai toujours cru au 'monde extérieur') et qui m'ont valu de nombreux témoignages de sympathie» (cf. supra, page précédente, note 1).

S'il ne revient pas plus explicitement sur le point qui nous occupe ici, c'est que son objectif est autre. Dans le droit fil de son discours, il vise à expliquer pourquoi, après son enthousiasme d'adolescent pour la philosophie (p. 10 ss.), une véritable «déconversion», comme il dit, l'a conduit à

¹ Nous soulignons cet imparfait, qui sera interprété plus loin.

² Nous verrons que l'immanentisme constitue le concept-clé de la notion de Dieu exposée dans les conférences de la décennie 1920.

lui dénier toute valeur de «connaissance», telle du moins qu'elle est pratiquée par les philosophes en titre.

L'extension à la foi religieuse de cette critique radicale de la philosophie est dans la logique du système; nous en verrons la démonstration dans les trois conférences. Dans *Sagesse...* cependant elle n'est guère formulée qu'en un passage, sur la lancée d'une énumération (p. 21; cf. infra, ch. IV). Quoi qu'il en soit, en 1965 Piaget a mis le doigt sur le noyau central autour duquel gravitent les conférences: le concept d'immanence appliqué à la notion de Dieu. Il indique également les sources et les premières influences qui l'y ont amené: Auguste Sabatier, Bergson, Arnold Reymond, William James, Brunschvicg, Th. Flournoy... D'autres le confirmeront plus tard dans ses positions ou le conduiront à critiquer ces premiers «maîtres» sur certains points.

Nous avons dit plus haut que, pour l'essentiel, la pensée religieuse de Piaget n'a pas évolué depuis l'époque des conférences. Toutefois, en lisant de plus près *Sagesse...* à la lumière des *Conversations libres* qu'il a entretenues plus tard avec Jean-Claude Bringuier, nous devons nuancer notre formule. A la question: «Est-ce que vous avez toujours été incroyant?», Piaget répond: «Oui», avec cette réserve: «Non, pas pendant l'adolescence» (op. cit. p. 81). Cette déclaration est de 1969. On est en droit de penser qu'elle eût surpris, sinon bouleversé les auditeurs de ses conférences. Car, à l'époque où il les prononce, il n'est plus un adolescent, il est dans la trentaine. Comment concilier l'aveu tardif d'incroyance avec les conférences où il confesse sa foi au Dieu immanent? Finalement, ne croit-il même plus à ce Dieu-là? Ce qui nous paraît certain, c'est qu'en 1969 il se déclare incroyant à l'égard du Dieu transcendant, comme il l'était déjà dans les années 20. Peut-être est-on en droit de considérer comme probable qu'il en est venu à se convaincre que le Dieu immanent est inapte à permettre de «vivre religieusement» (PV, p. 40), c'est-à-dire en croyant, comme il l'affirmait jadis.

Il reste que ce qu'a pu croire et professer publiquement pendant plusieurs années un homme de la trempe de Piaget, cela ne saurait nous laisser indifférents, tant au point de vue psychologique que religieux. C'est l'une des raisons qui nous a semblé justifier une analyse approfondie de ses conférences religieuses.

Avant d'examiner en détail les thèses qu'elles soutiennent, nous allons dégager le thème dominant de chacune d'elles. Chacune, en effet, aborde sous un angle particulier le problème de Dieu et de la foi. Leurs titres respectifs à eux seuls sont déjà significatifs à cet égard.

La 1^{re} conférence, tenue à Sainte-Croix (Vaud) le 12 octobre 1922 et publiée l'année suivante, est intitulée: «La psychologie et les valeurs religieuses». Les éditeurs en résument l'objet en ces termes: «... après avoir démarqué la frontière entre la psychologie et la foi, il [Piaget] définit le concept d'une psychologie des valeurs» (PV, p. 10). C'est dire à la fois que l'angle de vision y est uniquement psychologique – voire psychanalytique – et que la notion psychologique de valeur y constitue la pierre de touche

du concept piagétien de Dieu, objet de la foi. Ces données fondamentales, reprises et affinées, seront sous-jacentes aux développements de la 2^e (IT, p. 26) et de la 3^e conférence (IF, pp. 10, 37, 41).

La 2^e conférence, prononcée à La Sarraz (Vaud) en mars 1928, pénètre plus avant dans le vif du sujet, en confrontant «deux types d'attitudes religieuses: Immanence et Transcendance» (titre), entre lesquels se trouve alors partagé, pour ne pas dire déchiré, le protestantisme suisse romand. C'est le grand débat, décrit et commenté par le psychologue, qui se fait aussi sociologue, entre les adeptes conservateurs de la transcendance divine et les partisans de l'immanence, que les catholiques qualifiaient alors de modernistes et qu'on appellerait aujourd'hui progressistes.

Les deux premières conférences ont été données aux membres de l'Association chrétienne (protestante) d'étudiants de la Suisse romande. La 3^e a lieu à Rolle, autre cité vaudoise, sur invitation de leurs aînés du Groupe des anciens membres de cette Association, les 15 et 16 juin 1929. Elle sera publiée l'année suivante. L'initiative prise par les «anciens» est un indice que les exposés précédents ont suscité quelques remous: «intérêt et malentendus», signalent les éditeurs (IF, pp. 5-6). C'est donc une sorte de mise au point que Piaget entreprend dans sa 3^e conférence sous le titre: «Immanentisme et Foi religieuse». Pour orienter ses nouveaux auditeurs, il reprend les thèmes principaux qu'il a développés respectivement 1 et 7 ans plus tôt et en définit systématiquement les mots-clés: immanence, transcendance, valeur, âme, vérité, etc. Elargissant la discussion, il compare science et philosophie et approfondit la notion de connaissance, pour conclure que la foi n'appartient pas à cette catégorie, pas plus que la philosophie. Il admet en revanche que la foi religieuse se justifie à condition d'être décantée de ses scories par la psychologie et comprise dans l'optique immanentiste, la transcendance étant insoutenable. Il s'applique à mettre en pièces les objections qu'on lui a opposées. Il montre enfin ce qu'est pour lui Jésus-Christ, fait le procès de la foi chrétienne propre au catholicisme et au protestantisme traditionnel et exalte la foi immanentiste que la psychologie laisse seule inébranlée. Par sa synthèse, la 3^e conférence est la plus importante du cycle.

II. Les domaines attribués à la science et à la religion

Un thème central relie les trois conférences dans lesquelles Piaget, alors dans la trentaine, expose ce que nous nous risquerons à appeler sa «théologie». Son propos était de répondre «en toute sincérité et en toute humilité intellectuelle» (IT, p. 27; IF, p. 32) à la question qu'on l'avait prié de traiter. Nous pouvons la résumer ainsi: Etant donné les progrès de la science, en particulier ceux de la psychologie et de la sociologie, comment peut-on aujourd'hui concevoir Dieu, la foi, la religion?

On ne s'attendra pas à ce que sa réponse s'appuie sur des textes de l'Écriture ou sur des principes théologiques, interprétés sous un nouvel éclairage. Il ne se donne pas le ridicule de jouer à l'exégète ou au prédicateur: «Il

ne s'agit pas de prêcher, dit-il, mais de voir clair» (IT, p. 7). Pour le savant qu'il est, l'éclairage ne saurait provenir que de la science, en particulier de «sa» science, la psychologie expérimentale.

A ses yeux, le problème des rapports entre la psychologie et les valeurs religieuses n'est qu'un «cas particulier» du «problème de la science et de la religion». Or celui-ci, l'optimiste Piaget n'hésite pas à déclarer d'entrée de cause qu'il «peut être considéré comme résolu» (PV, p. 38). Affirmation réitérée deux pages plus loin, avec cette légère restriction: «résolu dans les grandes lignes.» On le doit notamment à des penseurs comme Boutroux, Hoeffding, W. James, Th. Flournoy. Piaget est convaincu, au surplus, que leur solution «a gagné la majeure partie des esprits» et même «la pensée scientifique et la pensée religieuse contemporaines» (ib., p. 40). – Nous verrons souvent par la suite qu'il tient «l'accord des esprits» pour une preuve de vérité, et nous verrons pourquoi (cf. infra, chap. IV).

En quoi consiste la solution, et d'abord son principe? En ceci, précise la 1^{re} conférence, que les chercheurs précités ont procédé méthodiquement à une «répartition des tâches qui éviterait toute compétition... entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux» (PV, p. 38). Ces penseurs ne veulent pas la guerre entre ces deux esprits, et lui, pas davantage. Pour l'éviter, il suffit de définir leurs juridictions respectives.

A la science revient le «domaine expérimental» et est interdit le «domaine métaphysique». A la religion, il est interdit de vouloir être «un système d'explication ou un système intellectuel de croyances, comme était la théologie classique», tandis qu'il lui revient d'être «une 'vie', qui affirme et garantit l'existence des valeurs spirituelles... en tant que valeurs, c'est-à-dire en tant qu'unités de décision et de réalisation vivantes, pour ainsi dire, et non en tant qu'unités d'intelligence et de savoir» (PV, p. 39).

En somme, toutes deux, «science et religion s'interdisent toute 'explication' dernière des choses», mais pour des raisons différentes: «l'une, parce que son domaine est la connaissance expérimentale seulement, l'autre, parce que son domaine est l'action et cette connaissance spéciale qu'est la connaissance des valeurs, connaissance beaucoup plus liée à la raison pratique qu'à l'explication proprement dite» (ib.). En ce qui concerne la religion en particulier:

«Assurément, écrit notre auteur, la religion porte des affirmations métaphysiques, lorsqu'elle affirme que les valeurs spirituelles, la bonté, le sacrifice et toutes les valeurs de l'action, trouvent leur garantie dans une valeur absolue qui est Dieu, mais ces affirmations sont d'une nature spéciale. Elles ne sont pas ontologiques ou réalistes, en ce sens qu'elles ne cherchent pas à expliquer ce qu'est Dieu ou l'univers, ni comment Dieu agit dans l'univers» (PV, p. 39).

Mettons les choses au point. Nous n'en sommes encore qu'à l'introduction de la 1^{re} conférence et, contrairement à ce qu'on attendrait – et qui serait logique –, Piaget n'y procède pas à un classique *status quaestionis*. De quelque nom qu'on l'appelle, une entrée en matière devrait commencer par présenter les diverses opinions sur le sujet annoncé, soit, ici, sur la science, la religion, leurs rapports mutuels, puis formuler les problèmes qui

se posent à leur propos et que le développement ultérieur va tenter de résoudre. Rien de pareil dans la première conférence de Piaget. D'emblée il impose une solution, sa solution, comme si elle allait de soi, constituait un préalable, un donné de base évident pour ses auditeurs et ses lecteurs. Autrement dit, les problèmes sont résolus avant d'être seulement posés.

Il n'y a pas lieu de contester le domaine assigné par le conférencier aux sciences expérimentales. Mais de là à laisser entendre que la sociologie et la psychologie expérimentales, braquées sur les faits religieux, sont en mesure de tout nous dire sur eux, comme si elles en pénétraient l'entière, la marge est grande. Par définition, en tant que sciences expérimentales, elles n'ont vue que sur les aspects extériorisés et extériorisables du phénomène religieux qui, lui, par définition, s'enracine au plus intime de l'être. Elles ne peuvent donc décrire que sa surface, son écorce ou, selon une expression à la mode, la seule partie émergée de l'iceberg. L'attitude profonde de l'âme qui vit sa foi, sa religion, reste hors de leur portée.

De quel droit Piaget décrète-t-il en leur nom que la religion, en soi, est dépourvue de toute intentionalité objective, explicative ou du moins affirmative de «ce qu'est Dieu» et de «comment Dieu agit dans l'univers» (PV, p. 30)? Il pense que cela s'impose à qui entend rester «sur le terrain de la psychologie religieuse». Ce serait la méthode même de la psychologie expérimentale qui «nous conduit à expliquer les faits d'expérience sans faire appel à la transcendance et par conséquent à les *réduire tous* [nous soulignons ces termes qui en disent long; nous y reviendrons] à l'interprétation biologique» (PV, p. 43). En réalité, dès cette prise de position, on sort de la juridiction de la psychologie expérimentale. Ce parti-pris initial ne relève pas d'observations scientifiques, mais d'une sorte de dogme antidogmatique – si l'on peut dire –, d'une solution adoptée d'avance, à savoir que la seule forme acceptable de religion est de nature immanentiste. Or le fondement de cette solution n'est pas une science expérimentale quelconque, mais une certaine philosophie, la philosophie «critique», dont Piaget se réclamera bientôt, comme nous le verrons (cf. infra, chap. V). C'est elle qui dépouille la religion du facteur-transcendance et conséquemment de la capacité et du droit d'affirmer l'existence de Dieu, comme «explication» ultime des choses.

La répartition des compétences entre science et religion proposée par Piaget au seuil de ses exposés se trouve ainsi faussée. Tout en conservant le mot de religion (ainsi que d'autres alluvions d'une tradition séculaire), Piaget l'affecte d'un sens différent, antitranscendantiste, étranger à sa signification obvie. Il y a en fait substitution d'objet. – Il importe de s'en rendre compte, car tout le déroulement des trois conférences présuppose ce dérapage sémantique.

Il s'est d'ailleurs trouvé un auditeur de la 2^e conférence pour faire objection à ce procédé de réduction. «Ces sciences... posent... comme principe de méthode l'exclusion de la transcendance...; dès lors, il est compréhensible qu'elles ne trouvent pas dans leurs conclusions ce qu'elles ont exclu dans leurs prémisses» (IT, p. 27). Piaget a la loyauté de rapporter cette

attaque contre sa méthode. Mais il n'en est pas déconcerté. Il rétorque que l'élimination méthodique de la transcendance n'a pas empêché la psychologie et la sociologie religieuses de progresser partout : en Angleterre, en Hollande, à Zurich, «des psychologues réputés de la religion parviennent fort bien à 'expliquer' les faits religieux sans faire intervenir la transcendance» (ib.). «Quand on a compris l'esprit de la psychologie», il est «impossible de voir la transcendance devenir une hypothèse utile de travail» (ib.).

La réponse est plutôt faible, elle passe à côté de la question, car il y a équivoque sur le sens du verbe «progresser». Les sciences précitées ont certainement progressé en extension, et cela de deux façons. D'abord, elles se sont répandues progressivement dans tous les azimuts, comme on dirait aujourd'hui, et c'est ce qui semble impressionner Piaget et devrait convaincre son contradicteur. Ensuite, elles ont jeté progressivement leur dévolu sur un nombre croissant d'éléments religieux, que Piaget énumérera dans la 3^e conférence (IF, p. 16; cf. infra, chap. X). Mais comme elles le font toujours en appliquant la méthode contestée par l'objectant, en excluant a priori la transcendance, la réponse de Piaget ne réfute pas l'accusation portée par son honorable contradicteur. En d'autres termes, disons qu'un progrès quantitatif, en extension, n'équivaut nullement à un progrès en qualité scientifique de la méthode utilisée. Le fait de se trouver de plus en plus nombreux à commettre la même erreur de méthode ne confère pas à celle-ci plus de rectitude. Nous subodorons en ce passage un relent d'argument d'autorité qui surprend sous la plume de Piaget.

Sur le fond de la question, nous admettons tout à fait que la psychologie expérimentale, comme la sociologie ou l'ethnologie, ont un droit de regard sur les faits religieux. D'abord sur ceux qui sont observables du dehors. Ensuite sur ceux qui sont attestés par qui les vit, quitte à contrôler la crédibilité du témoin. Mais ces sciences n'ont pas prise sur la réalité correspondant à l'acte de foi du croyant, à ses «expériences» religieuses, bref à ce que Piaget appelle maladroitement leur aspect «métaphysique». Pourquoi en seraient-elles capables, alors que Piaget refuse à la psychologie de se prononcer même sur les valeurs qui sont l'objet de la foi immanentiste? (cf. infr. chap. X). La psychologie et les autres sciences dites aujourd'hui «humaines» n'ont pas plus à nier qu'à affirmer ce qui se trouve hors de leur atteinte. Éliminer la réalité de la transcendance au nom de quelque science expérimentale que ce soit, est un non-sens. Faute d'être outillé pour apercevoir un astre au firmament, je n'ai pas le moindre droit à nier son existence.

III. Comment Piaget explique la religion

En niant que la religion implique une intention «explicative» – passons-lui ce terme – de Dieu et de l'univers, Piaget gomme allègrement tout un passé culturel. La transcendance a toujours été liée à la religion, aussi bien en Orient qu'en Occident, avant comme depuis l'ère chrétienne, et non seulement chez les croyants, mais aussi bien chez les incroyants, qui le sont précisément parce qu'ils refusent l'«explication» religieuse du monde.

Qu'est-ce qui a conduit Piaget à rompre avec la conception séculaire de la religion?

Il s'en explique abondamment au cours de sa 2^e conférence, celle de 1928, à La Sarraz (Vaud) (IT, pp. 8-16).

Il ne s'adjuge pas la paternité de cette innovation. A la liste de ses inspireurs évoqués lors de la 1^{re} conférence, il ajoute les noms de Durkheim pour la sociologie, Pierre Bovet pour la psychologie, Brunschvicg, Lagneau et plus lointainement Kant, pour la philosophie. Nous voudrions pouvoir y ajouter ses sources en exégèse biblique, surtout en ce qui concerne ses propos sur le Christ et l'apôtre Paul (cf. *infra*, chap. XIII). Mais toute référence précise fait défaut dans ce secteur, et nous en sommes réduit à des conjectures.

La religion, constate-t-il, est un phénomène à la fois social et individuel – comme du reste la morale. C'est donc dans cette double perspective qu'elle doit être examinée pour être bien comprise.

A) La religion expliquée par la sociologie

Au point de vue sociologique, la religion «apparaît comme un produit» (IT, p. 10), un produit de la société, un produit différent selon chaque forme de société. On peut même dire avec Durkheim que «le sentiment religieux... constitue le noyau le plus profond du sentiment social» (ib., p. 11). Comment cela?

«L'expérience du divin» résulte à la fois de «la peur primitive face à une nature hostile, et de la vie en 'communio sociale'». A travers celle-ci, «l'individu découvre... l'action d'un être supérieur... [qui] donne un sens à son existence» (ib. p. 12). Simultanément naît la morale, qui «intériorise» les consignes sociales, éprouvées par l'individu «comme sacrées» et douées d'un caractère mystique» (ib.).

Ce n'est pas là simple «hypothèse de travail». La «fécondité» de ces vues prouve leur valeur de vérité. Elles permettent en effet de comprendre comment et pourquoi telle forme de société engendre telle forme de religion. A l'origine, toute société est du type «conformiste»; l'autorité absolue y impose aux sujets le devoir d'une obéissance absolue. «Toute contrainte sociale habitue l'individu à l'obéissance et surtout à la reconnaissance de réalités qui s'imposent à lui de l'extérieur». Et c'est de cette situation que germe l'idée d'une transcendance divine, l'idée «du Dieu transcendant, qui est à la fois supérieur à tout et intérieur à la conscience» (pp. 13-14).

«Toute rupture de conformisme obligatoire..., ruineuse [pour celui-ci]... entraînera une diminution de la foi au surnaturel» (p. 13), car «l'idée du surnaturel ou de la transcendance est liée à l'extériorité de la contrainte» (p. 14). La société devient de plus en plus «différenciée» au fur et à mesure que la contrainte cède la place à «la liberté de penser», à «l'autonomie de la conscience» et consécutivement à la «coopération». «Au devoir pur, c'est-à-dire à l'obéissance succède simplement le bien, c'est-à-dire l'amour du prochain, indépendamment de toute prescription; [et] la coopération con-

duit à la compréhension et à la sympathie mutuelles» (p. 15). On voit ainsi que «toute foi religieuse comporte non seulement une pensée, mais surtout une morale et une mystique» (IT, p. 38).

L'évolution du religieux au moral, l'implication de l'un dans l'autre n'entraîne nullement «extinction du sentiment religieux, loin de là»; elle engendre plutôt «intérieurisation progressive de la religion... Dieu devient intérieur à la conscience» (p. 14)¹. Et cela ne signifie pas du tout non plus que «le divin va se confondre avec le moi» (ib.). Pas trace ici de «subjectivisme», puisque la conscience individuelle se soumet aux «normes impersonnelles... de la Raison». Il advient simplement qu'«à la règle extérieure [impliquée par le conformisme et la transcendance] est substituée la norme intérieure» (p. 16). Il y a donc toujours règle morale et toujours foi, car croire «en la valeur suprême du bien est une foi religieuse,... une telle morale est encore religion» et pas le moins du monde «sentimentalisme subjectif» (p. 15).

En même temps, «autonomie devient signe de raison». En effet, «l'amour du prochain, c'est l'aspect affectif de la réciprocité, cette norme suprême de l'activité intellectuelle». [De même], «la coopération, c'est la mise en pratique de la raison; du point de vue sociologique, la raison apparaît même comme un produit de la coopération» (p. 16).

Ainsi donc, la religion naît de la vie sociale; d'une société conformiste et autoritaire naît une religion de la transcendance; d'une société libre, naît la religion de l'intériorité ou de l'immanence. Et celle-ci n'a d'autre source que la raison humaine.

La psychologie, de son côté, va permettre de découvrir comment la religion germe et se développe chez les individus.

B) La religion expliquée par la psychologie

Les faits religieux, comme les faits moraux que Piaget estime leur être identiques, ne sont pas des «réalités innées et congénitales, mais supposent un rapport acquis entre individus» (IT, p. 18). Le rôle du milieu humain en la matière est l'évidence même, mais il n'y a pas lieu, nous semble-t-il, de se sentir acculé à choisir entre les deux branches de l'alternative: ou bien les faits religieux sont de l'inné, ou bien ils sont de l'acquis. Ne peut-on concevoir qu'ils résultent des deux, et que l'influence du milieu humain rencontre et alimente un «besoin naturel» de Dieu?²

L'acquisition du sentiment religieux individuel a reçu de Pierre Bovet une explication à laquelle Piaget souscrit ici sans réserve. L'acquisition

¹ Logiquement, puisque le Dieu transcendant a été dit lui aussi, «intérieur à la conscience» en même temps que supérieur (cf. supra), il faudrait dire que le Dieu immanent devient «uniquement» intérieur à la conscience. — Sur les deux morales, parallèles aux deux types de société et aux deux types de religions, cf. *Le Jugement moral chez l'enfant*, Alcan, 1932.

² Besoin découlant d'une sorte d'instinct, d'intuition, d'instinctive intuition de Dieu. Cf. Henri de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Ed. du Témoignage chrétien, 1941.

débute dès l'enfance, à travers le «respect» filial, mélange «de crainte et d'amour». «Le divin est toujours apparu sous les traits d'un père... les parents apparaissent revêtus de tous les attributs caractéristiques des divinités: ... omniscients et tout-puissants». De sorte que plus tard, tout naturellement, «Dieu devient le substitut du père, se 'paternise' en devenant une personne vivante» (IT, pp. 18-19). La sublimation de l'instinct filial (PV, p. 45), telle serait donc l'origine du sentiment religieux, commune à tous les enfants. Par la suite, leur évolution individuelle se différencie sous l'effet spécifique de l'éducation dispensée par les parents. Autoritaire, elle prédispose les jeunes à une foi de type transcendant; libérale, elle les oriente vers l'immanence. Dans le premier cas, morale de l'obéissance et du devoir pur (cf. Kant); dans le second cas, morale du bien et de l'amour (IT, p. 21). Déterminisme «très probable» (ib.).

Et nouvelle dichotomie. Ou bien «prédisposition» à la transcendance, ou bien «prédisposition» à l'immanence. N'y aurait-il pas un troisième terme à envisager, par exemple la combinaison des deux tendances? Tout laisse entendre que l'hypothèse est exclue, car il y a incompatibilité entre autorité et liberté, carcan du devoir et choix autonome du bien, obéissance et amour, devoir même et raison. (On a perdu M. Kant en route apparemment...). A lire entre les lignes, on déduit que la conscience morale personnelle, la volonté du bien, ne peuvent fleurir hors d'un milieu libéral, ouvert à l'immanence.

Revenons à la religion proprement dite, relation de l'homme à Dieu. La religion de l'immanence implique une connaissance «de nature spéciale», nous a-t-on dit (cf. supra, chap. II). Or tout croyant croit effectivement «connaître» Dieu par la foi. Mais de quelle nature et de quelle portée est cette connaissance spéciale? Et qu'est-ce en fait que nous appelons une connaissance? Piaget va traiter longuement de cette question fondamentale pour accréditer une foi religieuse qui n'est pas, au sens fort, une vraie connaissance.

IV. La foi n'est pas, — seule la science est une vraie connaissance

«Nous croyons, écrit Piaget en 1929, que la science est à même de connaître le réel»; mieux encore: «il n'y a de connaissance que la connaissance scientifique» (IF, pp. 11-12). «Nous croyons la science seule compétente comme instrument de connaissance» (ib., p. 17). «Il n'y a d'autre connaissance de la nature ou de l'être... que la science elle-même en sa radicale autonomie. Il n'y a pas place, à côté de la connaissance scientifique, pour une connaissance d'un ordre différent qui ferait intervenir une causalité métaphysique à côté ou au-dessus de la causalité naturelle» (ib., p. 30) ¹.

Lisons bien. Dans ces assertions de 1929, Piaget n'oppose pas directement la science à la foi, mais à la philosophie; c'est à elle qu'il dénie *expressis verbis* le statut de connaissance. Il la juge incapable d'atteindre, comme

¹ Même idée dans *Psychologie et Epistémologie*, Gonthier, 1970, pp. 114-115.

le peut la science, une authentique objectivité et de rallier «l'accord des esprits», «victime [qu'elle est] des préférences subjectives de chacun..., des improvisations personnelles» (IF, pp. 18-19) ¹. Du reste, pour tout dire en un mot, «en métaphysique nous ne savons rien» (PV, p. 46). Or, comme Piaget qualifie habituellement de «métaphysiques» les affirmations de la foi religieuse (cf. PV, p. 39; IF, pp. 27-28), on ne saurait douter qu'il refuse également à celles-ci toute valeur de connaissance ayant prise sur le réel. Il ne leur concède, nous l'avons vu (supra, chap. II), qu'une fonction cognitive «d'une nature spéciale», si spéciale qu'elles ne sont plus des connaissances au sens obvie du terme.

On s'en apercevra mieux encore dans son livre de 1965, *Sagesse et illusions de la philosophie* ², déjà cité, où il argumente plus à fond contre la philosophie-connaissance. En outre, il y étend explicitement à la foi la même dénégation:

«Lorsqu'il s'agit de problèmes métaphysiques portant sur la coordination des valeurs jugées essentielles et impliquant des éléments de conviction ou de foi [nous soulignons], la réflexion spéculative reste, certes, la seule méthode possible; mais... elle conduit à ce qu'il faut appeler une sagesse ou une foi [nous soulignons], et ce n'est pas une connaissance du point de vue des critères objectifs ou interindividuels de vérité» (p. 21) ³.

Que manque-t-il à la philosophie, à la métaphysique et même à la psychologie philosophique, tout comme à la foi, pour revendiquer légitimement le titre de connaissance? Il leur manque d'être étayées, vérifiables, «... par un ensemble de faits établis expérimentalement ou par une déduction réglée selon un algorithme (comme en logique)..., une vérité n'existant en tant que vérité qu'à partir du moment où elle a été contrôlée (et non seulement acceptée) par d'autres chercheurs» (*Sagesse...* pp. 21, 22).

Pour Piaget, en 1965 comme déjà en 1922, on ne trouve dans la philosophie que «réflexion spéculative» (ib., p. 20), «en relation avec la nature affective» de chacun (PV, pp. 46-47). En d'autres termes, la philosophie n'est qu'«une variété de rationalisation, c'est-à-dire une légitimation faite après coup, et partant illusoire, d'attitudes en réalité nullement intellectuelles, mais adoptées pour des raisons affectives immédiates» (PV, p. 47). *Sagesse...* cependant fera abstraction de la racine affective de la philosophie (p. 57): Piaget s'est-il aperçu que cette explication pourrait avoir un effet de boomerang sur ses propres théories?

Lorsque la pensée religieuse se love dans le moule métaphysique, elle «traduit en termes imagés et inadéquats une attitude vivante qui est la

¹ Au début de la 2^e conférence, il a eu l'imprudence d'écrire: «Faisons *par convention* [nous soulignons] abstraction de toute métaphysique» (IT, p. 7). Une convention est autre chose qu'une thèse démontrée.

² Un détail: Lerbet et surtout Bringuier omettent parfois le s final du mot illusions. Nuance!

³ Les critères interindividuels sont les vérifications que les savants exercent les uns à l'égard des autres (ib., pp. 2, 20, 26). Cf. *Psychologie et épistémologie*, Gonthier, 1970, p. 116.

vraie réalité religieuse» (PV, pp. 46-47). Images qui ne sont que les «symboles individuels d'une réalité ineffable» (ib., p. 48).

En dernière instance, nous disposons de propos encore plus récents que ceux de *Sagesse...* dans les *Conversations libres avec Jean Piaget* (R. Laffont, 1977). A un moment donné, Jean-Claude Bringuier lui fait cette remarque: «Je pense qu'un esprit religieux par exemple a une connaissance de la divinité. Il l'appelle, lui, connaissance. Le mysticisme prétend être une connaissance de l'ineffable.» Et Piaget répond:

«Oui. C'est une affaire de vocabulaire et de sémantique. J'ai peine à appeler connaissance la connaissance d'un groupe d'humains, d'un groupe de personnes aussi respectables soient-elles, quand cette connaissance ne peut être partagée par d'autres. Ce n'est plus une connaissance, c'est par définition une croyance» (p. 30). «La connaissance débute quand on parvient à se mettre d'accord par les contrôles mutuels et par des vérifications en approximations successives» (p. 31). (Cf. supra, note précédente).

Conclusion: la foi n'est pas messagère de vérité. Nous verrons, au chap. XV, comment Piaget va s'ingénier à lui maintenir quand même l'épithète de «vraie», mais dans un sens assez spécieux.

V. Philosophie critique et connaissance

Avoir en tête, comme Piaget, une piètre idée de la philosophie, tant celle des anciens que celle des modernes qui naviguent dans leur sillage ¹, et ne pas désespérer à jamais de sa fiabilité, c'est une gageure. Néanmoins Piaget n'est pas disposé à jeter l'enfant avec l'eau du bain. De toute façon il tient à conserver un vocabulaire consacré par l'usage; il lui reste donc à trouver un nouveau qualificatif pour une nouvelle philosophie.

Il ne veut rien savoir d'une philosophie «positiviste» (*Sagesse...* p. 177; *Psychologie et épistémologie*, p. 115). Pas davantage d'une philosophie «métaphysique» (*Sagesse...* pp. 18, 21). Mais il rêve – qu'on nous passe ce terme – d'une philosophie qui serait «critique». Arrêtons-nous un instant à ce concept, car il recouvre le terreau même où la religion de l'immanence plonge ses racines, du moment que les affirmations de la foi doivent, elles aussi, devenir critiques pour être recevables par le psychologue.

Quel est le nerf de la philosophie critique? Elle «considère la relation de l'esprit et de l'univers comme devant rester mystérieuse tant que la science est inachevée». Traduisons: elle ne tend pas elle-même à connaître directement la réalité de l'univers; elle s'en remet pour cette tâche à la science qui est seule équipée à cette fin. C'est son aspect négatif, de scrupuleuse réserve. En second lieu, et plus positivement, elle

«se borne à constater qu'il n'y a pas d'expérience possible sans activité spirituelle et pas d'activité spirituelle indépendamment de l'expérience et de son

¹ Cf. *Sagesse...*, chap. III et IV.

histoire...; [elle] affirme ainsi la réalité des valeurs intellectuelles et morales, mais se refuse à hypostasier les valeurs soit dans l'être, soit dans un esprit conçu comme un être» (IF, p. 31).

Il n'y a de réel pour la philosophie critique que le mental. Par cette position, elle opère une «révolution copernicienne» en philosophie (IT, p. 30). En troisième lieu et conséquemment,

«Dieu, dans une telle doctrine, est donc immanent à la pensée; c'est dire qu'il agit comme Valeur au cœur même des relations de l'esprit et de l'univers, et non comme Cause dans un esprit et un univers conçus indépendamment l'un de l'autre» (IF, pp. 31-32).

Cette nouvelle philosophie, on peut la dénommer indifféremment «idéisme critique ou réalisme critique» (IF, p. 24), puisqu'elle ne reconnaît comme réel que l'idée et son contenu. L'essentiel est que son objet n'est plus celui que les écoles traditionnelles attribuent à la philosophie, du moins jusqu'à Kant; ce n'est plus l'être, mais la pensée. L'attitude critique est si fondamentale – on voudrait dire: si impérialiste – qu'elle impose à la foi religieuse d'être critique à son tour, c'est-à-dire de renoncer à l'objet «réaliste» de la foi traditionnelle, celles des Apôtres et des Évangélistes. Piaget est d'ailleurs convaincu que, de plus en plus, «le sentiment religieux lui-même cherche à se libérer des affirmations dogmatiques» (PV, p. 46).

Le domaine entier de la connaissance relève ainsi, pour moitié, de la science et, pour moitié, de la philosophie critique:

«La science étant la connaissance de l'être ou de la réalité, la philosophie [critique] serait la connaissance de la science elle-même, c'est-à-dire non pas de l'être, mais de la pensée qui juge de l'être» (IF, p. 22).

La vraie *philosophia perennis* a eu Socrate comme parrain dans l'antiquité (IT, p. 34), mais elle est la fille de Descartes, Berkeley, Kant, en tant que «réflexion progressive de la pensée sur elle-même» (IF, p. 23).

Le criticisme de la philosophie permet de préciser davantage le rapport entre l'être réel et la pensée scientifique, le mode selon lequel celle-ci appréhende l'être dans une démarche d'authentique connaissance. «La pensée qui pose l'être... est antérieure à l'être» (ib., p. 22). Discernons bien la nature de cette antériorité. Il ne s'agit pas simplement (tout bêtement...) d'affirmer que nous n'avons pas *connaissance* d'un objet quelconque *avant* que notre esprit entre en activité *cognitive* à son endroit: M. de La Palice s'en douterait. La position de Piaget est infiniment plus radicale; il veut dire que l'être, objet de la connaissance scientifique, n'a pas d'*existence* avant d'être saisi par elle.

Le point crucial est qu'il faut absolument rompre avec le «réalisme vulgaire», selon lequel «l'être est censé exister tout à fait indépendamment de l'esprit qui le pense» (IF, p. 24). «C'est justement le propre de l'explication psychologique de ruiner l'affirmation métaphysique lorsqu'elle n'est pas critique» (PV, p. 46). L'activité spirituelle impliquée par la science en tant que connaissance ne consiste pas «à fournir le double... [ou] une copie...

d'une vérité qui existe déjà quelque part» (IF, pp. 24-25). – Vraisemblablement faut-il lire ici, au lieu du mot «vérité»: réalité, ou être, ou fait, puisque Piaget poursuit en ces termes:

«L'être que détermine la science est toujours relatif à une structure mentale... Il n'y a pas de fait sans un esprit qui juge... Le fait n'est donc pas donné tel quel dans l'expérience, il résulte de l'ensemble des relations dont l'expérience est solidaire» (ib., p. 25).

On avait déjà pu lire dans la 2^e conférence:

«... la condition de l'existence, c'est la pensée. La pensée ne saurait rentrer [sic] dans les cadres de l'existence: au sens épistémologique et non psychologique où nous la prenons ici; elle est élaboration de valeurs, de nécessités, de normes» (IT, p. 35).

Allons jusqu'au bout:

«Pour la philosophie critique... *le monde sensible est moins réel que la pensée* [c'est Piaget qui souligne]... La réalité suprême n'est donc pas la chose mais la pensée... [qui n'est pas] libre de construire le monde à sa guise, [mais] est soumise à des lois et ce que nous prenons pour les lois du monde extérieur constitue justement les lois de la pensée» (IT, p. 33).

Nous ne pouvons échapper à l'impression que Piaget n'a jamais saisi (ou admis) que l'esprit connaissant est initialement «impressionné» par l'être, le réel, la chose à connaître, que l'activité de l'intellect présuppose une passivité, une réceptivité. Pour lui, penser, connaître est exclusivement action, construction, structuration, «fabrication». «L'expérience, déclare-t-il, n'est donc pas réception, mais actions, constructions progressives, tel est le fait fondamental» (*Biologie et connaissance*, Gallimard p. 318, cité in Lerbet, *Piaget*, p. 97. Cf. *Psychologie et épistémologie*, Gonthier, 1970, p. 132). C'est du constructivisme, dit Bringuier à Piaget, qui répond: «Oui, c'est ça... La connaissance..., c'est une construction perpétuelle» (*Conversations libres...*, p. 165).

Dans la perspective critique,

«le tort de la métaphysique n'est pas d'avoir cru à certaines valeurs éternelles, la liberté, l'âme et Dieu; il est d'en avoir voulu faire des choses ou des êtres... Loin d'abolir ces valeurs, la philosophie critique les déplace simplement, cherchant leur réalité non dans l'être ou le phénomène, mais dans la pensée qui pose l'être et construit le phénomène» (IF, pp. 27-28).

Simple déplacement? On ne saurait jouer plus hardiment sur les mots. Simple déplacement, le transfert de l'existence réelle à la non-existence réelle? Par rapport au problème qui nous occupe, c'est un véritable tour de passe-passe, qui dépouille Dieu de toute réalité hors de la pensée humaine.

Pour tout dire, nous ne voyons pas comment concilier cette thèse spinoziste (*esse est percipi*) avec la déclaration de Piaget en 1965: «étant biologiste, j'ai toujours cru au 'monde extérieur'» (*Sagesse...* p. 23). Dans une note du même ouvrage, il dit «croire que le monde existe avant la connaissance», mais ne pas savoir, en tant que psychologue, si «l'objet existe avant

la connaissance»¹. Distinction subtile. Le monde ne serait donc pas un objet de connaissance? La pensée exacte de notre auteur nous paraît fort difficile à cerner. D'autant plus que son vocabulaire est par trop flottant dans les domaines philosophique et théologique: métaphysique équivaut à philosophie, quand ce n'est pas à foi; vérité égale réalité; la pensée est plus réelle que le réel; connaissance est synonyme de science; science n'est jamais qu'expérimentale, etc.²

Revenons à son texte de la 1^{re} conférence. Pour illustrer ses théories, il tire plusieurs exemples de l'histoire des sciences qui montrent l'évolution de l'idée de connaissance; par analogie, ils doivent faire admettre plus facilement l'évolution de la notion de foi religieuse; plusieurs sciences sont appelées à la rescousse, en particulier la logique (PV, pp. 56-64). Nous ne suivrons pas tous ces détours, aucun éclairage nouveau ne s'en dégage quant à la définition même de la religion.

Au terme de ce chapitre, nous retiendrons l'incidence de la notion piagétienne de connaissance sur la notion de foi religieuse, exigée par la philosophie critique. C'est cette incidence, précisément, qui nous a conduit à cette excursion dans le domaine de la connaissance en général. Elle nous amène maintenant à la question centrale de notre étude: Dieu existe-t-il en dehors de notre pensée ou n'existe-t-il que dans notre esprit, en tant que garant suprême des valeurs spirituelles? C'est l'alternative cruciale entre le Dieu transcendant et le Dieu immanent. Suivons-en le procès, présidé par Piaget.

VI. Dieu transcendant ou Dieu immanent?

Face à cette alternative, comme nous le savons, Piaget ne reste pas neutre:

«Pour dire les choses en toute simplicité, déclare-t-il en 1928, je crois... que le Dieu transcendant, substance spirituelle, créateur du monde, source du miracle (et j'entends par miracle l'intervention directe soit sur l'esprit des hommes,

¹ Il vaut la peine de reproduire l'essentiel de cette note. Elle relate un dialogue entre Piaget et des interlocuteurs soviétiques rencontrés à l'Académie des Sciences de Moscou, à une date non précisée. Le philosophe Kedrov n'y est pas allé par quatre chemins en interrogeant Piaget: «Croyez-vous que l'objet existe avant la connaissance»? «J'ai répondu», continue Piaget: «Comme psychologue je n'en sais rien, car je ne connais l'objet qu'en agissant sur lui et je ne puis rien affirmer de lui avant cette action.» Sur quoi, Rubinstein a proposé la formule de conciliation: «Pour nous, l'objet est une partie du monde. Croyez-vous que le monde existe avant la connaissance? C'est alors que j'ai dit (et non pas à propos de l'objet): Ceci est une autre affaire. Pour agir sur l'objet, il me faut un organisme et cet organisme fait aussi partie du monde. Je crois donc évidemment que le monde existe avant la connaissance, mais nous ne le découpons en objets particuliers qu'au cours de nos actions et par interaction entre l'organisme et le milieu» (p. 274).

² Jusqu'au mot «objet» dont l'emploi est équivoque. En effet, dans une autre circonstance, Piaget affirmera que «l'objet existe». (*Conversations libres...* p. 99; voir notre citation, infra, chap. VI, A).

soit sur les êtres physiques) n'est qu'un symbole dû à l'imagination mythologique et enfantine, et sans aucun rapport avec le Dieu en esprit et en vérité que postule la conscience» (IT, pp. 27-28).

C'est dans la 3^e conférence, celle de 1929, publiée en 1930, que Piaget s'explique avec le plus d'abondance et de précision concrète sur ce que comportent pour lui la transcendance et l'immanence comme attributs essentiels de la divinité.

A) Comment Piaget entend la transcendance de Dieu

Il part d'une définition de l'adjectif «transcendant» proposée par Lalande: «principe extérieur et supérieur à la réalité dont on parle» (IF, p. 8) ¹. Qui dit principe, dit cause: un Dieu transcendant est un Dieu-cause. (Il retirera rapidement la formule «Dieu-substance», jugée équivoque). En tant que cause, Dieu est «nécessairement extérieur au monde et à la pensée» (ib., p. 10). Il est cause de l'univers, des événements physiques, des miracles, enfin des expériences intimes d'ordre mystique (ib., p. 9). Il est un «Etre, créateur de la nature, créateur de l'esprit et rendant compte [ainsi]... de la relation qui existe entre la raison et l'univers» (ib., p. 31).

Ce Dieu transcendant agit sur le monde «autrement que par le canal des lois dites 'naturelles', qu'elles soient physiques, sociologiques ou psychologiques» (ib., p. 9). Il agit «à côté de la causalité naturelle, celle qu'étudie la science..., en vertu d'une causalité surnaturelle accessible à la seule connaissance métaphysique» (ib., p. 11). De même quand il agit sur nos «états de conscience intime», c'est «par-delà le mécanisme normal de notre psychologie» (ib., p. 9).

On nous permettra de relever ici plusieurs confusions, dont se gardent les adeptes de la transcendance. On n'en voudra pas à Piaget d'ignorer la distinction entre «surnaturel» et «préternaturel», entre ce qui relève de la grâce, de la nature intime de Dieu révélé et ce qui relève du miracle. Mais on peut s'étonner qu'il imagine toujours miraculeuse l'action ordinaire de Dieu sur le monde, laquelle se glisse à travers les lois naturelles dont il est l'auteur. Piaget passe à côté de la vieille distinction entre cause première et causes secondes. Il lui échappe que «le rôle des causes secondes est bien loin de se substituer à celui de la cause créatrice» et que «la Cause créatrice... est intérieure à chaque effet, à chaque être» ². Si nous avons peine à croire que Piaget pense vraiment que, pour les fidèles du Dieu transcendant, celui-ci n'agit sur le monde et sur eux-mêmes que par des sortes d'intrusions miraculeuses, nous sommes contraints de l'admettre à la lecture des passages que nous venons de citer. Quoi qu'il en soit, c'est bien cette conception insolite du Dieu transcendant qu'il attribue au catholi-

¹ Dans la 9^e édition (1962) du *Vocabulaire* de Lalande, on lit sous «transcendant»: «ce qui ne résulte pas du jeu naturel d'une certaine classe d'êtres ou d'actions, mais ce qui suppose l'intervention d'un principe extérieur et supérieur à celle-ci.»

² P. M.-J. NICOLAS, *Rencontrer Dieu*, Téqui, 1976, p. 31.

cisme et au protestantisme traditionnel qui en a hérité (IT, p. 16), ces deux formes d'«une religion du surnaturel». Nous y reviendrons plus en détail aux chapitres XV et XVI.

Il est normal qu'en psychologue généticien qu'il est déjà dans les années 20, Piaget cherche à découvrir comment a pu naître cette singulière notion de transcendance, telle qu'il la conçoit. Nous avons vu plus haut qu'il en situe la genèse dans des facteurs sociologiques et psychologiques (supra, chap. III). L'idée de transcendance germe tout naturellement chez les individus brimés par leur entourage familial et social: «l'idée de la transcendance est liée à la contrainte sociale» (IT, p. 13), qui a modelé leur mentalité.

«Celui qui a subi dans son enfance une forte pression de la part de ses parents, et dont l'idéal reste fixé à leur image consciente et surtout inconsciente, *ne pourra concevoir le divin que* [nous soulignons] comme un Etre, comme une personne analogue à la personne humaine» (IT, p. 21; cf. IT, pp. 13-14).

A l'encontre de ce déterminisme et en restant sur le terrain de la psychologie, comment ne pas se poser une question: une éducation autoritariste ne risque-t-elle pas de déclencher en sens inverse une réaction de rébellion libératrice, une révolte libertaire, tout aussi bien qu'une fixation, par introjection définitive, au régime d'obéissance servile? Piaget n'a pas l'air d'y penser pour le moment.

Le conférencier de 1928 se place ensuite à un point de vue sociologiquement plus général, d'où ressort une autre explication de l'origine attribuable à l'idée de transcendance. Le sens commun, observe-t-il, conçoit «l'univers sensible en tant que réalité indépendante et subsistant en soi» (IT, p. 32). Or ce bas monde où nous vivons s'avère fort imparfait. La souffrance et le mal qui y règnent le rendent

... «impropre à satisfaire le besoin religieux, qu'est le besoin de croire à la conservation des valeurs. Pour assurer cette conservation, le sens commun imagine alors une 'surnature', simple décalque de la nature, mais lui étant supérieure» (ib.). Dieu est alors conçu comme un Etre, mais «plus puissant... Le spiritualisme et la transcendance sont donc relatifs à un réalisme préalable de la matière, et c'est pourquoi les philosophes n'ont cessé de répéter que l'ontologie spiritualiste n'est qu'un matérialisme retourné» (ib., pp. 32-33).

On pourra s'étonner que la transcendance soit assimilée au matérialisme si l'on ne s'aperçoit pas que ce dernier terme n'a pas ici son sens courant. Pour Piaget, être matérialiste revient à professer l'existence réelle de Dieu hors de l'esprit humain. Pourquoi est-ce du matérialisme? Parce que la transcendance impliquant la croyance à l'existence réelle des choses sensibles indépendamment de leur appréhension par la pensée, c'est traiter Dieu à l'instar des choses matérielles que de lui attribuer, comme à elles, une existence réelle, extramontale. «La transcendance spirituelle à laquelle nous convie la théologie classique correspond au réalisme des essences, simple matérialisme déguisé» (IT, p. 32).

Dédaignant ainsi le matérialisme, il semble bien que Piaget se défende ici d'en être un adepte. Dans d'autres circonstances, il ne refusera pas le qualificatif. J.-Cl. Bringuier rapporte comment il a répondu plaisamment

à une épistémologiste de Berlin-Est, qui lui décernait ce titre. Il veut bien l'accepter si être matérialiste, c'est croire que «l'objet existe» et «qu'on ne l'atteint jamais parce qu'il n'est qu'une limite mathématique». – «Oui, oui, alors, le matérialisme, si c'est ça, d'accord» (*Conversations libres...* p. 99).

On l'a compris, Piaget admet bien la réalité de l'objet de la science, mais non celle de l'objet de la philosophie et de la foi. De toute façon, son matérialisme est tout différent du «matérialisme naïf... qui veut que la connaissance ne soit qu'une copie de la réalité; ... pour moi, c'est tout le contraire d'une copie de la réalité, c'est une reconstitution de la réalité par les concepts du sujet qui, par efforts progressifs et toutes sortes de sondages expérimentaux, se rapproche de l'objet, mais sans l'atteindre jamais en lui-même» (ib.).

Pour en revenir à la 2^e conférence, on aura remarqué l'identification réitérée de «transcendant» et de «surnaturel», déjà notée plus haut (chap. III, A). Il est donc tout à fait clair que le surnaturel, pas plus que la transcendance, ne correspond à rien de réel; il n'est qu'un produit de «l'imagination». «La psychologie et la sociologie me paraissent dénoncer l'illusion du surnaturel et ruiner ainsi la théologie classique» (IT, p. 26).

Cette théologie était pourtant celle de Pascal: «De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité: cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel» (*Pensées*, éd. Brunschvicg N° 793). C'est encore celle des théologiens catholiques contemporains: «Le surnaturel, c'est... cet élément divin, inaccessible à l'effort humain, mais s'unissant à l'homme, l'élevant, le pénétrant pour le diviniser» (de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Fayard, 1980, p. 31). Nous sommes loin d'un Etre «imaginé» par l'homme comme «simple décalque de la nature», tout juste supérieur à la nature et plus puissant qu'elle.

B) Comment Piaget entend l'immanence de Dieu

Suivant encore Lalande, est qualifié d'immanent à une réalité «tout principe compris en elle» (IT, p. 8). Appliquant l'adjectif à Dieu, Piaget en exclut la notion de cause extérieure, et du même coup celle de transcendance.

«Le Dieu immanent... ne se résout pas en termes de causalité mais d'implication... [il] n'est pas cause mais raison... [laquelle] suppose l'affectivité et se définit par l'ensemble des normes auxquelles est soumise la personnalité entière» (IF, pp. 9-10). «Plus simplement, le Dieu immanent est un Dieu-valeur... c'est-à-dire source non pas d'événements mais de vérités, non pas de faits, mais d'obligations» (ib., p. 10). Il est valeur au degré suprême, absolument:

«L'idée d'une valeur absolue et l'idée d'une foi se confondent, en effet, presque: elles consistent toutes deux à admettre que la vie a une portée morale, une raison d'être [ne pas confondre avec «cause»] et que les valeurs personnelles et morales que suppose la conscience correspondent à quelque chose d'objectif [ne pas confondre avec «ontologique»] dans l'univers» (PV, p. 47).

Nous analyserons de plus près, au chapitre VII, la notion de valeur, «ingrédient» fondamental de la notion de Dieu immanent. Pour l'heure, soulignons l'identité – ou «presque» – entre foi et sens moral.

L'épithète «absolue» accolée à la valeur qu'est le Dieu immanent n'aurait-elle pas comme un relent métaphysique? Nous avons vu déjà que les affirmations de la religion immanente

«sont d'une nature spéciale. Elles ne sont pas ontologiques... elles sont critiques... elles dégagent l'élément irréductible qui est dans la notion de valeur et elles déclarent que la hiérarchie des valeurs doit trouver sa justification dans l'ordre dernier des choses» (PV, p. 39).

Là encore, gardons-nous de saupoudrer de nos idées métaphysiques cet «ordre dernier des choses». Car en lui-même il nous échappe:

«Si nous ne connaissons pas cet ordre dernier des choses, nous croyons... néanmoins que l'ordre des valeurs s'y trouve garanti: c'est ce qui nous permet de parler d'un Dieu en tant que valeur absolue et de vivre religieusement» (ib., pp. 39-40).

L'affirmation de l'immanence de Dieu entraîne une revision de la notion de révélation. Du moment que «immanent» signifie «intérieur», il ne peut plus être question d'une révélation extérieure, émanant d'un Dieu extérieur à l'homme, mais seulement d'une «révélation» intérieure, qui consiste en la...

«soumission pleine et entière de l'individu à sa conscience morale et intellectuelle autonome... L'autorité suprême, et par conséquent la source de la révélation, n'est autre, dans ce sens, que l'autorité immanente de la conscience» (IF, p. 37).

Piaget salue ici le «primat de la conscience», mais on voit mal – ou trop bien? – pourquoi, dans ces conditions, il persiste à maintenir le mot de révélation. Car enfin, ce primat de la conscience, quelle autorité doit-il détrôner sinon l'autorité de la Révélation venue d'un Dieu transcendant, extérieur et infiniment supérieur à l'homme, qui interpelle la conscience humaine à travers la Loi, l'Écriture, la Tradition et lui révèle des normes de foi et de morale qu'à elle seule elle ne saurait découvrir?

Néanmoins, Piaget n'entend pas que la conscience, promue à la souveraineté, élimine Dieu; elle le conçoit simplement comme intérieur à elle-même¹, comme garant suprême de la consistance des valeurs morales qu'elle respecte;

«Un Dieu-valeur et qui n'est que valeur, est... un Dieu intérieur: certes, il façonne la pensée, mais c'est par le moyen des normes intérieures à toute vie spirituelle» (IF, p. 10). «Dieu immanent à la pensée... [agit] comme valeur au cœur même des relations de l'esprit et de l'univers, et non comme Cause dans un esprit et dans un univers conçus indépendamment l'un de l'autre» (ib., p. 32).

Dieu immanent, Dieu transcendant: ce ne saurait être le même Dieu. Il faudra choisir.

¹ Intériorité essentiellement différente de celle que saint Augustin reconnaît à Dieu: «intimior intimo meo», oui, mais «et superior summo meo».

VII. Incompatibilité entre transcendance et immanence

Il faut choisir. Mais d'après quel critère? Pour Piaget, le choix entre la transcendance ou l'immanence de Dieu ne relève pas de la foi. Il est imposé à la foi par un choix préalable entre deux philosophies. (Nous pourrions dire qu'à l'inverse du *credo ut intelligam* de saint Anselme, Piaget professe un *intelligo ut credam*: c'est à partir de la philosophie élaborée par mon intelligence que je découvre ce que ma foi doit croire.) Or nous savons qu'il rejette la philosophie «métaphysique», naïvement réaliste, au profit de la philosophie «critique» (cf. supra, chap. V). Il n'admet pas qu'il soit possible d'atteindre «la connaissance de l'Être en soi, de l'âme et de la liberté» (IF, p. 31). «Entre la pensée et l'univers [existe] une relation intime et inanalysable comme telle... [qui] doit rester mystérieuse tant que la science n'est pas achevée» (IF, pp. 30-31).

Deux philosophies incompatibles débouchent ainsi sur deux conceptions contradictoires de la foi: l'une professe l'existence réelle et objective de Dieu et l'autre la nie. Avec une bonne dose d'irénisme, Piaget veut voir dans la transcendance et l'immanence «deux efforts pour situer Dieu à la source de tout» (ib., p. 32). Mais il doit nécessairement ajouter que ce sont «deux efforts opposés». C'est l'évidence même.

On reste cependant surpris de la manière paradoxale dont Piaget formule la nature de cette opposition. Il considère la transcendance comme un système «abolissant le mystère et considérant la réalité comme achevée» (ib.), et l'immanence comme un système «reconnaissant le mystère et subordonnant l'être à l'activité», – sous-entendre: de la pensée (cf. supra chap. V) –. A première lecture, on se demande si Piaget n'intervert pas les facteurs en accusant la transcendance d'abolir le mystère, alors que l'immanence inclinerait à le reconnaître. Mais non. Le mystère évoqué ici n'est pas celui de la divinité, mais celui, qui n'a rien de surnaturel, de la relation entre la pensée et l'univers, dont l'immanence seule reconnaît le caractère «mystérieux», comme on a pu le lire quelques lignes plus haut. Ambiguïté à laquelle le lecteur doit être rendu attentif.

Quoi qu'il en soit, Piaget répète que, entre la transcendance et l'immanence, «il importe donc de choisir» (IF, p. 32). Quant à lui, passant des considérations générales à une prise de position personnelle, «en toute sincérité et en toute humilité intellectuelle... en toute conscience» (ib.), il a choisi l'*immanentisme*. Le passage du terme «immanence» à celui d'*immanentisme*, dans la 3^e conférence, est significatif. Il laisse entendre que nous sommes désormais en présence d'un système bien structuré. L'heure est venue de reprendre plus à fond le procès de la transcendance et le plaidoyer pour l'immanence, l'un et l'autre déjà esquissés par fragments dans les deux premières conférences.

VIII. Contre un Dieu transcendant

Dans sa deuxième conférence (1928), Piaget se déclare convaincu que

«quand on a compris l'esprit de la psychologie, il apparaît aussi impossible de voir la transcendance devenir une hypothèse utile de travail, qu'il apparaît difficile au chimiste d'expliquer une réaction moléculaire par l'intervention divine» (IT, p. 27).

Nous avons déjà rencontré une pareille méconnaissance de la distinction entre cause première et causes secondes (cf. supra, chap. VI, A).

Mais ce n'est pas seulement l'idée d'une causalité divine qui heurte Piaget; c'est qu'on prenne Dieu pour un Être réel, existant hors de nous, existant aussi vraiment que vous et moi, si l'on peut dire. Pour lui et les immanen-
tistes,

«... le divin ne saurait... prendre figure humaine et ils éprouvent un malaise à la fois moral et intellectuel à enfermer Dieu dans une représentation quelconque» (ib., p. 24). Ce ne peut jamais être qu'«une idole fabriquée à notre image» (ib., p. 39). «Toute formule leur paraît un mensonge, tout acte culturel un artifice» (ib., p. 24). «La représentation de la divinité est source de contradictions au point de vue intellectuel, d'immoralité au point de vue pratique» (ib., p. 30).

Le ton monte de plus en plus. Piaget marque au fer rouge le «caractère inhumain propre à l'attitude morale et religieuse de la transcendance» (ib., p. 29). Emporté par son élan, il va jusqu'à décréter, en soulignant lui-même la première phrase, que...

«c'est compromettre la réalité divine que de faire de Dieu un être. Tout être est relatif à une pensée et autant de représentations nous donnerons-nous d'un Dieu 'existant', autant d'athéismes déclencherons-nous par le fait même que la pensée dissout continuellement l'«être», pour le reconstruire épuré. Dieu est pensée. Il n'est pas un être, mais la condition de l'existence, et la condition de l'existence, c'est la pensée. La pensée ne saurait rentrer [sic] dans les cadres de l'existence» (IT, p. 35. Voir aussi plus haut, chap. V).

Dans la 3^e conférence (Rolle, 1929), Piaget avance deux nouveaux arguments contre l'hypothèse de la transcendance. Elle n'expliquerait pas, encore qu'elle y prétende: a) l'existence du mal; b) le problème de l'irrationnel.

A) *Transcendance divine et existence du mal*

Piaget attribue à la théologie une théorie d'après laquelle le mal résulte du fait de la liberté, selon le processus suivant: la liberté nous est donnée parce qu'elle est «nécessaire au progrès moral de l'homme», à son adhésion au bien. Or l'existence du mal stimule la libre volonté humaine, elle la provoque à réagir. Le mal «profite ainsi au bien», il est «moralement nécessaire à l'avènement des valeurs spirituelles» (IF, p. 32).

Piaget semble ne pas douter que «la théologie» n'ait rien trouvé de mieux à dire sur le problème du mal. Il s'indigne dès lors à peu de frais. C'est là

une manière de voir inadmissible, remarque-t-il (ib., pp. 32-33). Si «le mal [est]... lié à la constitution de l'univers», la responsabilité en incombe évidemment «à la source de la nature entière», c'est-à-dire au Dieu-cause des transcendantistes. Or il est impossible de «concilier cette existence [du mal] avec la toute-puissance de la causalité transcendante». S'y risquer serait faire injure à Dieu, commettre une «insolence» (ib., p. 33); d'autres diraient : un blasphème.

L'immanentisme au moins...

«n'a pas la prétention [de] résoudre le problème du mal... La vérité est que l'existence du mal n'exclut en rien celle des valeurs divines», [étant donné que celle-ci] «exclut toute imagination métaphysique et toute causalité transcendante» (ib. p. 34).

Autrement dit : étant donné que le Dieu immanent n'est cause de rien, faute d'être un Etre existant hors de notre pensée.

Il est un peu facile de pourfendre un interlocuteur à qui l'on prête une doctrine qui lui est étrangère. L'existence du mal constitue certes un problème à la fois difficile et angoissant, une «réalité... douloureusement mystérieuse» (ib., p. 34); la théologie de la transcendance n'est cependant pas sourde et aveugle au point de ne pas y voir plus qu'un problème : un mystère, comme dirait Gabriel Marcel ¹.

B) *Transcendance divine et irrationnel*

En quoi consiste au juste cet irrationnel, que Piaget ne définit pas, mais dont il affirme qu'il pose un problème insoluble à l'hypothèse de la transcendance? (IF, p. 32). Les textes qui s'y rapportent ne nous paraissent pas très clairs.

Dans un premier sens, il s'agirait d'expliquer l'existence même et la nature de Dieu, ainsi que l'ensemble des questions qui ne sont pas du ressort de la science et que Piaget qualifie de métaphysiques. «On ne conçoit pas, écrit-il, un Dieu transcendant laissant l'homme dans l'indécision en ce qui concerne, sinon tous les problèmes métaphysiques, du moins le problème même de Dieu» (ib., p. 35). Or Piaget a déjà décrété qu'«en métaphysique nous ne savons rien» (PV, p. 46). Il serait donc irrationnel qu'un Dieu transcendant nous abandonnât à une aussi déplorable ignorance.

Il faut donc qu'il se manifeste, mais ici intervient une autre forme d'irrationnel, car une révélation extérieure – disons : tombée du ciel – est irrecevable.

«S'il existe un Dieu transcendant, dont la causalité toute-puissante, inspirée par un amour infini, exerce son action en notre esprit comme sur la nature physique, force est de concevoir aussi la réalité d'une Révélation univoque et quasi extérieure» (IF, pp. 34-35).

¹ «Positions et approches concrètes du mystère ontologique», in : *Le Monde cassé*, Desclée de Brouwer, 1933, pp. 260-271. Cf. Charles Journet, *Le Mal*, Desclée de Brouwer, 1961.

Mais «existe-t-elle en fait?» Ceux qui l'affirment ne la comprennent pas d'une manière identique; elle n'est donc pas «univoque». Oui, proclame le catholicisme et répète après lui le protestantisme traditionnel (ib., p. 37), oui, la Révélation extérieure a eu lieu. Non, riposte Piaget et avec lui l'unanimité des immanentistes; non, l'idée même d'une Révélation extrinsèque est inadmissible parce que liée indissolublement aux notions de transcendance et d'autorité divines, que nous récusons. Il n'y a qu'une autorité, elle est intérieure à nous-mêmes, c'est celle de la conscience individuelle autonome, qui juge selon la seule raison.

Comment sortir de l'impasse irrationnelle, où nous accule une Révélation qui se veut à la fois spirituelle et douée d'autorité sur notre esprit? Parlons encore, si vous y tenez, de «révélation», mais à la condition d'éliminer de cette révélation tout alliage avec une autorité transcendante qui la promulguerait souverainement. La seule révélation acceptable est celle qui «se réduit aux prescriptions intérieures de la conscience» (p. 37). Du moment que «Dieu n'est pas un Etre qui s'impose à nous du dehors, ... sa réalité n'est comprise que dans l'effort intime de la pensée qui cherche» (ib.).

Ainsi est censée établie l'irrecevabilité rationnelle de la transcendance divine. Du même coup est amorcée la démonstration de la rationalité inhérente au seul immanentisme. «Venons-en dès lors à l'immanentisme» (ib.), aux raisons positives qui l'accréditent.

IX. Pour un Dieu immanent, garant suprême des valeurs

L'immanentisme religieux n'est pas une doctrine métaphysique qui partirait «de principes abstraits» (IF, p. 28; sauf indication contraire, toutes les citations de ce chapitre sont tirées de IF). Il constitue une «doctrine de vie», qui part de faits, en l'espèce, «de cette constatation que nous sommes déjà engagés dans l'action et dans la réflexion, ... dans un courant d'activité spirituelle qui se poursuit au travers de toute l'histoire de la pensée humaine» (ib.). Or cette évolution continue ne se déroule pas «au hasard», d'une manière «contingente», mais selon une «vection» constante, qui n'est autre que celle de la raison, ou du moins qui est animée par elle. Car «la raison existe» (ib.). Son action se manifeste sous la forme de

«certains invariants fonctionnels, de certaines 'normes' qui réapparaissent sous de multiples formes à chaque nouvelle étape, et dont le caractère régulateur demeure ainsi constant... normes à la fois intellectuelles et morales qui régulent notre pensée comme notre action, et en dehors desquelles toute activité spirituelle est impossible» (pp. 38-39).

Impossible, par conséquent, d'affranchir la pensée de ces normes rationnelles. C'est pourtant de cet impossible exploit que se targuent ceux qui voudraient soumettre la pensée à quelque instance extérieure à elle-même. En fait,

«l'élan spirituel qui caractérise l'élaboration graduelle de la raison et la constitution corrélatrice de la conscience morale est... à concevoir comme une explici-

tation progressive des valeurs constituant le foyer de la pensée». Explicitation réalisée par un «retour continu de l'esprit sur lui-même: construction et réflexion, deux moments inséparables d'un même acte, flux et reflux de cette élaboration spirituelle» (p. 40).

Gardons-nous de tout malentendu: il n'est pas question...

«d'hypostasier la raison elle-même et de la doter ainsi de cette causalité transcendante qu'elle nous invite à dissoudre en dehors d'elle» (ib.).

Ce serait un comble en effet. Néanmoins, comme on ne saurait la considérer comme vide, ni comme toute achevée, ni comme vouée au hasard dans la suite de ses étapes,

«force est bien... de constater qu'il y a, au foyer même de la pensée, une activité normative qui s'impose à nous et à tout notre univers, non du dehors comme une cause produit son effet, mais du dedans comme une valeur entraîne d'autres valeurs» (p. 41). C'est cet «absolu intérieur... que les hommes ont toujours solidarisé avec leurs représentations de la divinité» (ib.).

Dieu n'est rien d'autre que cette Valeur souveraine et immanente. En 1922 déjà, dans la 1^{re} conférence, Piaget avait affirmé:

«Nous croyons... que l'ordre des valeurs [se] trouve garanti... dans l'ordre dernier des choses; ... c'est ce qui nous permet de parler d'un Dieu en tant que valeur absolue et de vivre religieusement» (PV, p. 40). Et en 1928: «Le divin est en nous.» «Ce n'est qu'en se repliant sur elle-même et en scrutant les conditions de sa propre activité que la pensée trouve Dieu» (IT, pp. 30-31).

En définitive, l'immanentisme élimine radicalement toute sujétion de l'homme à quoi et à qui que ce soit d'extérieur à lui-même. L'individu ne se soumet qu'aux normes universelles qui s'imposent à sa propre conscience intellectuelle et morale. Nous sommes en plein «humanisme anthropocentrique». L'immanentisme est censé combler les besoins humains dans trois dimensions qui lui sont essentielles: les domaines affectif, intellectuel et social. Au point de vue affectif, grâce à l'immanentisme, «l'être humain cesse de se sentir enfermé dans son moi, pour communier avec le principe de toute réalité» (p. 41). Au point de vue intellectuel, dans sa lutte «contre le mensonge et l'erreur», dans sa conquête du savoir, «la conscience se sent solidaire de valeurs éternelles». Enfin, au point de vue social, «dans la lutte pour le bien et la justice, ... les individus et les groupes sont enflammés par une force dont l'élan victorieux leur paraît tenir au plus profond de l'être» (ib.).

Tous ces développements quelque peu lyriques peuvent nous paraître assez éloignés du problème de Dieu et de la foi. Pour Piaget cependant, ils tendent à deux fins. Primo, montrer que l'homme se suffit à lui-même; il n'a nul besoin, au-delà de son horizon, d'un Être transcendant. Secundo, montrer que la conception immanentiste de Dieu ne résulte pas d'un plaidoyer *pro domo sua*, concocté pour prouver que la psychologie scientifique appliquée à la religion ne tue pas la foi. Au contraire, tout en «déplaçant» son objet, l'immanentisme intègre la foi dans une synthèse, une vision globale,

cosmique, du monde, en harmonie avec la science moderne, et une large ouverture aux besoins fondamentaux de l'homme.

Qu'on n'accuse donc pas l'immanentisme de «pauvreté intellectuelle et morale». Loin de là, il...

«apparaît comme le prolongement de l'élan de spiritualisation qui marque toute l'histoire de la notion du divin. Du Dieu transcendant, doué de causalité surnaturelle, au Dieu purement esprit de l'expérience immanente, le même progrès nous paraît s'accomplir que du Dieu semi-matériel des religions primitives au Dieu métaphysique. Or, et là est l'essentiel, à ce progrès dans l'ordre de l'intelligence correspond un progrès moral et social, c'est-à-dire, en fin de compte, un affranchissement de la vie intérieure» (pp. 53-54).

Refuser le Dieu immanent, ce serait finalement refuser, ou ignorer, le progrès historique de l'esprit humain.

Saint Irénée disait bien que «la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant», mais il ajoutait que «la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu», et que «c'est la gloire de l'homme de persévérer dans la dépendance de Dieu»¹. Saint Irénée n'était pas un immanentiste.

X. Les valeurs religieuses citées à la barre de la psychologie

On se souvient peut-être que la 1^{re} conférence de Piaget sur le problème religieux était intitulée: «La psychologie et les valeurs religieuses». En fait, elle n'a pas épuisé le sujet. Pour mieux dire, toute la portée de son enseignement n'a été mesurable qu'après la reprise et l'amplification dans les exposés suivants de la notion même de valeur, de valeur religieuse en particulier. Ce qui a passé peu à peu au premier plan, c'est la liaison, la soudure entre valeur et immanence. Le Dieu immanent n'est finalement rien d'autre qu'un «Dieu-valeur» (IF, p. 10), le garant suprême des valeurs. Dès lors, il n'est pas superflu d'apporter quelques éclaircissements sur la notion de valeur, telle qu'elle est envisagée et jugée par la psychologie piagétienne.

Dieu, garant suprême des valeurs: «combien difficile est-il, confesse Piaget, de définir une fois pour toutes ce qu'on entend par ces mots» (PV, p. 41). La difficulté provient en première ligne de la notion même de valeur et ensuite de son application à Dieu. Qu'est-ce donc qu'une valeur?

«La pensée découvre en elle-même l'existence de valeurs... partout où le vrai s'oppose au faux, le bien au mal, l'amour à l'égoïsme, la beauté à la laideur... Ces valeurs ne résultent pas de l'expérience, mais fondent au contraire la possibilité de l'expérience» (IF, p. 10).

Critères de ce qu'on appelle précisément les jugements de valeur, les valeurs ne sont pas des réalités objectives; n'allons pas les «chosifier». Motifs et normes d'action, elles ne peuvent être qu'intérieures², relever que de l'ordre mental, uniquement. Cette condition n'empêche pas que...

«ces normes de la pensée constituent la réalité la plus profonde à laquelle il soit donné à l'esprit humain de parvenir. Plus profondes que l'être sous tous ses

¹ Cit. in G. Bardy, *La Vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Desclée, 1968, pp. 195 et 175, *Adv. Haereses*. IV, 20, 7.

² Ce qui ne veut pas dire «subjectif»; cf. supra, chap. III, A et infra, chap. XI, B.

aspects, car l'existence [qui affecte l'être] est toujours relative à une pensée qui la conçoit¹ et aucune pensée n'est possible sans normes qui la déterminent... Plus profondes aussi que la pensée individuelle et que toutes les formes de l'universel atteintes jusqu'à ce jour, car celles-ci ne constituent que les prises de conscience successives et toujours approximatives du fonds normatif de la pensée elle-même» (IF, pp. 39-40).

On nous a dit précédemment (en 1922) que «pour la foi, l'important est qu'il y ait des valeurs, c'est-à-dire des motifs d'action et de vie» (PV, p. 47). C'est qu'en effet la foi immanente n'atteint Dieu qu'en tant que garant suprême de ces valeurs intellectuelles et morales, «c'est-à-dire source non pas d'événements mais de vérités, non pas de faits, mais d'obligations» (IF, p. 10). Ainsi «l'idée d'une valeur absolue et l'idée d'une foi se confondent ... presque» (PV, p. 47). Juxtaposons ces deux dernières citations aux textes du paragraphe précédent, et tentons de les harmoniser. Si nous les comprenons bien, ils nous amènent à cette double conclusion: Dieu qui, Valeur suprême, n'en est pas moins qu'une valeur intérieure, 1^o) n'a pas d'existence objective, extérieure à l'esprit humain; 2^o) est sujet à variations en fonction des «prises de conscience successives et toujours approximatives» qui tentent de le saisir.

Une pareille conclusion, à laquelle il est difficile d'échapper, risque fort de troubler le croyant. Mais voici le psychologue qui vient à la rescousse pour le rassurer. C'est la pensée, suggère-t-il, qui découvre en elle-même l'existence de valeurs (IF, p. 10); en d'autres termes, celles-ci sont «élaborées par la conscience» (IT, p. 26). Or la psychologie, qui étudie la pensée et la conscience, a naturellement quelque chose à dire sur les valeurs qu'elles découvrent ou élaborent. Quelque chose qu'il importe de bien comprendre.

Qu'il soit bien entendu, en premier lieu, qu'il n'appartient pas à la psychologie de se prononcer pour ou contre telle ou telle valeur ou, si l'on peut s'exprimer ainsi: sur la valeur des valeurs. Piaget insistera souvent sur ce principe que ce serait là empiéter sur une question «métaphysique», hors du champ de vision de la psychologie expérimentale par définition (PV, p. 38-39, 55, 76, 80-81; IT, p. 26).

La psychologie entre en scène par une autre porte. «Ce qui l'intéresse seulement [et qui est de son ressort], ce sont les motifs qu'ont les individus d'accepter ou de rejeter les croyances» (IF, p. 17). Telle valeur, religieuse ou non, étant affirmée par un sujet, le psychologue est en mesure de vérifier si celui-ci navigue effectivement dans le sillage de cette valeur, si son action et sa vie sont cohérentes avec elle, si elles en sont déduites. De la forme de la pensée on passe à son contenu «par une sorte de choc en retour» (PV, p. 77).

«La science... peut, après que le sujet, par une expérience qui lui est propre, a affirmé une valeur, justifier ou non cette affirmation... au moyen de l'expérience qui a donné naissance à cette valeur... Seule la déduction [des prémisses-valeur à la conclusion-conduite] est étudiée directement [et est] contrôlable

¹ Cf. *supra*, chap. V.

par la méthode expérimentale» (PV, p. 55; voir aussi p. 71 et 75, 78). «Les valeurs qui se déduisent les unes des autres, au cours de l'expérience morale, doivent être en accord les unes avec les autres, et par conséquent se reproduire mutuellement. Nous pouvons immédiatement tirer de ce principe le critérium des valeurs: est une valeur ce qui engendre d'autres valeurs, ou, plus une valeur a de fécondité, plus elle vaut» (PV, p. 79). «Tout le problème revient à chercher quelles sont les expériences qui donnent naissance à un maximum de valeurs» (ib.).

Le psychologue dispose encore d'un autre moyen pour contrôler le sérieux de la référence professée à une valeur. Il peut vérifier...

«si l'évaluation se fait librement, c'est-à-dire en toute lucidité, en toute autonomie intellectuelle» (IT, p. 26),

ou sous la pression de certaines influences, conscientes ou non.

On parvient ainsi à ce que Piaget n'hésite plus finalement à appeler une «science des valeurs» (PV, p. 80). Sans classer les valeurs elles-mêmes, elle classe les jugements de valeur individuels en jugements autonomes ou influencés. Elle en dégage une loi de «série hiérarchique d'évolution» (IT, p. 49). Par exemple, «tel type religieux est plus évolué que tel autre, et donc supérieur» (ib.).

«Ce qui ne signifie pas que la science prescrive ou même arrive à prévoir les valeurs nouvelles, mais que celles-ci, une fois élaborées par la conscience, on puisse trouver la connexion entre ces valeurs nouvelles et celles qui les ont précédées» (IT, p. 26).

Le degré d'évolution constitue ainsi une nouvelle note pour situer un jugement dans l'échelle des valeurs. Est-il besoin de dire que les valeurs d'immanence et d'autonomie pure représentent les plus évoluées? On ne nous précise cependant pas en vertu de quoi le fait d'être plus évolué rend un type religieux supérieur à tel autre (IT, p. 49).

On pourrait reprocher à ces théories de n'être que des vues de l'esprit, sinon des «vœux pies». Aussi Piaget tient-il à signaler qu'à l'heure où il parle, des résultats pratiques sont déjà acquis sur de nombreux points. La 3^e conférence énumère les recherches des dernières années dans le domaine de la psychologie religieuse:

«Il faut, à cet égard, dire les choses comme elles sont: les recherches actuelles des sociologues et des psychologues portent sur les croyances centrales de la foi religieuse. L'idée de responsabilité, la conscience du péché, la notion de sanction, la genèse du devoir et du sentiment du bien, les représentations de la divinité, tout ce qui constitue le foyer de la conscience humaine est à peu près soumis à la comparaison historique et sociologique, ainsi qu'à l'analyse psycho-génétique» (IF, p. 16).

Quelle sorte de «traitement» ces analyses scientifiques ont-elles déjà commencé à administrer aux valeurs morales et religieuses? Ce traitement porte un nom: le traitement par «réduction». Si elles sont parvenues à «expliquer» les faits religieux «sans faire appel à la transcendance», c'est qu'elles ont été capables de «les réduire tous à l'interprétation biologique» (PV, p. 43). Flournoy est un modèle à cet égard (PV, p. 80-81).

Voilà deux mots à «passer à l'étamine», aurait dit Montaigne: biologie, réduction.

Biologie d'abord. On peut voir assurément dans la psychologie un département de la biologie, au sens large de science de la vie ou du vivant, comme le faisait naguère Georges Dumas dans son premier *Traité de psychologie*. Mais Piaget se montre beaucoup plus radical: «La psychologie a pour idéal d'être biologique, la biologie d'être chimico-physique et la physiologie d'être purement mécanique» (PV, p. 41).

Nous avons quelque raison de penser que Piaget n'est pas resté longtemps fidèle à de tels excès de langage, commis en 1922. Déjà dans la dernière conférence (1929), il s'interroge: «La recherche scientifique semble dégrader l'esprit en ramenant sans cesse le supérieur à l'inférieur», l'activité psychologique et spirituelle au physiologique, «l'intellectuel au moteur, le sensible à l'organique», etc. Mais il se rassure par ce raisonnement, subtil s'il en est:

«... plus avancent ces réductions, et plus le physique lui-même se spiritualise en connexions mathématiques et le mathématique en liaisons intellectuelles... plus la science soumet les phénomènes au déterminisme matériel, plus elle spiritualise ses racines elles-mêmes en mettant à nu l'activité intellectuelle dont elle procède» (IF, p. 27).

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas de raison qu'une réduction analogue soit épargnée aux faits religieux. Nulle «insolence» en cela – pour reprendre une expression de notre auteur –, du moment que le Dieu immanent s'identifie aux normes de la raison et que, comme il le dira plus tard: «la raison humaine est un produit de l'organisation biologique, produit raffiné et supérieur, c'est entendu, mais enfin un produit comme un autre» (*Conversations libres...* p. 100). C'est un nouvel aspect du «matérialisme» de Piaget, assez lamentable écho de certain paradoxe de Haeckel.

Comment va donc s'opérer la réduction des faits religieux? Nous l'avons déjà vu et nous nous contenterons ici d'un rappel sommaire. La sociologie situe leur origine dans la peur primitive et la sacralisation des consignes sociales. De son côté, la psychologie n'y voit qu'une résultante de l'«ensemble du caractère et de la personnalité du croyant» (PV, p. 44), des «prédispositions» dues au type d'éducation qui l'a marqué à jamais (cf. supra, chap. III,B). Autant d'explications qualifiées de «strictement expérimentales, c'est-à-dire qu'on n'y fait appel qu'à des circonstances empiriquement observables et contrôlables» (PV, p. 46; voir aussi p. 54).

Nous avons tenté de grouper autour de la notion de valeur les indications éparses que nous livre Piaget dans ses 3 conférences. Nous aurions souhaité en tirer une synthèse, en dégager une notion sinon univoque, au moins analogique, de la valeur. Nous sommes loin du compte. Au lieu d'un tableau harmonieux, nous n'avons obtenu qu'une juxtaposition de traits disparates, disponibles, au mieux, sur deux volets antithétiques. Le premier nous ouvre le ciel, pour ainsi dire. Les «valeurs de la pensée» ou ses normes, «plus réelles que le réel» (IT, p. 34)... «dépassent infiniment le moi. Elles sont la vraie

et la seule expression du divin» (ib., p. 37). «Le divin est en nous» (IT 30). Avec le second volet nous tombons de haut au plus bas de ce bas monde: les valeurs ne sont plus que simples produits de l'organisme biologique, et Piaget s'en félicite: il devait arriver «inévitablement» que «la religion et la conscience morale» perdent «de leur aspect irréductible» (IF, p. 15). Inévitablement, en effet, à la suite du parti pris d'en éliminer la transcendance.

Peut-être, malgré tout, ne faut-il pas dramatiser. Il n'est pas exclu que Piaget ait nourri quelque réserve quant à la solidité de ses constructions. Nous laisserons la question ouverte, après avoir relu la déclaration suivante émise dans la 3^e conférence:

«Les réponses que donnent les sciences à tous les problèmes soulevés par la réalité sont insuffisantes, fragmentaires, provisoires» (IF, p. 12)... «insuffisantes par [leurs] lacunes et par le caractère provisoire de [leurs] résultats» (ib., p. 17).

Si telle est la condition fragile des sciences, pourquoi ne serait-elle pas aussi celle de la «philosophie critique» qui se nourrit de leurs conclusions? S'agissant spécialement de la conception qu'elle propose des valeurs religieuses, c'est le moins que nous en puissions dire.

XI. Objections à l'immanentisme

Piaget ne se dissimule pas que certains de ses raisonnements, assez subtils, ont pu donner l'impression de n'être que «pures chinoïseries» (PV, p. 53). Des auditeurs ont eu le courage de faire des objections à l'immanentisme. Sans doute en a-t-il aperçu lui-même.

A vrai dire, il évite le mot «objection». Il parle plus volontiers de questions qui se posent, de malentendus, voire d'équivoques à dissiper. Si nous utilisons, quant à nous, plus carrément, le terme d'objection, c'est que, de quelque nom qu'on les baptise, les arguments qu'il s'applique à réfuter tendent véritablement à ébranler les idées qu'il présente avec la rigueur de thèses bien arrêtées. Pour plus de clarté, nous avons groupé dans un ordre à peu près logique quelques-unes des objections rencontrées dans les conférences.

1^{re} objection: La foi en l'absolu intérieur est-elle une foi religieuse?

Dans la troisième partie de la 3^e conférence, Piaget s'interroge en ces termes: «La foi en l'absolu intérieur, qui caractérise l'immanentisme, suffit-elle à constituer un sentiment [spécifiquement] religieux?» (IF, p. 42). Il réagit aussitôt par une autre question, des plus pertinentes: au fond, «que postule la foi religieuse?» A son avis, elle implique trois affirmations:

- a) «la vie a un sens»
- b) une communion est possible «entre la personne humaine et cet absolu»
- c) la foi opère «une transformation de la vie du croyant» sous la forme d'une «expérience de consécration intérieure».

Pour lui, il n'y a «aucun doute» que l'immanentisme religieux satisfait à ces trois conditions. Suivons-en point par point la démonstration. (IF, p. 42-46)

a) L'immanentisme professe que la vie a un sens

L'immanentisme consiste à «subordonner l'être à la pensée et la pensée à ses normes»; comme tel, il assigne «du même coup à notre existence une signification religieuse» (p. 43). «La volonté divine se confond ainsi avec l'obligation morale, la raison divine avec l'obligation intellectuelle, l'amour divin avec la valeur infinie qui donne son prix à l'existence» (p. 48).

Ce sont là de nobles affirmations, mais n'est-ce pas justement ce qu'il s'agirait de prouver, de démontrer? L'explication qui suit ne fait que donner un tour plus concret à ces allégations: «Lutter pour le bien et pour le vrai [normes de la pensée] ..., c'est affirmer que, sous l'indifférence apparente de la réalité pour le succès des valeurs, il y a un ordre de choses plus profond et plus durable» (p. 43). Professer cela, lisons-nous déjà dans la 2^e conférence, c'est vraiment avoir la foi: «La foi en la valeur suprême du bien est une foi religieuse» (IT, p. 15).

Suffit-il de répéter une opinion en variant les termes pour en faire une vérité démontrée? Piaget ne se rend-il pas compte qu'un incroyant, un agnostique, peuvent fort bien admettre un «ordre plus profond» que la réalité sensible sans pour autant admettre Dieu, «de quelque manière qu'on se le représente», immanente ou transcendante? Encore une fois, plutôt qu'une preuve du caractère spécifiquement religieux de la soumission aux normes du vrai et du bien, nous n'en avons là que l'affirmation. Au fait, nous sommes même en présence d'une pétition de principe. On nous dit en effet que l'immanentisme confère un sens religieux à la vie puisque ce sens réside dans la soumission à l'absolu des normes intérieures, ce qui est précisément la définition qu'on nous a donnée de l'immanentisme.

b) L'immanentisme engendre le sentiment de la présence de Dieu

La communion avec l'absolu est censée assurée par l'immanentisme parce qu'il suscite un «sentiment de présence» de Dieu. Piaget s'abrite ici derrière Brunschvicg qu'il cite longuement. Nous résumons: «Dieu est la réalité pure et intime qui commande en chacun de nous la vie spirituelle» (p. 44). L'épithète «intime» veut manifestement exprimer le caractère intérieur de la présence en nous du Dieu immanent. Nous avons déjà cité ce mot: «Le divin est en nous» (IT, p. 30).

Piaget se défend contre le soupçon qu'il y ait là quelque trace de «subjectivisme»: n'allons pas imaginer grossièrement que «le divin va se confondre avec le moi» (IT, p. 14)!

«Intériorisation et subjectivité n'ont rien à faire l'une avec l'autre... Il y a trois, et non deux termes entre lesquels le choix s'impose: la transcendance, le moi, et, en dernier lieu, la pensée avec ses normes impersonnelles... L'immanentisme

revient à identifier Dieu, non pas au moi psychologique, mais aux normes de la pensée elle-même» (IT, p. 36). «La pensée individuelle, comme la pensée collective... restent soumises à l'universel, à la pensée dans ce qu'elle a d'incoercible et de supérieur à toute décision subjective. Un Dieu immanent à la pensée demeure donc transcendant ¹ par rapport au moi» (IF, p. 45).

Les «néothomistes», Maritain au premier chef, sont vertement tancés pour n'avoir jamais voulu comprendre que le Dieu intérieur, le Dieu-valeur, est justement valeur suprême parce qu'il échappe au subjectivisme (ib. et IT, p. 35). Enfin...

«... que cette communion intérieure du moi avec l'absolu de la pensée mérite l'épithète de religieuse, c'est ce dont ses résultats sont seuls à même de témoigner» (IF, p. 45).

Nous en verrons tout à l'heure l'illustration, en même temps que celle de l'indéracinable confusion entre religion et moralité. Piaget poursuit :

«Qui ne sent la joie d'une telle communion entre l'humain et le divin, et la beauté de l'ascension qui, du sentiment d'accord et d'équilibre, résultat habituel de cette communion, conduit à la plénitude du sentiment?» (IF, p. 48).

On entend rarement des accents aussi lyriques chez Piaget. Mais le lyrisme fait-il le poids pour une démonstration?

c) *L'immanentisme confère une consécration intérieure*

Pour illustrer la transformation de la vie opérée par la foi immanentiste, Piaget s'arrête au cas exemplaire du philosophe Jules Lagneau (1851-1894) (IF pp. 45-46), dont il avait déjà recommandé le *Cours sur l'existence de Dieu* (IT p. 34).

Un homme admirable sans doute, mais ne pourrait-on pas, par le même procédé de rhétorique, se référer à Pascal, cité ailleurs par Piaget, et mille autres, pour attester la fécondité de la transcendance? Ce ne sont toujours pas là des preuves, au sens strict, pas plus en faveur de l'un que de l'autre système. Une haute qualité morale peut aller de pair aussi bien avec une religion de la transcendance qu'avec une religion de l'immanence ou même avec l'absence de toute religion.

2^e objection: Un Dieu immanent n'est pas «réel», ou moins «réel» qu'un Dieu transcendant (IT, p. 32 ss.)

Une pareille objection, argumente Piaget, provient d'une illusion du sens commun. Pour celui-ci, en effet, «les 'choses' sont plus réelles que la pensée... Un Dieu intérieur à la pensée apparaît dès lors comme une simple idée, autrement dit une fiction». Nous retrouvons ici la théorie piagétienne de la connaissance (cf. supra, chap. IV). Le sens commun conçoit...

¹ Curieuse et furtive reprise d'un mot tabou, relativisé toutefois ici par les limites du monde intérieur.

«l'univers sensible en tant que réalité indépendante et subsistant en soi» (IT, p. 32)... «La pensée, dans un tel système, n'est rien en elle-même: simple reflet ou copie de réalités posées d'avance, réalité du monde sensible ou réalité spirituelle de la transcendance» (ib., p. 33).

Pour être dans le vrai, Piaget veut qu'on dise exactement l'inverse. Reprenons des textes déjà cités en partie:

«Pour la philosophie critique, au contraire,... *le monde sensible est moins réel que la pensée* [souligné par Piaget]... La réalité suprême n'est donc pas la chose mais la pensée... soumise à des lois, et ce que nous prenons pour les lois du monde extérieur constitue justement les lois de la pensée» (ib.).

«Dieu est pensée» en ce sens qu'il est la norme suprême de nos pensées, ou plutôt c'est cette norme suprême dont nous avons conscience que nous appelons Dieu. La pensée est...

«élaboration de valeurs, de nécessités idéales, de normes» et «ces valeurs sont plus réelles que le réel; sans les normes de la pensée, l'univers sensible se pulvériserait» (IT, p. 34)... «Les normes... sont la vraie et la seule expression du divin» (IT, p. 37).

En bref, c'est la pensée, notre pensée humaine, qui est le réel véritable; or le Dieu immanent est pensée; donc il est réel. C'est là jouer sur les mots: Piaget garde le mot «réel», mais selon sa manière habituelle, il l'habille d'un sens tout autre que celui qu'avait manifestement en tête son contradicteur. On ne nous dit pas si celui-ci a été satisfait de l'explication et si ses yeux se sont dessillés à la lumière de l'idéalisme critique.

3^e objection: Le Dieu immanent n'est pas un Dieu personnel (IF, pp. 46-48)

Votre Dieu immanent, a-t-on rétorqué à Piaget, – sans doute avec moins de vivacité que n'en comportent nos termes – votre Dieu immanent est-il encore un Dieu personnel? Comme il aime à le faire, le psychologue riposte par une autre question, qui s'impose effectivement: Mais qu'entendez-vous par «personnel»?

Il n'est pas outrecuidant de supposer que, pour l'objectant, rien n'est plus simple: un Dieu personnel, cela veut dire que Dieu est Quelqu'un, Quelqu'un qui nous voit, qui nous aime, à qui nous pouvons adresser nos prières et qui nous entend.

Pour Piaget, ce n'est pas aussi simple, et le croire est signe de naïveté. A son avis, le terme de «personnel» est l'un «des plus équivoques possibles» (IF, p. 46). Il va donc s'efforcer de le clarifier.

«L'homme possède tout à la fois un moi et une personnalité... La personnalité [est] le contraire de l'individualité et du moi» (p. 47). En effet, «le moi, c'est ce en quoi la pensée, limitée par l'organisme et assujettie ainsi aux illusions de l'individualité, diffère des autres pensées: le moi est donc source d'anarchie intellectuelle et morale. La personnalité résulte, au contraire, d'une soumission progressive du moi aux normes intellectuelles et affectives; avoir une personnalité signifie donc... réussir à insérer tout ce qui est soi dans les cadres impersonnels de la raison théorique et pratique» (ib.).

En conséquence de ces définitions, il faut «réserver à Dieu les caractères de la personnalité et... les dissocier de ceux de l'individualité» (p. 48). «Dire que Dieu est personnel signifie que Dieu n'est pas à chercher dans ce qui est force, ou instinct, ou passion, mais dans les valeurs qui font tendre la conscience individuelle au bien et au vrai... En bref, la personnalité de Dieu ne saurait comporter qu'une seule définition: c'est la source de ce qu'il y a de plus personnel en l'homme» (ib.).

Pesons soigneusement ce terme de «source». En lui-même, il équivaut à «origine», voire «cause»; or nous savons bien que le Dieu immanent de Piaget n'est absolument rien de tel¹. Il l'a défini à plusieurs reprises comme le garant suprême des valeurs spirituelles; il faut donc conclure que «être source des valeurs» et «être le garant suprême des valeurs» sont deux expressions synonymes. L'identification des concepts de «source» et de «garant» n'est pourtant pas évidente. On en arrive à comprendre pourquoi Piaget taxait le terme de «personnel» «des plus équivoques possibles»; il nous semble l'être en effet dans le texte de notre conférencier. De toute façon, il a raison d'écarter de la notion de Dieu – immanent ou non – la note de «moi individuel», telle qu'il l'a décrite. Mais on échappe difficilement à l'impression que, comme tout à l'heure pour le sens du mot «réel», nous avons affaire à un glissement, pour ne pas dire à une manipulation sémantique du mot «personnel».

Pour le chrétien traditionnel, la notion de personne en Dieu est importante par rapport au mystère de la sainte Trinité. La discussion de Piaget n'y fait pas la moindre allusion. Cette abstention est dans la logique du refus de toute révélation «extérieure».

4^e objection: Peut-on encore prier un Dieu immanent? (IF, p. 49)

A suivre l'ordre des questions soulevées au cours de la 3^e conférence de Piaget, on ne peut qu'être frappé par leur gradation. Elles sont d'abord de nature plutôt intellectuelle: Dieu est-il un être réel ou non, un être personnel ou non? Peu à peu, les auditeurs semblent mieux apercevoir les conséquences pratiques des conceptions proposées par Piaget sur leur vie intime de croyants chrétiens, cette «vie» dont on leur a dit qu'elle constitue le cœur de la religion (PV, p. 39). Ainsi surgit l'objection que nous allons examiner maintenant: peut-on prier un Dieu qui ne serait qu'immanent, qui n'aurait qu'une réalité mentale, comme norme suprême de notre pensée, qui ne serait pas un être personnel hors de nous-mêmes?

De la prière, Piaget distingue deux formes, deux «orientations» majeures. La prière peut être égocentrique, intéressée; c'est celle qui fait appel à une «causalité divine intervenant du dehors dans la texture même des phénomènes». Il s'agit vraisemblablement de prières du style de: «Mon Dieu, faites que... accordez-moi ceci ou cela», prières sollicitant l'intervention divine sur les événements. Cette espèce de prière est évidemment «contra-

¹ Cf. IF, p. 32 et supra, chap. VI, B.

dictoire avec l'immanentisme», puisqu'elle «implique la croyance en une causalité divine extérieure». Donc, prière à proscrire. A y bien réfléchir, observe Piaget, «elle en revient toujours finalement à avouer les insuffisances de la causalité surnaturelle: si Dieu était un Etre capable d'arrêter le cours spontané de la nature, pourquoi ne subviendrait-il pas de lui-même à nos besoins?»

Réapparaît donc ici l'idée piagétienne que le Dieu transcendant n'agit pas à travers les causes naturelles secondes, mais toujours en dépit d'elles, à l'encontre des lois de la nature, comme par miracle, d'une manière que Piaget qualifie de «surnaturelle» (cf. supra, chap. VI, A). Il ne se soucie pas d'harmoniser ses vues avec les demandes du *Notre Père*, proposé par Jésus comme modèle de prière. Cela doit quand même faire question pour ses auditeurs chrétiens.

Il y a d'autre part un second type de prière, légitimement accessible, celui-là, aux immanentistes, à savoir la...

«prière de soumission... [où] l'esprit se 'recueille' pour retrouver en lui le divin». «Elle n'implique aucune causalité spéciale...; l'acte psychologique d'«élévation» se prolonge alors de lui-même en ses résultats, sans qu'aucune causalité transcendante ne soit nécessaire pour expliquer ce contact du moi individuel avec les normes intérieures de l'Esprit» (IF, p. 49).

L'année précédente, Piaget avait déjà évoqué cet «accord avec la Pensée, qui est l'expérience mystique suprême» (IT, p. 39). Ne dissimulons pas notre malaise devant les majuscules des mots Pensée, Esprit. Elles ouvrent subrepticement la voie à l'équivoque pour le lecteur chrétien, en ayant l'air d'attribuer au Dieu immanent cette réalité et cette personnalisation qu'on lui a refusées. Il n'y a pas jusqu'à l'annexion de termes comme: recueillement, élévation, mystique, qui ne nous paraisse un abus de langage. Nous avons peine à saisir comment un véritable «contact» peut s'établir entre le moi vivant d'une personne humaine et des normes impersonnelles.

Piaget a certes raison de disqualifier la prière purement égocentrique, mais où a-t-il pris qu'elle est la prière type de la religion de la transcendance? Quant à son rejet hautain de la prière de demande, il fait fi de l'Evangile et de toute la Bible, Ancien et Nouveau Testament. En revanche, nous voudrions bien lui reconnaître le mérite d'une certaine intuition de la valeur inhérente à la prière-recueillement, amorce en quelque sorte de la prière-contemplation, mais à quoi se réduit-elle quand fait défaut son Objet réel, vivant, personnel?

XII. Principes d'évaluation de la transcendance et de l'immanence

Au cours de ses trois conférences, Piaget s'est livré à une «évaluation personnelle..., selon sa conscience» (IT, p. 26), de la transcendance et de l'immanence. Il estime, en effet, que, confrontée à ces deux systèmes, «la seule question que puisse se poser la foi avec fruit est de savoir lequel a le plus de valeur» (PV, p. 47). Nous l'avons vu, d'autre part, appliqué à

«ruiner» (IT, p. 26) les positions de la transcendance et à bétonner solidement celles de l'immanentisme.

Ne nous méprenons donc pas sur le sens et la portée de cette «évaluation». En déterminant quel système a le «plus de valeur», Piaget n'entend nullement dire qu'un des systèmes est vrai et l'autre faux, ni même que l'un est «plus vrai» que l'autre. Sous la loupe de la psychologie, de la sociologie, de la psychanalyse, il a vu se dégager deux types opposés d'«expérience de Dieu», mais ces sciences expérimentales ne sont pas en mesure de conclure que «l'un des deux types d'expérience religieuse est métaphysiquement plus vrai que l'autre» (PV, p. 46). Un pareil verdict n'est pas de leur ressort car, d'une part, «la science doit s'interdire à elle-même toute conclusion dépassant le domaine expérimental pour entrer dans le domaine métaphysique» (PV, pp. 38-39) – et voilà pour la transcendance – et, d'autre part, «la science ne peut aucunement prescrire les valeurs» (ib., p. 55)... «n'a rien à prescrire à personne» (ib., pp. 80-81) – et voilà pour l'immanence. Les affirmations respectives des deux conceptions, au regard du psychologue,

«rien n'empêche les deux sortes de croyants de les considérer toutes deux comme vraies, en tant que symboles individuels d'une réalité unique ineffable... Pour la science, [l'un] est aussi légitime que son contraire» (PV, p. 48). Et encore: «Les deux variétés d'expérience religieuse... sont également vraies en tant que correspondant à des jugements de valeur également sincères. L'une ne semble donc pas supérieure à l'autre» (ib., p. 49).

Nous voilà donc en présence d'un emploi du mot «vrai» qui en fait un simple synonyme du mot «sincère». Il vaut la peine de mettre en lumière l'équivoque qui en résulte.

Quand je dis: «cette proposition est vraie», moi, naïf, ce que j'entends – et sans doute vous aussi qui me lisez –, c'est non seulement que cette proposition convient à mon esprit, mais encore qu'elle «colle» avec la réalité, qu'elle exprime «ce qui est» hors de mon esprit. C'est le sens obvie du mot «vrai». Dans cette acception, remarque Piaget, nous avons affaire à une catégorie du vrai qu'il appelle le «métaphysiquement vrai» (PV, p. 46). Or il dénie à la foi religieuse, et tout aussi bien à la science, la capacité d'y jamais atteindre.

En contrepoint, il distingue une autre catégorie du vrai, qui revient à une qualité du sujet pensant ou croyant, la catégorie de la bonne foi ou de la sincérité. Nous passons ainsi d'une qualité intellectuelle qui affecte le jugement à une qualité morale du sujet. Sa pensée, sa croyance est vraie du moment qu'il ne triche pas. Les affirmations de la transcendance et de l'immanence sont toutes deux «vraies, en tant que correspondant à des jugements de valeur également sincères», avons-nous lu plus haut. Nous avons lu aussi qu'on peut les qualifier de «vraies, en tant que symboles individuels d'une réalité unique ineffable». Les Pères et les docteurs de l'Eglise disent bien que Dieu est ineffable, mais en ce sens limitatif que personne ne peut «comprendre» totalement ce qu'est Dieu et non pas en ce sens que nous ne pourrions rien connaître de lui. En quelque sorte, nous

pouvons l'atteindre, mais non l'étreindre. Pour Piaget, nous ne saurions absolument rien connaître de la réalité «métaphysique» – selon sa terminologie – de la divinité; elle est ineffable parce qu'«inatteignable» et par la raison et par la foi. C'est pourquoi nous en sommes réduits à des symboles. Un symbole ne dit pas ce qu'est la chose, il la suggère au moyen d'images et de métaphores.

Nous voguons en pleine ambiguïté. Une chose est claire: pour Piaget, ni la transcendance ni l'immanence ne sont, si l'on peut dire, «vraiment vraies». Mais alors à quoi rime tout ce débat? Il prend tout son sens si l'on se rend compte qu'en cours de route le problème initial a été déplacé, l'évaluation n'est pas ce que ce mot semblait promettre.

Rappelons qu'il s'agissait d'évaluer deux conceptions de Dieu, impliquées dans deux types d'«expérience religieuse»: la conception d'un Dieu transcendant et celle d'un Dieu immanent. Or, évaluer des tendances opposées semble indiquer, à première vue, qu'on va tenter de peser leur poids respectif de vérité, de déterminer laquelle de ces deux conceptions est juste, est «vraie». C'est en ce sens qu'on entend d'abord le propos de Piaget de rechercher laquelle «a le plus de valeur» (PV, p. 54). Mais on se rend bientôt compte qu'ici «valeur» n'égale pas «vérité».

«Dans leur contenu conceptuel... [les deux systèmes] se contredisent évidemment» (ib.). Ils ne sauraient donc être vrais en même temps. Mais peu importe car, pour Piaget, le problème est d'ordre psychologique; il n'est pas de trancher entre qui a raison et qui est dans l'erreur, mais de peser leur «valeur» respective au plan religieux, telle qu'il l'entend, c'est-à-dire leur valeur de dynamisme en tant que «motifs d'action et de vie» (PV, p. 47). De ce point de vue, il y a une «hiérarchie» (PV, p. 39), une «échelle de valeurs» (PV, p. 51). Si l'on veut comparer deux systèmes religieux sous l'angle psychologique, ce ne peut être qu'en fonction des niveaux qu'ils atteignent sur cette échelle, *aliis verbis* par rapport à leur «fécondité» (PV, p. 79). Le principe de l'évaluation doit donc s'énoncer ainsi: «Quelle est l'attitude qui développe le plus... le rapport affectif entre un sujet» (PV, pp. 79–80) et son adhésion au bien, au vrai et autres valeurs spirituelles? Si nous comprenons bien le processus de l'évaluation, celle-ci ne porte pas sur les valeurs elles-mêmes, «prémises» adoptées par le croyant, mais sur les jugements pratiques, sur les conclusions concrètes qu'il en tire dans son comportement et ses jugements. Certaines conditions sont requises pour authentifier et corroborer le lien entre ces «conclusions» et les valeurs censées les inspirer. Ces conditions sont désignées tour à tour par les termes de: normalité – constance – connexion – déduction. Les passages suivants laissent entrevoir le sens de ces différents termes.

«On reconnaît l'arbre à ses fruits» (IF, p. 36). Il doit y avoir constance entre les jugements de valeur émis par un sujet et ses attitudes. Certes, la science ne saurait aucunement prescrire des valeurs: on le répétera cent fois plutôt qu'une. Mais «une fois faite l'expérience personnelle, la psychologie des valeurs pourrait la contrôler après coup, et par là justifier la déduction» (PV, p. 71). Elle ne sera pas justifiée si une contradiction se

révèle entre les valeurs auxquelles un individu prétend se référer et son comportement réel. «On peut désigner le principe de contradiction, appliqué aux valeurs, du nom de principe des valeurs» (PV, p. 79). Il permet au psychologue de vérifier, sans quitter le terrain expérimental, la sincérité de chacun par rapport aux valeurs dont il se réclame. Et par cette procédure, la psychologie se garde d'imposer à tous une évaluation quelconque des valeurs de la transcendance ou de l'immanence.

A tout prendre, l'évaluation n'en est donc plus une, au sens où on l'attendait. Pas d'évaluation directe, mais évaluation quand même par voie indirecte. Est-ce bien ce que Piaget voulait dire, en 1922, lorsqu'il déclarait qu'en fin de compte nous avons affaire à une «science des valeurs *qui n'est pas une évaluation* [nous soulignons], mais une explication, donc un auxiliaire des évaluations» (IT, p. 80), laissées elles-mêmes à la conscience individuelle... Finalement, «c'est toujours à la foi... à évaluer en dernier ressort pour, contre ou simplement avec l'expérience religieuse» (PV, p. 81).

Le croyant peut ainsi se rassurer. Piaget se rend compte, en effet, que le problème de l'évaluation des valeurs religieuses ne se pose pas seulement à la science, sur le terrain de la théorie. Au plan existentiel et pratique, elle se pose à chaque croyant, lequel ne saurait se résigner à ce que sa foi «soit privée de tout critérium de vérité dans l'exercice du jugement de valeur» (PV, pp. 48-49). Il

«aurait besoin d'une démarcation nette entre ce qui revient à la psychologie dans le domaine des jugements de valeur et ce qui revient à la foi» (PV, p. 54). Mais ce «critérium, même empirique... [face] à la diversité des expériences religieuses... ne nous sera pas donné par la métaphysique ontologique. Cette manière de penser a fait son temps» (PV, p. 54).

Après avoir estimé également vraies la transcendance et l'immanence pourvu que le croyant soit sincère, Piaget, quant à lui, jette définitivement aux oubliettes la foi en la transcendance de Dieu et laisse le fidèle immanentiste seul avec lui-même.

XIII. Qui est Jésus-Christ?

Jésus de Nazareth, par le fait qu'il a existé dans la réalité visible de l'histoire, ne se prête pas, comme le Dieu invisible, à être «réduit» à une pure intériorisation. S'il fut vraiment «la conscience religieuse la plus pure qui ait jamais existé» (IF, p. 50), qu'est-il aujourd'hui pour nous, pour ceux d'entre nous qui se proclament chrétiens?

Si nous voulons connaître, «interroger la conscience de Jésus», ce n'est pas aux «formules inscrites dans l'Evangile» que nous devons nous fier. «L'auréole miraculeuse» dont l'entourent les naïfs écrivains sacrés fait «injure au Christ» (IF, p. 52). Ce serait un «scandale» que de prendre leurs écrits au pied de la lettre; cela équivaldrait à considérer «l'esprit du Christ» comme «lettre morte».

«Ce sont les théologiens et non Jésus, qui ont élaboré la métaphysique chrétienne. Et cela dès la rédaction des Évangiles» (IF, p. 52). «La seule chose importante» pour connaître Jésus n'est pas de savoir «ce qu'il a dit et pensé jadis», mais «de savoir ce que le Christ penserait aujourd'hui... Car la valeur de la pensée de Jésus vient précisément de ce qu'elle est vie et non enseignement, méthode et non système» (IF, pp. 50-51). «Les réalités qu'il a vécues et communiquées, il ne les a pas codifiées... en articles de foi... 'Quiconque croit en moi sera sauvé' et non 'quiconque croit en ceci ou cela'» (ib.).

Nous ne commenterons pas cette exégèse, qu'il nous est pénible de rapporter. Actuellement, c'est d'elle qu'on peut dire, plutôt que de la «métaphysique ontologique», qu'elle a fait son temps.

Dans ces conditions, que comporte le fait de croire en Christ?

«Croire en lui..., c'est donc adopter une attitude, instituer une expérience, et non définir une théologie ou défendre une croyance...; [c'est faire] une expérience du divin par opposition aux attributs métaphysiques indifférents à la vraie religion» (IF, p. 51).

La confusion persiste entre métaphysique et dogme de foi. Le paradoxe est qu'on puisse «croire en Christ» sans que cela constitue une «croyance». On peut croire sans croire. Le Christ n'a, au demeurant, rien à faire avec le Dieu transcendant:

«Même si intellectuellement Jésus se représentait Dieu sous les espèces de la transcendance – et encore ne saurions-nous être affirmatif sur ce point – la vie et la mort du Christ demeurent indépendantes de toute représentation» (IF, p. 53).

De toute représentation de la divinité, s'entend.

Ne parlons plus de divinité du Christ. Ni d'Incarnation, de Verbe fait chair. Si Piaget ne s'exprime pas en ces termes, tel est bien le sens de ses formules. Et c'est avec plus de véhémence encore qu'il s'insurge contre le dogme de la Rédemption. «Jésus n'a jamais songé à une interprétation théologique de sa mort» (IF, p. 51). Certes, «il a prévu sa mort», mais «il n'a pas cherché à insérer la Crucifixion dans les cadres tout préparés des doctrines d'expiation». L'idée d'expiation, de sacrifice rédempteur, fait bondir Piaget. Il exprimait déjà sa répulsion pour cette notion dans la 2^e conférence (1928). En se fondant sur la sociologie, il déclarait:

«Je crois... que la morale théologique, morale du péché et de l'expiation, est un produit de la contrainte sociale et éducative, produit solidaire, par conséquent, d'une certaine organisation politique et ne pouvant lui survivre dans la conscience morale.» A une société conformiste correspond la responsabilité objective et communicable. Objective «en ce sens que toute infraction à la loi constitue une souillure, quelle que soit l'intention ou l'absence d'intention du coupable». Communicable «en ce sens que l'auteur du crime n'est pas seul tenu pour responsable, mais sa famille, son clan, toute la société dont il fait partie. Seulement, ne pouvant s'anéantir elle-même, la société exerce sa sanction sur un ou plusieurs individus, parmi lesquels se trouve ou non l'auteur du crime, et cette expiation directe ou vicairie remet les choses en l'état» (IT, p. 28).

Piaget semble tenir cette «explication sociologique» pour universellement valable. La croyant applicable au rôle rédempteur du Christ professé par le dogme, on comprend qu'il reste...

«confondu qu'une telle conception, héritage de la plus authentique des représentations collectives magico-légalistes propres aux sociétés inférieures, ait pu inspirer le dogme central de la théologie dite chrétienne» (IT, p. 28). Cette morale dite chrétienne, il est persuadé qu'elle est «opposée... à la morale du Christ» lui-même (IF, p. 37).

D'où la question: comment a pu se produire une pareille «déformation» de la pensée de Jésus? C'est l'œuvre désastreuse de l'apôtre Paul ¹.

«Rien n'est plus proche de la responsabilité communicable et de la notion du bouc émissaire que la doctrine paulinienne de l'expiation viciaire... L'homme ayant désobéi, sa postérité entière se trouve, du fait même, entachée d'une souillure qui ne saurait être lavée que par le sang. Mais aucun homme n'est susceptible de servir de victime; Dieu envoie dès lors sur la terre son fils unique, dont le sacrifice sanglant sauve l'humanité vouée à l'anéantissement, œuvre misérable d'un Dieu tout-puissant et que l'amour de son créateur n'aurait pas suffi à épargner» (IT, p. 29).

Au point où il en est arrivé, Piaget estime qu'il faut absolument que «l'on débarrasse l'idée de rédemption de l'idée paulinienne et primitive d'expiation» (IT, p. 37). Heureusement, grâce à la critique des exégètes modernes, nous en avons fini avec cette «sombre mythologie». Il nous est possible...

«de faire aujourd'hui avec une *grande probabilité* [c'est nous qui soulignons] le départ entre la pensée du Christ et les déformations ultérieures. Non seulement il est *évident* [nous soulignons derechef] que l'élément miraculeux et thaumaturgique des Évangiles est dû à la tradition orale, mais il est *certain* [nous soulignons encore] – et là est l'essentiel – que la morale de Jésus est aux antipodes du réalisme moral de la culpabilité et de l'expiation viciaire. La morale de Jésus, c'est l'Amour. Le Dieu de Jésus, c'est l'Amour. La loi, le devoir, la sanction, l'expiation, la croix conçue comme la condition nécessaire d'une réconciliation entre le Créateur et la créature, la doctrine du Nouvel Adam, autant de preuves que la morale du Christ était trop grande et trop révolutionnaire pour être acceptée telle quelle. Par le paulinisme le message est obscurci..., ramené aux notions les plus matérialistes et les plus légalistes de la tradition collective» (IT, pp. 29–30).

Qu'on ne parle donc plus du Christ Rédempteur, Sauveur du monde, ni de cette Croix qui était notre «unique espérance».

Dans un tout autre contexte, puisqu'il s'agit d'Hérodote, un passage nous tombe sous les yeux, alors que nous écrivons ces pages, un passage qui nous dispensera d'autres commentaires: «Ces assertions... ont un défaut majeur, qu'on retrouve chez presque tous les universitaires de notre temps: vouloir à tout prix introduire dans une pensée d'il y a trente siècles [nous dirons ici: vingt] des idées et des mentalités typiques de notre époque.» (Jacques Lacarrière, *En cheminant avec Hérodote*, Seghers, 1981, p. 14).

¹ Thème ressassé à l'époque. Le pasteur parisien W. Monod, «après tant d'autres protestants, n'hésite pas à mettre en contradiction le 'Christ de Paul' et 'le Christ de Jésus'» (C. Journet, *L'Union des Églises*, Grasset, 1927, p. 148, note 1.)

XIV. L'Eglise d'après Piaget

Piaget n'avait pas à écrire un traité de l'Eglise. Néanmoins, comme il parlait à des auditoires composés de chrétiens, protestants, il était naturel que ses propos sur le Christ se prolongent, se concrétisent, s'actualisent par une prise de position sur les rapports entre le Christ et les Eglises qui se réclament de lui aujourd'hui. Il a dénié à la psychologie et à la science en général toute compétence pour juger des valeurs religieuses comme telles, mais à titre personnel et «selon sa conscience» (IT, p. 86), il était en droit de donner son opinion sur la question ecclésiologique.

Il aurait pu, n'ayant pas peur des mots, poser la question préalable: une Eglise quelconque est-elle habilitée à s'affirmer fondée effectivement par le Christ? A l'époque où il parle, plus d'un n'a pas hésité à la poser et même à y répondre par la négative¹. Lui-même ne pose pas la question en termes aussi catégoriques. Il n'est pas difficile cependant de reconnaître sa pensée à travers des textes où elle apparaît comme en filigrane. Nous en avons déjà cité quelques-uns, nous les relirons sous l'angle de vue où ils se réfèrent à l'Eglise.

«Le Christ n'a pas élaboré de système, les réalités qu'il a vécues et communiquées, il ne les a pas codifiées en formules intellectuelles ni en articles de foi... 'Quiconque croit en moi sera sauvé' et non 'quiconque croit en ceci ou cela'» (IF, p. 51).

C'est dire assez nettement que, si Jésus a fondé ce qu'on veut appeler une Eglise, ce n'est en tout cas pas une Eglise chargée d'être la dépositaire d'un donné révélé, comme disent les théologiens, d'une doctrine de foi déterminée, d'un Credo.

Piaget emploie le mot «système». Que recouvre-t-il exactement? D'abord un système de pensée, des dogmes. Si le Christ n'a pas apporté un «système» de croyances, l'Eglise qui se dit du Christ ne saurait être une organisation proclamant des vérités en son nom.

«Croire en lui..., c'est donc adopter une attitude, instituer une expérience, et non définir une théologie ou défendre une croyance» (IF, p. 51). «La valeur de la vie du Christ ne saurait être monopolisée au profit d'aucun système» (ib., p. 52); elle constitue seulement une «norme religieuse» par la qualité de son «expérience religieuse». «C'est à la convergence des jugements de valeur de tous ceux qui déclarent cette expérience l'expérience normale, que l'on peut mesurer la grandeur d'une telle norme» (PV, p. 52).

En second lieu, le genre de «système» qu'il serait faux d'attribuer au Christ, c'est une organisation, une structure, des cadres définis, tels que nous les rencontrons de nos jours dans les Eglises.

¹ «Jésus a fondé sur la terre le Royaume de Dieu, et non une Eglise», écrit Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, cité par Noël Vesper, *Les Protestants*, Perrin, 1928, p. 62.

«L'Eglise oublie trop, et parfois complètement... que Jésus a brisé les dogmatismes et rompu malgré lui ¹ les cadres ecclésiastiques. Transposons, par hypothèse, les mêmes valeurs et la même liberté radicale [qu'a professées Jésus] dans l'état de choses moderne, que deviendraient alors nos systèmes et nos religions?» (IF, p. 53).

Question cruciale pour le croyant chrétien d'aujourd'hui, mais Piaget se dérobe devant toute réponse: «c'est affaire à la conscience de chacun de répondre comme il peut», dit-il au terme de la 3^e conférence. Mais le doute a enfoncé son coin: que reste-t-il de nos Eglises, si l'on se réfère à ce que le Christ a réellement voulu ou n'a pas voulu? Les Eglises se sont tellement écartées de la morale du Christ qu'il ne s'y retrouverait plus, au sens fort de l'expression. Il faut «faire aujourd'hui, avec une grande probabilité, le départ entre la pensée du Christ et les déformations ultérieures» (IT, p. 28), si bien qu'on peut dire «la morale du Christ opposée à la morale dite chrétienne» (ib., p. 37).

Si l'on veut encore parler d'Eglise dans l'optique piagétienne, il ne peut s'agir que d'une Eglise qui ne prétend rien enseigner, rien imposer au nom du Christ, puisque lui-même n'a rien fait de pareil. Mais serait-ce encore une Eglise au sens multiséculaire du terme? Tout au plus un ensemble non structuré d'individus rapprochés par leur vénération pour le Christ, mais autonomes dans leur conscience même à son endroit, des individus qui acceptent ensemble de «lutter pour le bien et le vrai», car «c'est ainsi, dans le sens le plus plein du terme, collaborer avec Dieu: c'est affirmer que, sous l'indifférence apparente de la réalité pour le succès des valeurs, il y a un ordre de choses plus profond et plus durable» (IF, p. 43). Rien de plus.

Ces vues contiennent en germe toute la critique que Piaget va prononcer à l'égard des Eglises chrétiennes existant en Suisse romande, la protestante et la catholique. L'option entre la transcendance et l'immanence reste la pierre de touche de son diagnostic.

XV. Le protestantisme vu par Piaget

Traçons deux limites à l'intérieur desquelles s'exerce l'examen du protestantisme conduit par Piaget au cours de ses conférences religieuses. L'une est géographique, l'autre historique. Il traite du protestantisme tel qu'il existe en Suisse romande et tel qu'il se présente dans les années 20. On serait donc mal venu à vouloir appliquer telles quelles ses descriptions et ses appréciations au protestantisme d'autres régions de la Suisse et d'autres pays, ou encore au protestantisme suisse romand des années 1980. Soixante ans ont passé et, au temps des conférences de Piaget, pour dire les choses sommairement, le souffle puissant de Karl Barth n'a pas encore «ranimé la flamme» dans les Eglises de la Réforme.

¹ «Malgré lui»: car il n'a rien voulu pour l'avenir, sans doute.

Néanmoins, nous avons des raisons de croire que les options de Piaget n'ont pas perdu tout intérêt d'actualité. Si le rapport d'importance n'est plus le même aujourd'hui entre les deux tendances opposées qu'il relève au sein du protestantisme de la décennie 1920, ni l'une ni l'autre n'ont totalement disparu.

La 1^{re} conférence (1922) ne s'étend guère sur les problèmes propres au protestantisme. Elle signale cependant, chez les étudiants de Genève qui se réunissent dans le «groupe de recherche de psychologie religieuse» (PV, p. 44; cf. chap. I), l'absence d'unité quant au concept de Dieu. Les représentations individuelles diffèrent, oscillant entre deux types extrêmes: le Dieu transcendant et le Dieu immanent, comme nous l'avons précisé plus haut. Au demeurant, ce trait n'est pas propre à ces jeunes intellectuels, c'est l'ensemble du protestantisme, en Romandie et au-delà, qui est ainsi divisé, au point que, sans mâcher ses mots, Piaget parle déjà du «marasme de la pensée protestante contemporaine» (PV, p. 54).

Il sera plus explicite en 1928, dans sa 2^e conférence, sur la nature de ce marasme. Il y parle même, au pluriel, des «crises» dont souffre le protestantisme romand (IT, p. 16). Transcendance et immanence, «ces deux types d'attitudes coexistent dans notre protestantisme» (ib., p. 25). Nous l'avons vu, Piaget aperçoit dans cette dualité le résultat de deux types d'éducation (cf. surpa chap. III, B). Encore note-t-il, depuis deux ou trois générations, une diminution progressive du conformisme dogmatique au profit de l'action morale et de la libre recherche intellectuelle. Du point de vue psychologique,

«les transformations indéniables de l'éducation familiale dans le sens d'une diminution de l'autoritarisme» ont pour effet que «la vraie morale du devoir, la morale dite 'calviniste' est aujourd'hui affaire de types individuels et non plus de la société tout entière» (IT, p. 25).

Toutefois, pour lui et ses idées, l'heure n'est pas encore à l'optimisme. Le protestantisme romand reste partagé entre les deux tendances dont nous avons parlé. Nous pouvons ajouter qu'elles correspondent sensiblement, dans le protestantisme international, au mouvement *Faith and Order* (Conférence de Lausanne, 1927) en ce qui concerne la transcendance, et au mouvement *Life and Work* (Conférence de Stockholm, 1925) en ce qui concerne l'immanentisme.

Tendance transcendantiste

«Par ses traditions ecclésiastiques, héritées du catholicisme, il [le protestantisme romand] constitue une religion du surnaturel. Partout où il y a Eglise, c'est-à-dire communauté ne se donnant pas pour seul but l'action pratique, mais cherchant à conserver une Vérité acquise, il y a en effet contrainte sociale» (IT, p. 16).

Cette vision des choses réapparaîtra en traits encore plus accentués dans la 3^e conférence (1929). Piaget y déclare que le protestantisme

«subit..., sans s'en douter d'ailleurs, l'héritage intellectuel du catholicisme... [et] fait appel à l'autorité des Ecritures, à l'autorité de la tradition protestante, bref à une autorité extérieure à la conscience» (IF, p. 37).

A l'appui de cette description, il nous sera permis de citer un témoin que Piaget ne cite pas et qui ne cite pas lui-même Piaget, mais qui écrit à la même époque que lui sur le protestantisme. Il s'agit de Noël Vesper¹, pasteur et écrivain français résidant en Provence, mais qui ne manquait pas de lecteurs en Suisse romande. «La religion protestante, écrivait-il en 1928, est essentiellement une des religions chrétiennes: son objet est la foi au Christ, au salut de l'âme par le Christ... Le Protestantisme ne peut devenir une divinisation de l'homme. Il proclame déchu le fils d'Adam... La liberté du croyant dans le Protestantisme n'est ni l'omnipotence, ni l'omniscritique de la raison»². Le protestantisme d'un Noël Vesper incarne parfaitement la tendance traditionnelle que Piaget réproouve.

On a beau nous dire, poursuivait-il dans sa 2^e conférence, «que le dogme est passé au second plan... que l'action morale est tout...; tant que ces conceptions ne seront pas exposées loyalement au public et surtout enseignées sans réticence à la jeunesse, l'Eglise protestante demeurera un catholicisme sans Pape, avec ses dogmes, ses rites et sa foi matérialiste [sic] de la transcendance» (IT, p. 16).

Quoi qu'en ait Piaget, il lui faut bien constater qu'en son temps le protestantisme romand, «la grande majorité de ses adhérents» le tiennent pour une «religion fidèle à l'orthodoxie chrétienne, conservant du catholicisme l'affirmation de la transcendance» (IT, p. 7). Même le public venu l'écouter est «profondément travaillé par la réaction» [sic], signale une note liminaire de l'éditeur de la 2^e conférence, qui en semble tout aussi marri que Piaget, dont tout l'espoir repose sur la seconde tendance, qui mise sur l'immanence.

Tendance immanentiste

Elle est née de l'évolution du protestantisme depuis l'époque des Réformateurs à nos jours.

«Par sa différenciation croissante, par l'instabilité de ses Eglises, par la liberté progressive que l'absence d'autorité constituée laisse fatalement à chacun, le protestantisme tend à une élimination du surnaturel. L'autonomie des consciences ne s'accommode, en effet, d'aucune dogmatique et aboutit tôt ou tard à écarter ce qui n'est que survivance sociale» (IT, p. 16).

Bien que ce courant soit encore «récent, en voie de développement» (IT, p. 13) et minoritaire en Suisse romande, c'est en lui que Piaget reconnaît le vrai, l'authentique protestantisme, logique avec lui-même.

«Le moment viendra peut-être où il faudra choisir entre la transcendance héritée du catholicisme et l'immanence qui paraît à certains l'aboutissement logique du protestantisme» (IT, p. 25).

¹ «Pseudonyme de M. Nougat, pasteur de Lourmarin (Vaucluse)», note Charles Journet, in: *L'Union des Eglises*, Grasset, 1927, p. 63.

² *Les Protestants*, Perrin, 1928, p. 35.

Cette réserve vise à tranquilliser certains auditeurs. Quant à lui, Piaget a déjà choisi «selon sa conscience» (ib., p. 26), mais il voudrait bien qu'un choix identique soit fait et promulgué par tout le protestantisme romand. C'est à quoi il va travailler dans la 3^e conférence. Il n'y dit plus que l'heure du choix sonnera «peut-être» bientôt. Il est urgent de choisir, il y va de l'avenir de la foi qui, au siècle de la science, ne saurait appartenir qu'à l'immanentisme.

Les véritables novations que l'immanentisme comporte pour la foi, la conception de Dieu, du Christ et de l'Eglise, nous les avons déjà exposées dans les chapitres précédents, en particulier sous les numéros V, VIII et XII. Nous ne ferons donc qu'en retracer ici les grands axes.

Dieu n'est pas un Etre transcendant, existant en dehors de notre pensée et au-dessus de nous. Jésus n'est pas Dieu, mais un homme admirable, dont l'expérience religieuse continue à représenter la norme la plus élevée pour toutes les consciences. L'Eglise s'est formée spontanément parmi ses disciples, sans qu'il l'ait formellement fondée; c'est leur pieuse imagination exaltée qui a inséré dans les Evangiles l'idée de la divinité de Jésus, de son rôle de Sauveur du monde par le sacrifice sanglant du Calvaire, et de sa résurrection. Leur œuvre a été continuée, amplifiée, durcie par les théologiens chrétiens. L'essence de la religion ne consiste pas à confesser une foi, un Credo, mais à entrer dans une expérience individuelle animée par un sentiment religieux, qui ne se distingue pas fondamentalement d'une attitude morale conforme à la raison.

En définitive, l'apport original de Piaget à l'égard du protestantisme immanentiste ne réside pas dans la présentation de ses refus et de ses affirmations; en cela, il ne fait que joindre sa voix à celles des protagonistes du libéralisme religieux du XIX^e siècle et du début du XX^e, les Renan, Harnack, A. Sabatier, pour ne pas remonter jusqu'à Rousseau¹. Sa contribution personnelle dans ses trois conférences consiste en la tentative de justifier le point de vue immanentiste par la psychologie, la sociologie, le mouvement général de la pensée, l'histoire de la science à travers les siècles. Axée d'abord sur la psychologie des valeurs, sa démonstration met peu à peu l'accent sur l'immanentisme, en tant qu'il rejette toute autorité extérieure à la conscience et à l'esprit humain. Il est bien convaincu que les sciences n'ont pas à sauter le mur de l'observation et de l'expérience pour déboucher sur une «métaphysique» religieuse. Mais lui-même, en tant qu'homme parlant à d'autres hommes, n'a pas à cacher son adhésion à la foi immanentiste.

Pour suivre jusqu'au bout son tour d'horizon, il nous reste à montrer comment il voit le catholicisme, dans le passé et le présent, en tant que religion typique du surnaturel et de la transcendance.

¹ «Le protestantisme libéral, dont le père est incontestablement Rousseau», écrit Noël Vesper, *op. cit.*, p. 81.

XVI. Le catholicisme vu par Piaget

La situation de Piaget par rapport au catholicisme n'est pas la même que par rapport au protestantisme. Il est dans le protestantisme. Il est hors du catholicisme. Que cela soit dit pour qu'on ne s'offusque pas trop de la peinture qu'il brosse du catholicisme. Peut-être l'idée qu'il s'en fait explique-t-elle en partie pourquoi il sort ses griffes dès qu'il polémique avec des auteurs catholiques: Maritain, les néothomistes (IT, p. 35; IF, p. 45), Bochenski (*Sagesse...*, p. 50 et passim).

Sous un certain aspect, Piaget admire le catholicisme, dans la mesure où il lui apparaît comme un système cohérent. Du moment qu'on professe la transcendence divine, écrit-il,

«on ne conçoit pas un Dieu transcendant laissant l'homme dans l'indécision en ce qui concerne sinon tous les problèmes métaphysiques, du moins le problème même de Dieu. Cette révélation dénuée d'équivoque existe-t-elle en fait? ... Le catholicisme a donné à cette question une réponse d'une logique et d'une cohérence admirables, dont nous nous plaisons à reconnaître que, à côté de la solution immanentiste, elle est la seule réponse vraiment conséquente. Il existe, pour le catholicisme, une révélation surnaturelle extérieure à la réflexion humaine, et dont la signification elle-même est arrêtée minutieusement grâce à l'autorité d'une église¹. Dieu s'est révélé d'abord par l'intermédiaire des écrits sacrés» (IF, p. 35).

Jusqu'ici le lecteur catholique peut s'estimer compris, encore que la dernière phrase convienne mieux au protestantisme conservateur qu'au catholicisme². Pour celui-ci, on le sait, l'Écriture n'est pas absolument première dans la Révélation; elle n'intervient historiquement, imprégnée par elle du reste, qu'après la Révélation orale dont elle condense l'essentiel³.

La suite du texte où Piaget croit rapporter la doctrine catholique est plus décevante.

«Comme les écrits [sacrés], y compris les Évangiles, s'interprètent fort différemment suivant la conscience intellectuelle et morale de celui qui les lit, Dieu a poursuivi son œuvre de révélation en imposant aux Conciles le vrai sens des Écritures» (IF, p. 35).

Piaget ne devrait pas ignorer que, pour l'Église catholique, la «révélation» est terminée avec le dernier des apôtres de Jésus. La suite est encore plus déroutante:

¹ Nous respectons, ici comme ailleurs, l'orthographe du texte imprimé.

² Le premier des «principes cardinaux» du protestantisme, écrit Noël Vesper, est «la souveraineté de l'Écriture en matière de foi». (*Les Protestants*, Perrin, 1928, p. 37). — «L'esprit de la Réforme, c'est l'autorité du texte» (ib., p. 40).

³ «L'Écriture était lue par l'Église primitive dans la lumière de la prédication apostolique qui lui donnait son plein sens» (Charles Journet, *Le Message révélé*, Desclée de Brouwer, 1964, p. 37). — Le même auteur a noté, p. 36, que «les exégètes protestants accordent aujourd'hui sans difficulté la priorité chronologique et quantitative de la Tradition orale apostolique sur l'Écriture apostolique». Ce n'était pas le cas au temps des conférences de Piaget.

«Et lorsque l'Eglise elle-même a failli céder à la puissance dissolvante de la réflexion, Dieu a fini par se révéler (sic) à un seul individu, le Pape, dont l'infaillibilité fait taire toute discussion possible» (ib.).

Et Piaget de conclure sans sourciller :

«Voilà la révélation univoque et extérieure à la conscience, dont la logique surnaturelle découle nécessairement de la notion de transcendance. Aucune institution sociale ne démontre mieux que l'Eglise catholique la parenté fondamentale de l'idée de la transcendance avec le fait de l'autorité» (ib.).

L'admiration du début a tourné à la caricature, pour ne pas dire au pamphlet. Aussi douloureuse qu'en soit pour nous la lecture et dommageable pour la réputation du maître, il n'eût pas été honnête de notre part de dissimuler ces textes navrants. Nous nous efforcerons de n'y voir qu'un accident de parcours dans la production scientifique d'un homme qui déclare parler «selon sa conscience» (IT, p. 26). C'est là l'un des points où nous aurions souhaité savoir si, par la suite, il a révisé son information et son jugement.

Il semble du reste que, même à ses yeux, l'évolution qu'il retrace a quelque chose de déconcertant. En tout cas, il éprouve le besoin d'en chercher une explication. Il croit la trouver dans l'histoire (IF, p. 36) :

«Ou bien l'esprit l'a emporté sur l'autorité et l'a dissoute [entendez : chez les immanentistes], ou bien l'autorité l'a emporté sur l'esprit, parce que, pour se maintenir, elle est devenue matérielle» [entendez : chez les catholiques fidèles à la transcendance].

Au fond, il ne pouvait en être autrement, car, en elle-même,

«l'idée d'autorité spirituelle est contradictoire... Le jour où la spiritualité du dogme catholique se libérera de la matérialité de la politique (politique audedans et au dehors), alors nous rendrons les armes. Mais tant que les efforts désintéressés de la science et les manifestations les plus pures de la conscience morale se heurteront à la résistance d'une église qui n'ose pas reconnaître son enlèvement progressif dans le 'politique d'abord', nous ne saurons voir en la Révélation surnaturelle dont se croit issue cette église autre chose que le produit naturel et humain de la contrainte psycho-sociale» (IF, pp. 36-37).

Il reste surprenant que, selon les moments, Piaget reproche à la transcendance d'engendrer une «religion du surnaturel» ou, au contraire, de sombrer dans le matérialisme. Il n'est pas fâché de trouver un allié confirmant ce dernier grief en la personne du théologien Tillich, alors encore peu connu. «Comme le dit un des penseurs religieux les plus intéressants de l'Allemagne contemporaine, M. Tillich, de Dresde, toute solidification du divin, sous forme de représentation ou de rite, ne peut qu'être 'démonique'» (IT, p. 39).

Au vu des textes précédents on a pu se demander si Piaget fait écho aux invectives d'un Ivan Karamazov à l'encontre de l'Eglise romaine. Le débat ne se situe pas – faut-il dire : malheureusement ? – à un niveau aussi profond. La cause des protestations indignées que nous venons de lire semble résider en ceci que Piaget identifie tout simplement la doctrine de l'Eglise

catholique avec l'idéologie maurrassienne de l'Action française et de «tous les sauveurs de l'Ordre et de la Tradition» (IF, p. 36). Il faut savoir que «Ordre et Tradition» est le nom d'un mouvement culturel et politique, né dans le canton de Vaud, et qui navigue dans la mouvance de l'Action française¹.

Nous serions bien aise de trouver quelque excuse à une aussi épaisse confusion. Il faut pourtant rappeler que Piaget la commet au milieu de juin 1929, alors que la condamnation formelle de l'Action française par le Pape Pie XI date déjà de presque trois ans (20 décembre 1926) et qu'elle fait suite à de multiples déclarations et avertissements de la hiérarchie catholique. L'affaire a fait assez de bruit en son temps pour que Piaget ne puisse l'ignorer. Il ne manquait pas de moyens d'information dans le milieu genevois. Il comptait en particulier au moins un de ses anciens camarades de classe devenu dominicain et spécialisé en pédagogie, qu'il rencontrait encore de temps à autre, comme il nous l'a dit lui-même à l'époque où nous suivions ses cours.

Ne sutor ultra crepidam. Ce sera notre conclusion. En fervent adepte de la «morale de la coopération», Piaget aurait gagné à mieux se renseigner avant de parler du catholicisme. Dans les années 1920, il ne semble pas ouvert au plus élémentaire œcuménisme. Et c'est bien regrettable.

XVII. Les idées religieuses de Piaget et la pédagogie

On sait que Piaget refuse le titre de pédagogue. Un jour, il a même poussé la coquetterie jusqu'à déclarer: «Je n'ai pas d'opinion en pédagogie»². Cela n'empêche que, s'il n'a guère écrit sur la pédagogie³, il ne lui a pas échappé que sa psychologie de l'enfant remet en question nombre de principes et d'attitudes dans le domaine de l'enseignement et de l'éducation morale. Il estime même qu'elle appelle «un renouvellement fondamental de la pédagogie en son ensemble»⁴.

On sait aussi, d'autre part, qu'en matière de religion, personne ne lit plus les trois conférences que nous avons longuement analysées dans les chapitres précédents. Ce ne sont pas non plus les rares passages de *Sagesse et illusions de la philosophie* où est effleuré le problème de la foi (cf. supra, chap. I) qui ont beaucoup retenu l'attention. Enfin, nous l'avons dit également, Piaget ne parle pratiquement jamais de religion dans sa volumineuse production en psychologie de l'enfant.

¹ Mouvement fondé par M. Marcel Regamey en 1919; il publie, dès 1936, les Cahiers d'Ordre et Tradition, devenus Cahiers de la renaissance vaudoise. Son organe, *La Nation*, paraît encore tous les quinze jours à Lausanne. (*Encyclopédie illustrée du canton de Vaud*, vol. 5, *Les Institutions*. Ed. 24 Heures, Lausanne, 1973, pp. 137-138).

² Cf. J.-Cl. Bringuier, *Conversations libres...*, p. 194.

³ Citons au moins: *Les méthodes nouvelles, leurs bases psychologiques*, Encyclopédie française, XV, 18 et 26, 1939. — *Psychologie et éducation*, Denoël, 1969. — *Où va l'éducation?* Denoël / Gonthier, 1972.

⁴ *Psychologie et pédagogie*, p. 11. Cf. Georges Lerbet, *Piaget*, pp. 84-90.

Dès lors, y a-t-il un sens à se demander, comme nous l'avons fait, au début de ces pages, si la pensée religieuse de Piaget est de nature à influencer, et à influencer négativement, les croyances de ses lecteurs et, plus spécifiquement, à exercer un impact destructeur sur l'attitude religieuse des éducateurs qui s'appuient sur sa psychologie? Sur quoi fonder un pareil grief?

Sur son silence, précisément, quant à la foi et à la vie religieuse chez l'enfant. Un silence qui s'étend tout au long des milliers de pages consacrées par lui à la pensée enfantine. Ce silence ne suggère-t-il pas que la foi et la religion en sont totalement absentes? En cherchant bien, nous trouvons tout au plus trois à quatre lignes qui y font allusion chez l'adolescent¹. Mais c'est tout.

Qu'on nous comprenne bien et, à cet effet, prenons une comparaison. On a reproché à Piaget de n'avoir pas étudié l'affectivité de l'enfant comme il l'a fait pour son intelligence². Piaget a beau jeu de se disculper. Le fait qu'il n'en parle guère ne signifie nullement que l'affectivité est sans importance à ses yeux. Au contraire, il la tient pour le «moteur» du fonctionnement de l'intelligence chez l'enfant et pour «l'énergétique des conduites»³. Mais il a choisi, et il en avait bien le droit, un autre champ de recherche. Un homme ne peut pas tout faire.

Aussi bien, ne semble-t-il pas que, par analogie, Piaget aurait pu adresser la même réponse à qui lui aurait reproché de n'avoir pas pris dans son collimateur la pensée et la vie religieuses de l'enfant?

Néanmoins, à y regarder de plus près, cet hypothétique plaidoyer *pro domo sua* ne serait convaincant qu'en partie. Car enfin, dans nos pays tout au moins, les idées, les images mentales, les motivations religieuses font aussi partie intégrante de la pensée des enfants. Etudier celle-ci sans jamais y trouver des représentations et des raisonnements d'ordre religieux aboutit à laisser en blanc un vaste territoire de cette pensée, à la façon de certaines portions de la terre dans les cartes des vieux géographes. Encore ceux-ci ne faisaient-ils pas entendre que ces territoires inexplorés n'existaient point; ils marquaient clairement la place et des fragments du contour de ces *terrae incognitae*. A leur exemple, Piaget aurait pu – disons qu'il aurait dû – tout au moins signaler quelque part que, si la pensée religieuse de l'enfant n'est pas son domaine, elle existe cependant, tout comme l'affectivité, dans les structures et les contenus du psychisme infantin. Que nous sachions, il ne l'a jamais fait dans ses volumes sur la psychologie de l'enfant. On souhaiterait qu'il se soit expliqué sur son silence à cet égard.

Tout bien pesé, ce n'est, au fond, pas tellement Piaget qui serait à incriminer à ce propos, ou du moins pas lui seul, mais plutôt ceux de ses lecteurs qui interprètent son silence dans un sens dont on n'est pas sûr qu'il soit le bon. Chez ceux-là, tout se passe comme s'ils raisonnaient de la manière

¹ J. Piaget et B. Inhelder, *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent*, PUF, 1955, pp. 303 et 306. 2^e éd. PUF, 1970, mêmes pages.

² Cf. J.-Cl. Bringuier, *op. cit.*, p. 79 et suiv.

³ *De la logique de l'enfant...* p. 309. – Cf. *Où va l'éducation?* p. 100.

suivante: «Puisque Piaget n'en parle pas, c'est que la pensée de l'enfant est vierge de toute préoccupation religieuse. Faisons du moins comme si c'était le cas, car nous en ignorons tout, le maître n'en ayant rien dit». Cette catégorie de lecteurs n'est malheureusement pas imaginaire. Le sens critique, ou même le bon sens n'est pas le lot de tout le monde. Mais nous aurons l'honnêteté de ne pas inscrire au passif d'un auteur les déductions erronées de ses lecteurs.

La question de l'influence possible de Piaget dans le domaine religieux se pose encore et surtout à un niveau plus abstrait, qui touche à la métaphysique et à l'épistémologie. C'est lui-même qui la situe à ce niveau. La 2^e conférence (La Sarraz, 1928) contient en effet une phrase qui donne à réfléchir. Nous l'avons déjà citée, mais sans nous arrêter alors sur l'aspect qui concerne l'incidence de la psychologie piagétienne sur la foi. Voici ce texte ambigu:

«Quand on a compris l'esprit de la psychologie, il apparaît aussi impossible de voir la transcendance devenir une hypothèse utile de travail, qu'il apparaît difficile au chimiste d'expliquer une réaction moléculaire par l'intervention divine» (IT, p. 27).

Nous avons discuté plus haut (supra, chap. II et VIII) la fin de cette phrase, où s'exprime l'incapacité de Piaget à concevoir que, dans l'«hypothèse» de la transcendance, Dieu, Cause première, agit ordinairement à travers les causes secondes sans briser leur efficacité propre. Maintenant, c'est le début de la proposition qui va retenir notre attention.

Il y est affirmé que la psychologie (expérimentale) implique une attitude d'esprit qui ne peut aller de pair avec la croyance à la transcendance divine. Coexistence impossible. A première lecture, le sens est parfaitement clair: si vous adoptez l'esprit de la psychologie (telle que Piaget l'entend et la pratique), vous ne pouvez plus croire à un Dieu transcendant; autrement dit, vous perdez la foi, telle que l'entendent et le catholicisme et le protestantisme traditionnel.

Voilà qui est autrement grave que l'inconséquence de lecteurs trop précipités dans leurs déductions, dont nous parlions tout à l'heure. Il s'agit maintenant d'une opposition irréductible entre deux démarches intellectuelles, incompatibles de par leur nature même. Ce n'est plus nous qui redoutons le résultat éventuel d'une mauvaise lecture des ouvrages de Piaget par certains. C'est Piaget en personne qui affirme que nous ne pouvons à la fois être son fidèle disciple et garder notre foi au Dieu transcendant.

A première lecture, disions-nous, tel est bien le sens du début de la phrase qui nous tracasse et il y a tout lieu de penser qu'il serait compris ainsi par plus d'un lecteur. Et pourtant, en allant plus au fond des choses, il n'est pas exclu qu'il puisse être interprété différemment.

L'interprétation que nous venons de développer est la plus radicale: entre la foi au Dieu transcendant et l'esprit de la psychologie, disons: moderne, il faudrait choisir comme entre deux positions incompatibles. Je ne pourrais simultanément croire les articles du Credo et faire de la psy-

chologie expérimentale selon son esprit authentique. Pour tout dire, des deux côtés de la barrière, des scientifiques et des croyants ont pu en être persuadés; ils furent probablement assez nombreux au temps des conférences de Piaget. Pour les uns, la foi traditionnelle relève de la mythologie; pour les autres, la science est athée, voire «démonique», selon le mot de Tillich cité plus haut à propos d'un autre sujet. C'est le vieux problème des rapports entre la science et la foi; s'il paraît aujourd'hui résolu, ce n'est pas dans le sens qu'envisageait Piaget (cf. *supra*, chap. II).

Toujours est-il que nous n'avons pas la preuve que Piaget ait eu en tête le sens radical attribuable au début de sa phrase. La suite parle, en effet, de la transcendance comme «hypothèse de travail». Cela veut dire – et l'exemple du chimiste est assez suggestif – que, en tant qu'explication *scientifique* d'un phénomène, chimique ou autre, la référence à la causalité divine n'est pas une «explication», c'est-à-dire une explication, au niveau scientifique, des causes du phénomène. Or, les théologiens ne disent pas autre chose. A part peut-être les «occasionalistes», aucun théologien ni l'Eglise n'enseignent que Dieu intervient directement, sans l'intermédiaire d'aucune cause seconde créée et naturelle, pour opérer les réactions constatées par le chimiste dans ses éprouvettes. Piaget paraît croire sincèrement que la foi à la transcendance, au contraire, implique nécessairement, comme «explication» de chaque phénomène de la nature, l'intervention immédiate du Dieu tout-puissant.

En définitive, le refus d'une pareille «explication» de la part de Piaget est tout ce qu'il y a de plus sensé. Mais il ne se doute pas qu'il rejoint ici les théologiens de la transcendance. Si c'est ainsi qu'il convient d'interpréter les derniers mots de la phrase litigieuse de Piaget, nous ne pouvons qu'être d'accord avec lui, c'est-à-dire avec le refus d'une transcendance *mal comprise*. Le malheur est qu'il est sûr de la bien comprendre. Ce malentendu foncier est vraisemblablement la source de la virulence indignée avec laquelle il la combat. Une fois découverte sa méprise, son lecteur n'est plus exposé à lui emboîter le pas pour rejeter la transcendance divine.

En marge des idées développées par Piaget dans ses conférences religieuses, qui nous ont retenu jusqu'ici, d'autres thèses, émises dans ses œuvres psychologiques, sont susceptibles d'alerter encore le croyant. Nous n'avons pas à en faire ici l'inventaire. Nous nous bornerons à signaler une lacune fondamentale dans ses définitions de l'éducation. Elles reviennent toutes à celle-ci: «Eduquer, c'est adapter l'enfant au milieu social adulte»¹. On y décèle toujours l'absence pure et simple de la «dimension» religieuse, de la relation de l'enfant à Dieu, au Christ et à l'Eglise. Certes, les écrits pédagogiques forment une part minime dans la production scientifique de Piaget. Mais il reste que, sans exception, tous sont marqués par cette conception de l'éducation à deux éléments exclusivement:

¹ *Psychologie et pédagogie*, pp. 199, 221, etc.

« Deux termes dans la relation que constitue l'éducation : d'une part, l'individu en croissance ; de l'autre, les valeurs sociales, intellectuelles et morales auxquelles l'éducateur est chargé de l'initier »¹.

Nous pouvons supposer que l'aspect religieux est sous-entendu dans les valeurs dites morales. Nous devons même l'affirmer, mais sans oublier que les trois conférences « réduisent » précisément le religieux au moral, et le dépouillent ainsi de sa spécificité.

Cette réduction va si loin que Piaget donne l'impression d'être devenu finalement allergique au mot « religieux », dont il a largement usé dans les années 20. Sa dérobade devant le mot est particulièrement frappante dans le rapport qu'il rédigea en 1971 pour l'Unesco et sa Commission internationale sur le développement de l'éducation². En plus de 80 pages, il y commente la Déclaration universelle des droits de l'homme, plus précisément son article 26 en cinq paragraphes. Le 5^e commence dans les termes suivants : « L'éducation doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux... » Or tout au long des 15 pages du commentaire de ce passage, Piaget ne parle que des relations entre groupes sociaux et internationaux, jamais des relations entre groupes religieux différents. Il existe pourtant des problèmes de cet ordre, et la Déclaration elle-même estime utile d'en faire expressément mention. Mais Piaget réussit même à ne citer qu'une fois le mot « religieux », en reproduisant du reste simplement le texte de l'article 26 qui le contient. Est-il devenu allergique au mot lui-même de religion ?

On est presque forcé d'en convenir. Et sans doute est-ce là ce qui est le plus à craindre, aux yeux d'un croyant, pour qui se met à l'école de Piaget sans être équipé intellectuellement pour être attentif à ses silences, repérer ses omissions, dénoncer enfin son incompréhension à l'égard du sens religieux qui est, du point de vue des valeurs absolues et éternelles, la faculté suprême de l'être humain, en germe chez lui dès l'enfance.

Nous ne regretterons jamais assez qu'un observateur de l'enfant aussi minutieux que Jean Piaget n'ait pas eu les yeux ouverts sur ce qui fait la grandeur de « l'homme éternel ».

LÉON BARBEY

¹ Cf. *Le Jugement moral chez l'enfant*, Alcan, 1932, p. 419 et passim.

² *Le Droit à l'éducation dans le monde moderne*, 2^e partie de « Où va l'éducation ? » Denoël / Gonthier, 1972, pp. 43-133.

Une pilule contraceptive et abortive

I

1. Rapides et spectaculaires, les progrès de la biologie permettent de connaître de mieux en mieux les mécanismes complets et délicats qui sont à la base de la fécondité animale et humaine. A leur tour ces découvertes offrent des possibilités nouvelles d'intervention de l'homme dans de tels mécanismes. Constaté ce fait, c'est s'en tenir encore à la considération de la science, regardée en elle-même, et de son prolongement technique.

Il faut cependant préciser que la manipulation technique intervient déjà au niveau de la recherche, c'est-à-dire de la science elle-même : pour vérifier une théorie ou une hypothèse, l'expérimentation est nécessaire et il arrive que l'expérimentation comporte l'introduction de modifications dans les mécanismes naturels spontanés. Parfois les effets de l'intervention humaine sont irréversibles, pour l'individu et même pour sa descendance.

2. Mais quand l'objet de la recherche est l'homme, qui est une personne, un sujet spirituel, toute expérimentation est-elle légitime ? Les exigences de la connaissance, quand elle ne peut être acquise que par voie expérimentale, sont-elles à ce point absolues qu'elles l'emportent sur toute autre considération ? Poser la question, c'est déjà prendre conscience du fait que l'activité scientifique et technique, en tant qu'elle est une activité humaine, obéit encore à d'autres critères que les critères homogènes à la science et à la technique elles-mêmes, qui sont ceux de la possibilité et de l'efficacité. L'exercice, la pratique de la science, puis de la technique sont soumis à des critères éthiques qui fixent en l'occurrence ce qu'il est légitime ou non légitime d'expérimenter sur l'homme ou de faire subir à l'homme, parce que précisément il est un homme. Tout ce qui est scientifiquement et techniquement possible, réalisable, n'est pas encore et pour autant éthiquement possible, légitime. Ici on ne peut pas simplement dire : *we can, we must*. L'exercice de la science est réglé éthiquement. Et c'est une des tâches majeures de la réflexion morale (et aussi juridique) que d'examiner quelles sont les implications et les applications, souvent difficiles à discerner, de ce principe.

3. Il est évident que l'élucidation des normes éthiques qui entrent ici en jeu suppose, pour être menée à terme, une claire conception de ce que sont l'homme et sa vocation.

Dans la mesure où on doit aboutir à l'énoncé de règles pratiques respectées de tous, dans une société marquée par le pluralisme des conceptions du monde et où les hommes sont divisés sur ce qui constitue l'homme et l'humanité, il est indispensable de rechercher néanmoins un *consensus* minimum sur le respect dû à l'être humain. Certes il y a divergences sur les conceptions de l'homme, mais on peut déjà se baser sur le sens spontané de l'humain, antérieur à tout effort d'élucidation, afin d'élaborer un certain nombre de règles déontologiques ou juridiques applicables dans les secteurs de la biologie et de la génétique humaines les plus névralgiques et où les abus et les faux-pas peuvent entraîner des conséquences redoutables.

4. Parce qu'elle a conscience que, dans un tel contexte de confusion et de perplexité, l'avenir culturel, moral et physique de l'humanité est en jeu, l'Eglise rappelle quelle est, dans la perspective de la Révélation, la vision intégrale de l'homme. Elle le fait, tout en sachant qu'elle est contestée, mais aussi parce qu'elle est confiante dans l'action illuminatrice des «*semina Verbi*» dans les cœurs, et dans la capacité de réflexion de la raison humaine. Il importe cependant qu'en ces matières elle ne se contente pas de proclamer, mais qu'elle s'applique à expliquer le pourquoi de ses prises de position.

5. C'est dans cette perspective que doivent se comprendre son enseignement et ses prises de position dans le domaine de la régulation des naissances, qui ont un lien intrinsèque avec «la vérité intégrale sur l'homme»¹.

II

1. En effet, les découvertes récentes de la biologie et de la génétique semblent pour ainsi dire venir à la rencontre d'un des problèmes les plus graves qui se posent aujourd'hui à l'humanité: celui de la régulation des naissances. Il y a une double approche à ce problème:

a) Il se pose au niveau du couple et de la famille. Cette approche prédomine dans les pays industrialisés qui souffrent par ailleurs d'un fléchissement inquiétant de la courbe de la natalité.

b) Mais, à l'inverse et simultanément, la croissance démographique accélérée, particulièrement sensible dans des régions du tiers-monde où les ressources ne semblent plus pouvoir suffire à nourrir une population qui ne cesse de se multiplier, est désormais un problème planétaire. L'humanité ne s'avance-t-elle pas vers un point de rupture, où la terre ne sera plus capable de fournir leur subsistance aux hommes devenus trop nombreux? Le problème démographique est réel et il n'est pas un petit problème. On se méfiera

¹ Cf. à ce propos, dans l'Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, du 22 novembre 1981, «l'appel pressant» adressé aux théologiens afin qu'en collaboration avec le Magistère, «ils fassent leur possible pour mettre toujours mieux en lumière les fondements bibliques, les motivations éthiques et les raisons personnelles qui sous-tendent cette doctrine», n. 31.

cependant d'extrapolations qui sont davantage œuvre d'imagination que de prospective scientifique.

2. La démographie pose déjà des problèmes d'ordre éthique, et d'abord celui-ci : à qui appartient l'ultime décision en ces matières ? à l'autorité politique ou au couple ? Toute une conception de l'homme, de la relation de l'individu et de la famille à la société, et de la nature et de la fonction de l'Etat, est impliquée. Ici, l'enseignement de l'Eglise est clair. Il y a une « priorité, ontologique et téléologique, des individus sur la société » (*Mater et Magistra*). C'est pourquoi, en vertu de ce principe personnaliste, il appartient en dernier ressort aux époux eux-mêmes d'arrêter leur jugement, devant Dieu (cf. *Gaudium et spes*, n. 50, paragr. 2).

Il se produit donc une grave déviation, qui offense la nature des choses, quand l'autorité publique se substitue aux parents. Par contre, l'Etat a le droit et le devoir d'informer et d'aider les conjoints dans leurs efforts en vue d'une paternité et d'une maternité responsables, et ceci sans exercer de pressions contraires à l'exercice du libre choix.

3. Quant aux époux, c'est parce qu'ils sont, dans le don de la vie humaine, qui est vie d'une personne créée à l'image de Dieu, les collaborateurs de Dieu, qu'ils ne disposent pas de leur corps à leur arbitraire. L'usage de la sexualité trouve là sa plus haute régulation éthique. Dans cette perspective, l'Eglise affirme que, quand les époux décident, sans égoïsme et sans se soustraire à la générosité, des dimensions à donner à leur famille, ils doivent discerner entre les moyens de limitation des naissances, car ces moyens ne sont pas en eux-mêmes *éthiquement indifférents*, au point qu'une fin bonne suffirait à les rendre bons. Il n'appartient en conséquence pas seulement à la raison scientifique et technique de décider lesquels sont les plus indiqués, en fonction de leur efficacité et de la réduction maximale des effets secondaires médicalement négatifs. Mais il revient à la raison éthique également de porter un jugement quant à leur conformité ou non conformité à l'ouverture au don de la vie dont est porteuse la sexualité humaine. Cette finalité est en effet inscrite dans sa nature et est, en conséquence, indicatrice du dessein du Créateur. On ne saurait délibérément et artificiellement *scinder* les deux significations essentielles de l'acte sexuel : exprimer l'amour mutuel des époux et être ouverture à la fécondité. Vivre la sexualité dans l'esprit d'une telle scission, comme c'est le cas dans les sociétés industrielles à mentalité malthusienne, c'est en fait changer le sens de cette sexualité, c'est séparer l'amour de la vie et céder à l'*anti-life mentality* qui se manifeste aujourd'hui, comme le remarque *Familiaris consortio*, dans les *apriori* à partir desquels des écologistes et des futurologues abordent les questions démographiques ¹.

C'est à ce niveau fondamental *d'abord* qu'il faut envisager le problème : que signifie pour l'homme et pour la civilisation une conception de l'amour

¹ Cf. *ibid.*, n. 30.

fermée, sinon hostile, à la vie? La conception même de l'homme n'est-elle pas par là totalement bouleversée? A la longue, le respect dû à l'homme et à sa vie n'est-il pas menacé? L'amour lui-même, qui est générosité, ne sera-t-il pas atteint jusque dans sa racine et perverti, et, à la limite, n'y a-t-il pas connivence profonde entre stérilité voulue et nihilisme? «Précisément parce que l'amour des conjoints est une participation singulière au mystère de la vie et de l'amour de Dieu lui-même, l'Eglise sait qu'elle a reçu la mission spéciale de conserver et de protéger la haute dignité du mariage et la grave responsabilité de la transmission de la vie humaine»¹.

Rappeler cette lumineuse doctrine, en elle-même libératrice, ce n'est pas ignorer les difficultés, parfois très grandes et très douloureuses, que rencontrent les époux, ou certains pays à démographie galopante. Il faut venir en aide à ceux qui sont ainsi en difficulté. Mais mon propos ici n'est pas de traiter de ces questions d'une manière développée. Dans le prolongement de *Gaudium et spes* et d'*Humanae vitae*, *Familiaris consortio* ouvre des aperçus qui méritent d'être médités². Je me contente de deux remarques.

La première est que pour la personne humaine la voie *normale*, conforme à sa dignité, de contrôle de la fécondité est la voie vertueuse de maîtrise de soi, c'est-à-dire l'exercice de la chasteté. Certes, il ne faut pas minimiser, en ce domaine, le poids des fragilités, des déséquilibres et des névroses, mais il reste qu'un effort d'*éducation* est ce qui est premièrement requis. Dans l'histoire, plusieurs grandes civilisations s'en sont montrées capables. Il est clair que la morale permissive dont est porteuse la mentalité dominante des sociétés industrielles ne va pas dans ce sens.

La seconde remarque est que la scission entre les deux aspects de la sexualité, dont il a été question plus haut, a été favorisée par la sécularisation de la morale, qui est un des phénomènes majeurs de notre époque. Coupée de toute relation à la transcendance, la morale devient un ensemble de règles en vue du fonctionnement harmonieux et équilibré de l'être humain, une sorte de mécanique du bonheur. Qu'elle soit indicatrice d'une vocation conforme au dessein de Dieu n'est plus perçu. Même des chrétiens sont atteints par cette mentalité séculariste, imperméable au message de l'Eglise.

4. Tout un courant de pensée, notamment dans des documents émanant de grandes organisations internationales ou des programmes de *birthcontrol* accompagnant l'aide économique à des peuples en voie de développement, tend à ne considérer que l'effet visé, c'est-à-dire la limitation *efficace* des naissances. En conséquence on ne distingue pas entre *contraception* proprement dite, c'est-à-dire intervention empêchant la conception, *stérilisation* et *avortement*. On ne voit là que des méthodes différentes en vue d'obtenir un résultat identique: la non-venue au monde d'une bouche à nourrir supplémentaire. Ce qui suggère que, puisque le but est identique, ces trois ordres de «méthodes» sont équivalents. Or, d'un point de vue éthique, on ne peut

¹ *Ibid.*, n. 29.

² Cf. *ibid.*, n. 28-35.

pas porter sur ces trois pratiques un jugement identique. Cette absence de précision dans le langage est hautement regrettable. Elle contribue à son tour à occulter les dimensions éthiques du problème.

C'est ainsi qu'on présente fréquemment comme contraceptifs certains produits ou instruments qui ont ou risquent d'avoir un effet abortif, puisqu'ils visent à empêcher la nidification de l'œuf déjà fécondé (pilule du lendemain), peut-être le «stérilet».

III

1. Comme les autres vivants, l'être humain devient ce qu'il est, à travers un processus de croissance, de développement et de prodigieuse complexification interne. Dès qu'il est fécondé, l'ovule devient une individualité possédant sa propre identité, mais ce qu'elle sera et qui est «programmé» en elle, elle ne le contient que virtuellement. A s'en tenir aux pures apparences, c'est quelque chose d'extrêmement fragile; en réalité, ces humbles apparences cachent une extraordinaire richesse de potentialités, — celles de ce qui est ou sera un *sujet* humain¹, mais qui en est aux tout pre-

¹ *Est ou sera*. On sait que pour saint Thomas «l'âme végétative est en puissance à l'âme sensitive. Et l'âme sensitive à l'âme intellectuelle: comme il apparaît dans la génération humaine, où le fœtus vit d'abord de la vie de la plante, puis de la vie animale, et enfin de la vie de l'homme». Jacques Maritain a commenté ce texte du *Contra Gentes*, livre III, chap. 22, d'où est tirée cette citation, dans «Vers une idée thomiste de l'évolution», in *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 105 sv., cf. notamment pp. 114–119. La force de l'argumentation de saint Thomas tient à ce que, en doctrine hylémorphiste, la forme suppose une disposition ultime de la matière. L'âme en effet, «étant unie au corps comme forme de celui-ci, ne s'y unit que comme au corps dont elle est proprement l'acte» (C. G. II, 89). La position de saint Thomas signifie que «dès l'instant de sa conception, et même préalablement dans la semence humaine, la nature humaine est là *virtuellement* et est ainsi *transmise à l'embryon*, réellement transmise à l'embryon» (J. Maritain, *op. cit.* pp. 115–116). Saint Thomas n'a jamais pensé que l'embryon serait, dans une première phase, un simple végétal, pour devenir un simple animal, avant d'être un être humain. Il y a dès le départ identité individuelle de sujet. Possédant au commencement la nature humaine *virtuellement* (ce qui signifie *réellement*), ce sujet *vit* de la vie végétative, puis *vit* de la vie sensitive, pour finalement vivre *formellement* de sa vie humaine. «C'est un être qui dès le premier instant est *fait pour être homme*, et qui devient *formellement* ce que dès le départ il est déjà *virtuellement* et par l'élan foncier dont il dépend —, il devient formellement homme, un corps informé par une âme intellectuelle, après avoir traversé une phase où son corps est informé *passagèrement et en devenir* (in via), par une âme végétative, et une autre phase où son corps est informé *passagèrement et en devenir* (in via) par une âme sensitive» (*ibid.*, p. 117).

On sait que la majorité des théologiens ont abandonné la position de saint Thomas, non pour avoir examiné ses fondements métaphysiques, mais pour un argument moral. Ayant mal compris cette position, ils ont craint qu'elle n'affaiblisse la condamnation de l'avortement. Mais c'est là un mauvais argument, car «tuer un être qui possède virtuellement (réellement-virtuellement) la nature humaine, et est fait pour être homme, c'est évidemment la même chose que de tuer un homme» (*ibid.*, p. 116).

Ce qu'a établi la génétique moderne, c'est que dès le départ, le sujet qui possède virtuellement cette nature humaine est constitué dans son irréductible individualité.

Est ou sera: la formule veut laisser ouvert le débat philosophique.

miers pas de son devenir. Philosophiquement et théologiquement, c'est le mystère de l'*être humain*, lequel est une *personne*, qu'il faut savoir reconnaître, qu'il faut voir avec les yeux de l'intelligence. Aussitôt se manifeste toute la gravité éthique de l'acte abortif volontairement exercé, *quelles qu'en soient les modalités* (celles-ci ne sont pas indifférentes, mais elles ne modifient pas l'essence de l'acte). Cet aspect essentiel, que voit l'intelligence, n'est pas atteint par la voie expérimentale. Les merveilleuses découvertes que l'on doit à l'approche scientifique ne doivent pas faire oublier que la science a ses limites et qu'elle ne découvre pas toutes les dimensions de l'être, ici l'être humain, qu'elle étudie.

Or la personne a une dimension de transcendance. Et l'Eglise tient que l'âme spirituelle de l'homme est «infusée» directement par Dieu. C'est pourquoi cette individualité singulière qu'est l'embryon ne peut pas être considérée comme la simple *chose* de la mère, des parents, de la société, des savants ou des médecins.

2. La nouvelle pilule, mise au point à Paris par le professeur Baulieu et son équipe, et testée au département de gynécologie-obstétrique de l'hôpital cantonal de Genève, ne peut être considérée comme un moyen absolument nouveau de contraception qu'à la condition d'inclure (abusivement) dans la contraception ce qui est de nature abortive.

3. A regarder les choses d'un point de vue *purement technique*, et si l'on fait abstraction pour un instant de tout jugement éthique, il est clair que la nouvelle pilule bouleversera l'ordre des pratiques existantes. Les contraceptifs chimiques antérieurs, ceux qui sont actuellement sur le marché, exercent une intervention de nature physiologique sur le cycle. Leur effet est d'empêcher l'ovulation, mais ils le font au prix d'une perturbation du cycle hormonal féminin, en agissant au niveau des commandes du cerveau. C'est l'imprégnation hormonale de tout l'organisme qui est ainsi affectée. Cette pratique ne va pas sans inconvénients ni sans effets secondaires négatifs, qui expliquent les réserves de nombre de femmes et de certains médecins.

Or la nouvelle pilule a un *effet ponctuel*. Elle agit sur les mécanismes d'implantation de l'œuf fécondé dans la paroi de l'utérus. Le jeune embryon qui vient de la trompe ne peut en effet se fixer sur la paroi de l'utérus, que si celle-ci a été préparée par la progestérone. C'est depuis les années 70 qu'on connaît les mécanismes de l'action de cette hormone sur le récepteur. De là l'idée qui a conduit à la nouvelle découverte: il suffirait de trouver une molécule qui s'oppose à l'action de la progestérone. C'est ce qui vient d'être fait (la nature de ce corps, appelé R. U.-486, n'a pas encore été révélée) ¹.

4. Il y a deux utilisations possibles de l'anti-hormone ainsi découverte. On peut l'employer *préventivement* comme régulateur de règles ou de cycle:

¹ Voir l'interview donné par le Professeur Etienne-Emile Baulieu à *L'Express* du 30 avril 1982.

«Si une femme redoute une grossesse, elle peut se dire: je dois avoir mes règles tel jour. Elle décide, alors, dans les quarante-huit heures qui précèdent la date présumée des règles, de prendre le produit. Les règles surviennent ainsi à la date prévue, que la femme ait été ou non enceinte. Une fois les règles terminées, avec l'œuf expulsé dans le cas d'une grossesse, le cycle naturel reprend. La méthode est donc totalement réversible. Ce n'est pas une technique anticonceptionnelle. Elle n'empêche pas l'ovulation comme la pilule classique; c'est un procédé «interceptif», qui empêche la gestation de se poursuivre et l'œuf fécondé de se maintenir dans l'utérus. C'est donc la méthode de la fin du cycle.

Jusqu'ici nous avons décrit le processus, en faisant abstraction de toute considération éthique. Maintenant il faut nous demander quel jugement on doit porter du *point de vue éthique*. Deux cas se présentent: l'œuf est fécondé ou il ne l'est pas.

a) Première possibilité: l'œuf n'est pas fécondé. A première vue, on pourrait penser que l'usage du produit en question est licite. Il l'est certainement dans le cas où, sans qu'il y ait eu relation sexuelle, il s'agit de régulariser un cycle perturbé.

b) Deuxième possibilité: l'œuf est fécondé et alors, qu'on le sache ou non, l'action est bel et bien abortive.

c) Il faut revenir sur la première possibilité. Hormis le cas précis envisagé, j'ai noté qu'à *première vue* il ne semblerait pas que l'usage du produit fût illicite. En réalité que se passera-t-il le plus souvent? Ni la femme ni ceux qui la conseillent ou participent à sa décision, ne savent si elle est ou non enceinte. C'est dire qu'on prend volontairement et délibérément le risque de provoquer un avortement. On est décidé à l'avortement, s'il y a grossesse. Il y a donc *intention* d'avortement (possible), même si l'avortement *en fait* n'a pas lieu. C'est pourquoi même dans cette première hypothèse, je ne pense pas qu'il faille parler, sinon par un euphémisme qui repose d'ailleurs sur une impropriété des termes, de «méthode contraceptive quasi idéale»¹. Non fécondé, l'ovule n'est pas apte à s'implanter et à se maintenir dans la matrice: il n'y a donc pas lieu d'empêcher cette implantation qui de toute façon ne se produira pas. Si, au contraire, l'ovule s'implante, c'est parce qu'il est fécondé: l'en empêcher, c'est provoquer un avortement.

Quant à l'adjectif «semi-abortif» employé par des communiqués de presse annonçant la découverte du R.U.-486, on en saisit mal le sens. Peut-être veut-on par là suggérer l'ignorance où l'on est en chaque cas de l'effet réel: nul ou abortif? on indiquerait par ce terme ambigu qu'on demeure au niveau de la probabilité: il y a action abortive ou non selon que la cellule qui se présente au récepteur bloqué est ou non fécondée.

¹ Dr ESCOFFIER-LAMBIOTTE, *La découverte d'une anti-hormone ouvre la voie à une méthode contraceptive radicalement nouvelle*, *Le Monde* du 21 avril 1982.

5. La seconde façon d'utiliser le R.U.-486 «fait explicitement appel à la propriété abortive de l'antiprogestérone». Citons encore le Professeur Baulieu:

«Exemple: une femme vient de savoir qu'elle est enceinte, soit sur retard des règles, soit après un test. Elle prend alors une pilule de R.U.-486 (dans les cas de ce genre qui ont déjà été traités au cours de notre expérimentation, le R.U.-486 a été administré pendant quatre jours consécutifs). Dès le premier ou le deuxième jour, un saignement se déclenche, suivi de l'expulsion de l'œuf fécondé.»

Ce sont de tels cas qui ont été testés à l'hôpital de Genève: les essais cliniques ont porté sur onze femmes enceintes de six à huit semaines et qui demandaient une interruption de grossesse. «Dans sept cas, le saignement a commencé au bout de vingt-quatre heures et, chez deux autres patientes, le deuxième jour du traitement. L'avortement complet est survenu entre le troisième et le huitième jour, suivi d'un retour à la normale des cycles ultérieurs. Deux échecs ont été enregistrés, pour l'instant inexplicables si ce n'est par le caractère tardif du traitement (grossesses de huit semaines)»¹.

Les choses sont claires: nous sommes devant des cas d'avortement délibérément voulus et provoqués.

6. Il faut faire ici quelques remarques. On saura gré au Professeur Baulieu de déclarer: «Je précise que, pour moi, un avortement, quelle que soit la manière dont il est provoqué, reste un avortement». Le moraliste ne peut que donner son assentiment à cette affirmation.

7. Cependant, si le jugement décisif est commandé par la *nature éthique* de l'acte, on ne peut ignorer le *vécu* de cet acte. En effet, la citation continue ainsi:

«D'une part, ça saigne, car tous les avortements font saigner, et cela d'autant plus qu'ils sont réalisés plus tardivement, et, d'autre part, l'idée même d'être enceinte, de le savoir et de prendre une décision d'interruption de grossesse est un traumatisme, aussi bien du point de vue émotionnel que du point de vue biologique. Cela précisé, l'utilisation de notre méthode par absorption d'une pilule réduira l'agression. C'est tout de même moins traumatisant de prendre une pilule pendant quelques jours, et de saigner après huit jours de retard, que d'attendre six semaines un avortement mécanique à l'hôpital par aspiration ou curetage!»²

¹ Précisions données par le Dr Escoffier-Lambotte, *art. cit.* L'article précise encore: «Sur d'autres volontaires non enceintes, l'anti-hormone a été administrée au vingt-deuxième jour du cycle à raison d'une dose unique de 50 milligrammes seulement répétée pendant trois jours. Des règles normales par leur durée furent ainsi déclenchées dans les quarante-huit heures et le cycle suivant fut rigoureusement normal». On est dans le cas envisagé plus haut, 4, a).

² De son côté, le chroniqueur médical du *Monde*, *art. cit.*, évoque «l'interruption précoce de grossesse où le R.U.-486 se substituerait de manière moins traumatisante à l'aspiration ou au curetage et de manière moins toxique aux doses massives de progestérone ou d'oestrogènes (la 'pilule du lendemain') »... L'induction menstruelle «pourrait se substituer à l'ère barbare des avortements».

Que signifie ici un *traumatisme*? Le terme est employé par l'auteur dans l'hypothèse que l'avortement est licite dans certaines circonstances, mais est un acte grave. Il provoque toujours un traumatisme; celui-ci est double. Il est d'abord biologique. L'organisme est perturbé. Il le serait moins par la nouvelle «chirurgie» chimique que par les méthodes de chirurgie mécanique. Il est aussi «émotionnel», c'est-à-dire qu'il produit un choc psychologique. Il est certain que les conditions dans lesquelles s'opèrent grand nombre d'avortements ont leur part dans la profondeur de l'émotion provoquée. Il est également certain que le caractère pénible, douloureux, voire brutal, de certaines interventions au plan «biologique» ont une répercussion directe au plan «émotionnel».

Mais comment mesurer le degré d'un traumatisme émotionnel ou psychologique? Qu'englobe d'ailleurs la sphère de l'émotion? Les contours de l'émotionnel et du psychologique sont difficiles à cerner et à mesurer. En définitive c'est selon l'idée que l'on se fait de l'être humain que l'on interprétera la signification et la portée d'un tel «traumatisme». Comme la mentalité sociale ambiante agit plus ou moins profondément sur les individus, un avortement, qui ne va jamais sans répercussions traumatisantes sur la personnalité de la femme et sur son désir de maternité, sera vécu avec une intensité variable selon les sujets.

Ici une question doit être posée: le traumatisme émotionnel ne traduirait-il pas un sursaut de la conscience éthique, se manifestant d'une manière quasi instinctive? Dans les sociétés où la pratique de l'avortement est de plus en plus courante et acceptée, il se peut que des facteurs sociaux inhibitifs atténuent considérablement cette manifestation. Il reste que l'avortement provoqué va à contre-courant d'une tendance inscrite dans l'être profond de la femme et dans son sens du don de la vie.

Quoi qu'il en soit du degré plus ou moins aigu de la perception du sens moral et de sa traduction émotionnelle, il convient de ne pas confondre traumatisme et expression de la conscience morale. A supposer que le traumatisme soit fortement atténué ou même évacué, le jugement moral à porter sur l'avortement comme tel n'en serait pas changé. Car il porte d'abord sur l'essence de l'acte, qui ne saurait être mesuré par le critère tout subjectif de l'émotivité. Ceci étant fermement rappelé, il reste que le moraliste doit aussi prendre en compte l'ensemble des circonstances sociales et psychologiques, souvent dramatiques, qui accompagnent tant d'avortements. Il ne faut pas opposer la claire détermination de la nature éthique d'un acte et la bonté, la miséricorde auxquelles ont droit les personnes.

8. Mais ne doit-on pas dire que la diminution du traumatisme biologique et émotionnel qu'on attend de la nouvelle technique est porteuse, du point de vue éthique, d'un risque redoutable: celui de la *banalisation* de l'avortement? Nous sommes d'ailleurs déjà sur la pente d'une telle banalisation. Le processus pourrait bien s'accélérer encore. Il ne s'agit nullement, ce serait odieux, de regretter la disparition des aspects pénibles et humiliants qui accompagnent tant d'interruptions de grossesse. Mais la situation au-

devant de laquelle nous allons est la suivante: nous avons vu que dans nombre de cas, des femmes avorteront, tout en étant dans l'ignorance quant à la réalité de leur grossesse. On ne peut pas voir là un progrès dans la connaissance et la maîtrise de son corps par la personne! (Comme autrefois dans les campagnes, des femmes recouraient à d'anciennes recettes de potions). Ce qui sera profondément changé ce sera la *perception* du problème éthique, puisque la voix de la conscience morale ne parlera plus dans le contexte de l'expérience d'un drame humain. Il faudra que la conscience morale perçoive le caractère moralement grave d'une pratique d'apparence banale. On ne saurait voir là un gain humain.

9. Il faut encore envisager une autre conséquence, qui est relevée par le chroniqueur du *Monde*:

«Une telle méthode, utilisable sous forme de comprimés et sans intervention médicale lourde, rendra caduques d'un seul coup toutes les législations sur l'avortement et toutes les querelles sur son remboursement...».

Si les tests auxquels doit encore être soumise la nouvelle pilule confirment les premiers résultats et si on ne découvre pas d'effets secondaires nocifs, il est probable que la commercialisation aura lieu d'ici trois ans. La discrétion même de l'absorption du produit par voie buccale le soustrait à tout contrôle extérieur. L'acte d'avortement, à cause de la modalité nouvelle introduite par le R.U.-486, appartiendra ainsi à la sphère de la vie privée. Le médecin qui prescrira la pilule pourra se retrancher derrière le secret médical, d'autant qu'elle peut aussi être prescrite en vue de la régularisation du cycle. Bref, si cette méthode s'impose et se substitue aux autres, la loi verra son objet se dérober.

Dès lors les exigences éthiques, dans ce domaine, ne se refléteront plus au niveau juridique. Elles devront être saisies directement en elles-mêmes, ce qui requiert un effort accru et approfondi d'*éducation des consciences*.

Ajoutons une dernière précision. Il semble même qu'à côté de son action anti-progestérone, l'U.R.-486 exerce une activité anti-cortisone, actuellement étudiée. Si la pilule est prise en vue d'une action anti-cortisone, elle pourrait, dans certains cas, provoquer un avortement, nullement visé. Nous pourrions être devant le cas classique du volontaire indirect.

*

10. *Conclusion*. Dans une conférence prononcée à la Faculté des sciences de l'Université de Fribourg, le 20 novembre 1981, le professeur Jean Bernard a évoqué «certains des problèmes moraux très importants que vont poser des progrès tout proches» en matière de méthodes contraceptives¹. Ainsi «la vaccination contre la grossesse sera opérationnelle, comme on dit, dans une quinzaine d'années». Après des tâtonnements on est arrivé à obtenir «une

¹ Prof. JEAN BERNARD, *Conséquences économiques et morales des progrès de la médecine*, Rev. Méd. Suisse Romande, 102, pp. 83-93, 1982.

très bonne prévention des grossesses et il semble que dans quelques années, on sera capable d'organiser une prévention pour un an, pour trois ans, pour cinq ans comme avec n'importe quelle vaccination».

Ces découvertes prévisibles (il n'est pas précisé si leur effet est ou non abortif) ne vont-elles pas relativiser à brève échéance celle de l'U.R.-486? Quoi qu'il en soit de cette question, il convient de citer les réflexions qu'elle suggère à un médecin humaniste.

«Alors ça, c'est le fait médical, biologique, dont vous voyez l'extrême importance. Mais passons maintenant à ses conséquences morales. Voici un dictateur ou (après tout on n'a même pas besoin de dictateur) prenons un pays démocratique comme le vôtre et comme le nôtre où un parlement normalement élu déclare, pour des raisons morales ou médicales: il n'est pas bon de laisser les femmes blondes avoir des grossesses et nous allons vacciner toutes les dames blondes; ou bien il n'est pas bon qu'il y ait des grossesses avant 20 ans, on vaccinera toutes les demoiselles avant 20 ans; ou bien il n'est pas bon qu'il y ait des grossesses après 35 ans et ainsi de suite. On peut imaginer une série de décisions de ce genre prises avec la meilleure intention du monde et dont les conséquences morales sur la liberté individuelle seront d'une extrême gravité. Et je pense depuis longtemps que le rôle des biologistes et des médecins n'est pas de s'occuper de philosophie ou de théologie, mais que leur rôle est d'annoncer les problèmes qui se posent pour que les responsables, philosophes, moralistes, théologiens, puissent y penser à l'avance et songer aux solutions; or ce problème-là est un problème des douze ou quinze prochaines années» (p. 88).

Quoi qu'il en soit des «raisons morales» et de «la meilleure intention du monde», le professeur Bernard touche ici à un problème fondamental: celui du lien entre le pouvoir que donnent certaines découvertes scientifiques et le pouvoir politique, à qui reviendrait d'en réglementer l'usage. Il est significatif et inquiétant que, pour poser un tel problème, on puisse faire abstraction du genre de pouvoir politique qui est en jeu: dictature ou parlement démocratique.

Ce problème en implique un autre: celui de la typologie et du statut culturel du scientifique. Certes le professeur Bernard a raison de se méfier des médecins qui s'improvisent philosophe ou théologien. Et c'est déjà beaucoup qu'il ait souci de signaler par avance au philosophe et au théologien les résultats auxquels la recherche actuelle va bientôt aboutir. Mais est-ce suffisant? Il est vrai que la stricte délimitation du domaine et de la compétence du savant est une condition de la rigueur et de l'exactitude scientifiques. Mais dès lors que ce domaine est quelque chose de l'homme, la conscience de la totalité humaine est requise pour que ce domaine lui-même ne soit pas dénaturé. Devant les problèmes qui se posent déjà et ceux dont on prévoit qu'ils vont surgir bientôt, *l'exercice* de la science fait apparaître une redoutable lacune: celle de la *dimension humaniste dans la recherche elle-même*. L'addition par juxtaposition d'une multitude de recherches spécialisées peut bien aboutir à de merveilleuses découvertes d'aspects particuliers. Mais elle ne pourra empêcher que l'ensemble des acquisitions se développent d'une manière chaotique et aveugle et que notre culture soit une culture déchirée entre la prolifération des découvertes scientifiques qu'elle promeut et l'ab-

sence de sens du processus global. Autrement dit, *la préoccupation humaniste doit être présente au départ et à chacune des étapes de la recherche*. Ce qui signifie que le philosophe, le théologien, le moraliste devraient être associés à tous les stades du processus. De son côté, le savant spécialiste doit être ouvert à une telle préoccupation tout au long de son travail. Il ne s'agit pas de réglementer d'une manière qui offenserait la liberté de la recherche; il s'agit, grâce sans doute à des équipes où scientifiques, philosophes et théologiens se rencontreraient, d'assurer à la recherche dans son ensemble un climat de réflexion et de responsabilité humanistes¹. Nous sommes là devant un champ de questions relativement nouvelles qui requièrent toute l'attention de ceux qui partagent un souci humaniste. Car l'enjeu est considérable.

Pour revenir au R.U.-486, disons que ce produit ressortit au jugement éthique qui s'applique à l'avortement, compte tenu des précisions que nous avons apportées. On peut encore relever que sa présentation, ses apparences pour ainsi dire, risquent de favoriser la tendance de plus en plus marquée à effacer la frontière entre contraception et avortement. Ce qui nous renvoie à la conception de l'homme qui, plus fondamentalement, inspire de tels comportements. Ce serait l'objet d'une autre étude.

GEORGES COTTIER, O.P.

¹ Le professeur Baulieu termine son interview ainsi: «Les scientifiques fabriquent des centrales nucléaires, des machines électroniques, des pilules, et les gens en disposent comme ils le veulent. Et quand je dis les gens, il serait plus exact de dire les sociétés, car le contrôle de la démographie est un phénomène très largement et très profondément social. Il y a des fondements historiques que nous sommes aujourd'hui encore, bien incapables de saisir. Cela dit, biologiquement (et après tout, je suis un médecin biologiste), j'ai fait un travail. Et je peux dire que je suis assez heureux de ce travail». C'est, à mon avis, une telle conception, fort répandue, de la division du travail, qui fait problème. Ajoutons que le professeur Baulieu a poursuivi ses recherches en collaboration avec une grande firme pharmaceutique. Les intérêts commerciaux que celle-ci poursuit se comprennent fort bien. Mais, d'une manière générale, l'incidence de tels intérêts sur le travail scientifique mérite réflexion.

Bibliographies

MARCEL REGAMEY, *Par quatre chemins*, Cahiers de la Renaissance vaudoise, Lausanne, 1980, 96 p.

Au moment où l'on annonce la mort, le 23 juin 1982, de Me Marcel Regamey, fondateur et animateur du Mouvement de la Renaissance vaudoise, il convient de signaler cet admirable petit livre qui peut apparaître maintenant comme une sorte de testament spirituel et religieux.

Par une démarche aussi subtile que limpide, M. Regamey y présentait sous la forme d'une allégorie solaire, les quatre voies par lesquelles Dieu peut se révéler à nous: dans la réfraction de l'arc-en-ciel qui correspondrait à la démarche rationnelle vers Dieu telle que saint Thomas la présente dans ses cinq *viae* de la *Ia Pars* de la Somme de théologie; dans le miroitement de l'astre sur le lac ou sur la mer, qui est comme le reflet de l'être par la beauté; dans la «gloire» des rayons qui parfois traversent les nuages, symbole de ces traductions qui révèlent, à travers l'opacité de la parole humaine, la source invisible de la lumière: l'Écriture sainte et le témoignage apostolique; enfin dans «le face-à-face», éblouissant sur cette terre, du soleil dans sa splendeur, dont la fulgurance a converti saint Paul, que les mystiques ont contemplé, mais qui, ici-bas, ne saurait être que d'un instant.

Cette méditation affirme l'enracinement de l'intelligence dans le sensible, comme le fait Aristote repris par saint Thomas. Elle décrit avec une finesse et une délicatesse extrêmes l'art de Mozart ou de Mahler, puis elle introduit à l'office liturgique des heures, découvert et vécu au cours des rencontres de Valeyres-sous-Rances. Il n'y a là aucune dispersion de la pensée mais au contraire une intégration des réalités sensibles, esthétiques, liturgiques.

En manifestant dans ce livre la multiplicité des voies de la Révélation par une

vision plus universelle, M. Regamey ne reléguait pas la Parole de Dieu dans un isolement splendide mais la faisait au contraire scintiller dans l'émerveillement des voies par lesquelles Dieu se laisse connaître. Alors que se fait jour dans la pensée catholique une certaine tendance à mettre moins l'accent sur l'aspect démonstratif ou apodictique des «voies» de saint Thomas que ne le fait le pasteur Chavannes dans une annexe à ce livre, comment ne pas se réjouir de voir célébrer dans une tradition protestante, servies par la langue magnifique de M. Regamey, les retrouvailles de l'être et de la grâce?

GUY BEDOUELLE, O.P.

GEORGES CHANTRAINE, S.J., *Erasme et Luther, libre et serf arbitre. Etude historique et théologique*. Editions Lethielleux, Presses universitaires de Namur, Paris 1981, (Collection Le Sycomore), XLVI + 503 p.

Lorsqu'on étudie la controverse entre Erasme et Luther sur le libre ou serf arbitre, on ne lit, d'ordinaire, que le *De libero arbitrio* de l'humaniste et le *De servo arbitrio* du Réformateur. On oublie qu'Erasme a répondu à son contradicteur par deux ouvrages qui portent l'un et l'autre le même titre: l'*Hyperaspistes*, c'est-à-dire le soldat muni du «superbouclier». Le P. Chantraine nous offre tout le dossier érasmien concernant cette controverse et il établit une confrontation serrée entre Luther et son plus célèbre contradicteur. On nous rappelle opportunément le genre littéraire du *De libero arbitrio*. C'est une «diatribe», «une collation, une comparaison entre arguments *pro* et *contra*. Le plan de l'œuvre découle de son genre littéraire plus inspiré par la rhétorique que par la scolastique». Aussi le P. Chantraine met-il en garde les théo-

logiens spéculatifs qui lisent l'ouvrage comme s'il s'agissait d'une Somme de saint Thomas et reprochent à Erasme d'être soit semi-pélagien soit moliniste. « Nous ne croyons pas que la pensée d'Erasme se trouve éclairée par ces références à des théories d'école ». Sur ce point, je manifeste quelque réticence, car lorsqu'on lit certaines formules employées par Erasme, on ne peut que regretter le manque de rigueur de l'humaniste critiquant un adversaire aussi antipélagien que Luther. On lit en effet dans le II^e *Hyperaspistes* cette déclaration à propos de chaque homme: « S'il veut, il peut embrasser la grâce qui invite, laquelle n'est refusée à personne...; s'il veut, il peut s'opposer à elle ». Jamais un saint Thomas ne se serait exprimé ainsi. L'acceptation de la grâce est un fruit de la grâce; mais saint Thomas aurait approuvé la dernière partie de la phrase car l'homme a la capacité de poser des obstacles à la grâce. « Dieu, par son propre jugement n'accorde pas la lumière de la grâce à ceux en qui il trouve un obstacle ». (I/II, q. 79, a. 3). Le genre littéraire de la « diatribe » n'excuse pas son auteur des faiblesses de sa doctrine.

Le P. Chantraine s'oppose, à juste titre, à ceux qui méconnaissent l'attachement d'Erasme à l'Eglise catholique. Il a bien montré comment l'humaniste était heurté par les outrances et les hyperboles de son contradicteur et il a souligné la tendance que manifeste Luther: établir une concurrence malheureuse entre Dieu et l'homme. Nous lisons cette déclaration du Réformateur: « J'attribue quelque chose seulement à Dieu, et rien aux hommes; il est de loin plus sûr d'attribuer trop à Dieu qu'aux hommes ». Le P. Chantraine commente: « On notera la motivation tuteuriste de cette 'théologie révolutionnaire' ».

On trouvera dans cet ouvrage des jugements contrastés sur Luther dont la pensée serait apparentée au gnosticisme: « Bref, imposé à la foi par une connaissance réflexe, le système luthérien est d'essence 'gnostique' ». Mais ailleurs, l'auteur nous demande d'écouter Luther « à l'intérieur de l'Eglise du Verbe incarné comme un frère qui a lutté pour la Vérité et de porter à la lumière, en le portant en soi, ce combat auquel il s'est voué corps et âme ». Sympathie donc pour le combat

de Luther, mais avec une compréhension qui demeure critique.

Le P. Chantraine s'efforce de rechercher les racines profondes du débat sur le libre ou serf arbitre. Il estime en particulier que c'est dans la conception luthérienne de la Trinité (rapport entre la Trinité immanente et la Trinité « économique ») que l'on perçoit le mieux le fondement des thèses du Réformateur sur le mystère de la justification. Dans cet approfondissement doctrinal que nous offre l'auteur, nous avouons avoir de la peine à nous situer, tant la lecture de la II^e partie de ce livre est difficile. Une des raisons provient du fait que le P. Chantraine opère des rapprochements avec des auteurs dont nous ne maîtrisons pas la pensée. Un exemple: à la page 423, je lis cette phrase: « Si l'on conjoint la *sterésis* blondélienne et la théologie balthasarienne du Samedi saint, il semble qu'on pourrait faire droit à ce qu'offre de juste la logique luthérienne de la privation... » Je ne connais pas assez les doctrines de Blondel et de von Balthasar pour recevoir quelque lumière de ces auteurs dans ma lecture de Luther. Le P. Chantraine semble défendre cette thèse: les auteurs modernes nous aident mieux à comprendre Luther que les théologiens lus par le Réformateur. Souvent, on explique la genèse de la doctrine luthérienne par l'étude du nominalisme. Le P. Chantraine éprouve « la plus extrême circonspection » face à cette tentative: « On pourrait dire que, même s'il n'avait pas subi l'influence du nominalisme, même si la théologie courante avait prodigué un enseignement d'une éblouissante clarté, Luther n'en aurait pas moins, *servatis servandis*, inventé la même forme de théologie ».

Telle n'est pas notre conviction. Luther était un chrétien anxieux. Pour sortir de ses angoisses, il n'a pas été aidé par la théologie nominaliste enseignant que Dieu nous justifie d'une manière purement contingente. (Si le Seigneur demande la conversion, cette exigence ne repose pas sur la nature des vrais rapports de l'Alliance, mais sur un simple décret divin). Une telle doctrine ne favorise pas la prise de conscience de l'importance du choix de la fin ultime dans la vie morale. Si Luther avait été formé par le thomisme, il aurait distingué la convoitise fructifiant en fin mauvaise (c'est la rupture d'Al-

BIBLIOGRAPHIES

liance), de la simple concupiscence, source de tentations, mais incapable, sans notre consentement, de nous damner. Or Luther ignore cette distinction, (cf. notre article cité par le P. Chantaine: *Luther, commentateur de l'épître aux Romains*, dans RTP 20, 1970, 240-261).

Pour le Réformateur, la servitude de la volonté provient de la convoitise tandis que pour saint Augustin et saint Thomas, elle provient de l'adhésion à la fin mauvaise, «l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu». Nous regrettons pour notre part qu'Erasme n'ait pas cherché à donner un bon sens à l'expression: *De servo arbitrio* qui s'inspire de la phrase de saint Augustin citée par Luther lui-même (cf.

p. 409, note 2): «servum potius quam liberum arbitrium». *Contra Julianum*, II, 8, 23. Le libre arbitre du pécheur est asservi par le poids de sa fin ultime mauvaise qui l'entraîne à de nouvelles ruptures d'Alliance. Il eût été intéressant de se demander si Erasme lui-même n'a pas été influencé par le nominalisme (d'où peut-être son inattention au problème de la fin ultime).

Cependant ces remarques critiques ne doivent point voiler l'importance de cette étude à laquelle devront recourir tous ceux qui veulent étudier les rapports entre Erasme et Luther.

GEORGES BAVAUD

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