NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES COTTIER, O.P. – *Vitalité culturelle de la philosophie de l'être* p. 81

THOMAS MOLNAR – *Le néo-polythéisme* . . . . . p. 102

JAN MAREJKO – *Les avatars de l'incroyance* . . . . . p. 108

GUY BOISSARD – *Etre ou devenir? Une angoissante question de tous les temps* . . . . . p. 113

NOTES

GEORGES COTTIER, O.P. – *J.-B. Montini et la préparation du Concile* p. 132

JEAN-BAPTISTE MONTINI – *Spiritus Veritatis* . . . . . p. 144

PIERRE-MARIE EMONET, O.P. – *Dominique ou la grâce de la parole* . p. 148

BIBLIOGRAPHIES – Louis Gardet, *Ouvrir les frontières de l'esprit* – Guy de Pourtalès, *La Tunique sans couture* . . . . . p. 153

Ouvrages reçus à la rédaction . . . . . p. 158

LVIII^e ANNÉE – N° 2 – AVRIL–JUIN 1983

Vitalité culturelle de la philosophie de l'être*

Que faut-il entendre par vitalité culturelle d'une pensée philosophique ? Plaçons-nous d'abord d'un point de vue descriptif. On entendrait par là la large diffusion d'un courant d'idées qui, à un moment donné de l'histoire, obtient l'adhésion pour ainsi dire spontanée d'un nombre important d'intellectuels, à commencer par les philosophes, et dont l'influence s'exerce sur les arts et la littérature, pour de là toucher plus ou moins directement l'ensemble de la société, et dont l'empreinte marque les institutions et les comportements. La succession de telles constellations intellectuelles distinguant ainsi des périodes bien caractérisées de l'histoire culturelle s'impose à la constatation de l'historien des idées. Parfois, une grande philosophie ou un courant philosophique, d'autres fois un ensemble de convictions dès le départ plus largement partagées sont à l'origine de telles constellations. La Renaissance, la Réforme, l'*Aufklärung,* le Romantisme constituent ainsi autant d'époques culturelles. En chacune de ces périodes, on pourra encore relever des attitudes spirituelles, des pôles d'intérêt, des idées-force. On parlera, dans cette perspective, d'un rationalisme et d'un naturalisme propres au temps de l'*Aufklärung.* Il arrivera également qu'une philosophie ou aussi une idéologie, non seulement soit à l'origine, mais semble récapituler et condenser en soi un tel courant intellectuel. Nous avons ainsi connu, dans l'après-guerre, les vagues marxiste et existentialiste. Je ne fais évidemment ici que rappeler quelques grands traits de notre histoire culturelle, qui suffisent cependant pour nous permettre d'aborder l'analyse de notre sujet.

Notons d'abord qu'un courant d'idées, par exemple l'*Aufklärung,* signifie, entre des penseurs par ailleurs différents les uns des autres et dont les positions peuvent même s'opposer, une sorte de lien de parenté. Ce qui ainsi les réunit, c'est tout simplement l'appartenance à une même époque, – le terme nous renvoyant à une unité de contenu spirituel, de portée qualitative. De plus, cette unité implique l'acceptation non critiquée, parce qu'elles semblent s'imposer alors avec une sorte d'évidence, de quelques

* Contribution au Colloque international « Jacques Maritain aujourd'hui », tenu à Milan du 20 au 23 octobre 1982. Les actes de ce Colloque seront publiés intégralement en italien.

grandes idées-force: ainsi en est-il pour le temps des Lumières de l'autonomie et du pouvoir de la raison, de la certitude du progrès indéfini fondé sur la conjonction de la science et du bonheur, de l'affirmation de la liberté de l'individu, de la religion naturelle ou, négativement, de l'éclipse de tout sentiment tragique de l'existence, etc. Sans lui reconnaître la signification que la notion a chez Hegel lui-même, nous pouvons parler de *Zeitgeist.* Autrement dit, de telles constellations s'organisent en fonction du temps. Et c'est parce que la dimension historique constitue un élément fondamental de la «condition charnelle» de l'esprit en l'homme, qu'elles sont inéluctables. La vie de notre esprit est référée à la temporalité: telle est une des implications de notre historicité. Une autre implication est la sociabilité. Une constellation culturelle nous renvoie à la sociabilité, parce qu'elle suppose l'efficacité de la communication et de la diffusion des idées maîtresses qui la constituent. Par là s'explique l'importance de la littérature dans l'émergence d'une telle constellation. Relevons, en passant, que cet aspect du phénomène a été très fortement perçu par Gramsci, à tel point qu'il en viendra à définir l'idée de vérité par le succès effectif de la diffusion d'une pensée. Pour Gramsci aussi, la vérité est, en ce sens-là, vérification. Une telle perversion de sens est en elle-même significative de la difficulté de notre problème.

Disons-le dès maintenant: vitalité n'est pas synonyme de succès dans un sens quantitatif. Une idée n'est pas vraie parce qu'elle réussit à s'imposer. J'ai l'air d'énoncer là une énorme banalité et pourtant, cette banalité, sans la négation qui l'accompagne, habite l'esprit de nombre de nos contemporains qui secrètement font du *Zeitgeist* une idole.

Mais poursuivons notre description. Les constellations culturelles peuvent être caractérisées avec netteté pour autant qu'on ne retient d'elles que quelques idées dominantes exerçant une fonction directrice et dynamique. Il ne faut donc pas oublier le décalage qui existe entre la vie culturelle concrète, avec sa gamme pour ainsi dire indéfinie de différences, de contrastes, de nuances et ces *types,* au sens webérien du terme, grâce auxquels le philosophe de l'histoire accède à une certaine compréhension de la réalité. Mais essayons, dans une sorte de contre-épreuve, de délimiter le passage d'une époque à une autre: aussitôt nous apparaissent un ensemble de phénomènes de prémonition, d'anticipation, ou de continuité, de permanence, de récurrence, de métamorphose, de telle sorte que nous serions enclins à substituer à la métaphore de la constellation avec ses étoiles fixes celle d'une nébuleuse, masse lumineuse imprécise et mobile. L'utilisation de l'image de la constellation est donc délicate et requiert sens critique et précaution.

Mais l'analyse philosophique peut-elle pénétrer plus avant, au delà du plan descriptif? Le philosophe chrétien, c'est-à-dire le philosophe pour qui

la philosophie demeure dans son essence un savoir rationnel d'ordre naturel, distinct de l'ordre de la révélation et de la grâce, auquel néanmoins il est intrinsèquement lié, – normalement ce philosophe recevra, outre des confortations subjectives dans la ligne de l'exercice, des apports objectifs qui viennent de ce qu'il œuvre sous le ciel de la foi. Dans cette perspective, il me semble qu'il est amené à dégager trois facteurs qui lui permettent de penser la notion de vitalité culturelle comme notion ressortissant à la philosophie de l'histoire et de la culture. Le premier facteur est celui qui se rattache le plus explicitement à la philosophie chrétienne de l'histoire. Elle est en réalité une vue de sagesse, qui a valeur de principe. L'histoire humaine en tant qu'elle est conduite par la Providence divine est chargée de sens. En d'autres termes, sa durée n'est pas une pure succession répétitive, comme une sorte de cadre vide dans lequel viendrait s'inscrire la destinée des hommes. Chacune de ses périodes a une signification propre. La non-uniformité de l'histoire ne touche pas ses seules apparences ; elle en caractérise le tissu profond. En conséquence, l'idée de constellation, qui nous est apparue d'abord au plan descriptif, nous renvoie à la prise de conscience de cette valeur propre, irréductible, de chaque époque. Il faut dire davantage : si chaque époque contribue à la maturation du sens total de l'histoire, sa signification est foncièrement positive. Certes, ici nous devons faire preuve de modestie et nous garder de la tentation à laquelle a cédé le rationalisme hégélien qui a cru voir dans la *Weltgeschichte* une théodicée transparente. Cette signification, pour nous qui sommes dans la trame de l'histoire, elle nous échappe en grande partie, elle est enveloppée dans les secrets de la sagesse divine, sans doute les anges de Dieu en ont-ils quelque claire connaissance. Prétendre avec Hegel la décrypter pleinement, c'est pervertir l'ordre de l'authentique savoir. Car qu'est-ce qu'en définitive est censé « contempler » le philosophe du « savoir absolu », sinon la marche triomphale de l'universel piétinant le cadavre des individus, – sorte de liturgie barbare offrant à l'idole des sacrifices humains ? On appelle cela « la raison dans l'histoire ». Il faut donc ici rejeter fermement toute conception rationaliste de la raison. Alors seulement celle-ci pourra chercher à capter quelques éléments de sens, qui permettront une certaine compréhension de notre époque. J. Maritain l'a fait, et son apport en ce domaine est décisif[1]. Il faut ici apporter une précision. Plus haut, j'ai pris comme exemples l'*Aufklärung* ou le Romantisme. Jacques Maritain parle du « monde moderne », celui qui est né avec la Réforme et la Renaissance.

[1] Notons qu'un philosophe d'inspiration kantienne et passablement étranger au christianisme comme Karl Jaspers propose une interprétation philosophique des périodes de l'histoire, qui échappe à la matrice hégélienne.

C'est que la périodicisation variera selon le degré de profondeur où porte l'analyse. Certaines grandes idées-force ou certaines orientations majeures de l'esprit demeurent agissantes alors qu'à un niveau de moindre profondeur se succèdent des attitudes spirituelles et des positions intellectuelles différentes et contrastées. C'est que ce qui joue le rôle de principe d'intelligibilité d'une époque doit pour ainsi dire développer toutes ses potentialités, et porter, jusqu'à épuisement, tous ses fruits bénéfiques ou amers.

Ceci nous amène au second facteur, qui réside dans le fondement anthropologique de cette signification du temps de l'histoire. C'est parce que l'esprit humain est *raison,* c'est-à-dire parce que nos connaissances partent de l'expérience et se développent selon le mode discursif du raisonnement, qu'il y a une progression dans l'acquisition des connaissances, dans la prise de conscience de soi, dans le savoir moral. Là encore, le rationalisme a égaré : il ne s'agit nullement d'un développement autonome et homogène de la raison enfermée dans son immanence. Le déroulement du temps historique n'est nullement la projection du discours logique. Il y a des éclosions subites, des stagnations et des lenteurs, des progrès rapides ; il y a aussi la part de l'erreur et celle de la paresse intellectuelle, de la routine ; il y a le fait que l'histoire est en quelque sorte maîtresse de vie, en ce sens qu'il faut que l'humanité apprenne péniblement, à partir de ses expériences heureuses et malheureuses, de ses créations sublimes ou de ses errements. C'est ainsi que la rationalité de l'esprit humain est au fondement de l'historicité du savoir et de la culture.

Nous sommes ainsi conduits à prêter attention au troisième facteur. J'ai parlé de la part de l'erreur. Rien ne nous garantit que les progrès de la raison aillent toujours et infailliblement dans la direction du vrai. Une philosophie de l'histoire et de la culture ne peut pas faire l'économie du problème de l'erreur et, par mode de conséquence, de la question du mal. Une conception dialectique qui définit le vrai comme totalité déployant dans le discours l'ensemble organique de ses moments est amenée à considérer l'erreur comme un moment du vrai, ou plus exactement comme une sorte d'illusion d'optique qui consiste à isoler et à figer ce qui serait un moment du devenir. C'est évidemment là une manière « élégante » d'évacuer l'erreur. En fait, la prétention rationaliste de posséder le vrai comme totalité a pour rançon une attitude relativiste et sceptique à l'égard *des* vérités et *des* erreurs. Rien ne nous garantit qu'une culture ou une époque données de l'histoire ne s'inspirent pas aussi, parmi les principes dominants qui en composent la constellation, d'erreurs, de principes faux et ruineux. Et rien ne prouve que le *Zeitgeist* serait identique à « l'esprit de vérité ».

Ce point devrait être développé ; je me contenterai de quelques remarques qui peuvent plus directement contribuer à l'élucidation de notre

thème. Les constellations culturelles impriment leur marque à l'ensemble des activités humaines, tout comme elles en sont le reflet. Les idées-force qui les caractérisent ont une visée pratique ; elles sont à l'origine de mouvements politiques ou religieux, ou d'entreprises économiques ; elles nourrissent des rêves et des utopies. La part de l'art y est essentielle, elles ont leurs formes et leur sensibilité esthétiques. Du coup, elles ne vont pas sans passions et, plus radicalement, sans libres choix. La volonté et l'intelligence s'enveloppent l'une l'autre, de sorte qu'il arrive que des choix spirituels soient à la racine de telles constellations. Alors, la raison répercute et organise ce qui procède, non pas d'abord de la connaissance et de la réflexion, mais des profondeurs de la liberté. Autrement dit, l'histoire culturelle n'est pas réductible à une histoire de la pure raison. Elle est le lieu d'enjeux et de combats spirituels. Cette remarque s'applique notamment au phénomène moderne de l'athéisme considéré comme un aboutissement de l'anthropocentrisme. On ne peut donc ignorer la présence, non seulement de l'erreur, mais encore du mal et du refus, dans une culture. Et il est sans doute inévitable qu'une option négative ou erronée aille jusqu'au bout du développement de ses conséquences et, souvent, ce n'est que quand ses fruits sont devenus trop amers ou les impasses où elle conduit trop évidentes que les hommes, instruits par l'expérience, acceptent de remettre en cause cette option par laquelle ils semblaient se laisser porter.

Mais il faut ajouter que, précisément parce qu'en elle se retrouve toute la complexité de l'homme, avec la pluralité de ses activités et de ses créations, comme avec les différences de niveau de profondeur, une constellation culturelle ne constitue jamais une totalité homogène. Il importe donc de discerner ce qui constitue l'élément ou les éléments dominants, et vraiment déterminants : à vouloir tout réduire à l'unité on obéirait à une vue de l'esprit peu respectueuse de la réalité humaine. Le philosophe chrétien sait que les blessures du péché, si profondes soient-elles, ne sont pas capables de détruire la nature et ses ressources actives de vérité, de bonté, de beauté, et cela d'autant plus qu'à cette nature sont secrètement offertes les confortations et les rectifications de la grâce. Ainsi, des déviations graves cœxistent avec d'authentiques conquêtes humaines, comme la rectitude des orientations majeures n'empêchera jamais certaines carences, ne serait-ce que parce que tout ce qui est dans le temps est soumis à la loi de l'usure.

Notre intelligence tend naturellement à la vérité : cette donnée fondamentale éclaire la signification de l'erreur. Puisque notre esprit ne saurait se porter vers l'erreur recherchée pour elle-même et en tant que telle, il convient de se demander, chaque fois que nous avons affaire à une idée-force erronée, à quelle vérité se rapporte l'erreur en question ; je veux dire que ce qui est faux prend l'apparence du vrai et en ce sens-là trahit une vérité, qu'il importe de rechercher. Le diagnostic critique doit donc s'ap-

puyer sur la certitude que l'esprit qui se trompe est un esprit fait pour la vérité et que l'erreur à laquelle il s'attache ne subsisterait pas sans la présence d'une parcelle de vérité. C'est celle-ci qu'il faut en priorité s'efforcer de libérer et de ramener à ses authentiques coordonnées. Le diagnostic doit être rigoureux et exigeant, il doit aussi être bienveillant. Cette bienveillance ne fait que traduire la conviction de l'orientation native de l'intelligence vers la vérité. – C'est cette orientation que partout il faut tendre de rejoindre.

* * *

Si ce qui précède est exact, on voit dans quel sens on peut parler de la vitalité culturelle d'une pensée philosophique. Les constellations culturelles s'imposent, disions-nous, pour autant qu'un certain nombre d'idées dont elles sont porteuses semblent être évidentes. Cette apparence d'évidence comporte deux aspects. Le premier est celui dont nous venons de dire un mot : « l'évidence » en question est en connivence avec une idée ou une valeur dont l'intelligence faite pour le vrai a comme le pressentiment. La seconde est le caractère non-conscient des fondements de telles « évidences ». Celles-ci, en tant qu'évidentes, s'adressent à la raison claire, puisqu'est évident ce qui est saisi directement et immédiatement par l'intelligence, comme requérant sa nécessaire adhésion. Mais si nous parlons d'apparences d'évidence, c'est pour souligner que ces idées et valeurs se comportent comme des évidences qu'en réalité elles ne sont pas. Elles reposent donc sur des présupposés qui demeurent occultés, cette occultation étant leur condition d'être. L'idée de progrès au siècle des Lumières fournit une bonne illustration de ce processus d'occultation.

Ainsi, le fait de se laisser pénétrer par le *Zeitgeist* signifie accepter sans critique un certain nombre de présupposés ou de préjugés. Il y a là une passivité préalable de l'esprit qui se situe au niveau du fondamental et qui ne va pas sans une sorte de renoncement à l'éveil et à la vigilance de l'intelligence. Celle-ci accepte une donnée qu'elle ne discute pas, et à partir de laquelle elle va œuvrer, alors qu'il s'agit de voir et de scruter. Je ne dis pas qu'à partir de cette donnée ainsi acceptée elle ne sera pas capable de développer une riche réflexion ; il n'en reste pas moins que cette réflexion repose sur du non-élucidé, sur du non-conscient. Une illustration de ce phénomène culturel nous est offerte par le jugement partagé par bien des philosophes qu'avec Descartes commence une époque toute nouvelle de la philosophie, ou par celui qui veut qu'après Kant il n'est plus très sérieux de parler de métaphysique et, encore moins, de théologie naturelle. De tels jugements ne se contentent pas d'énoncer la constatation que ces deux

penseurs de génie ont marqué la philosophie occidentale d'une empreinte profonde et durable. Ils ne se contentent pas non plus d'affirmer qu'après ces deux penseurs on ne peut plus philosopher comme avant, en ce sens qu'on doit tenir compte, fût-ce pour les critiquer, de leurs positions – ce qui est exact. Il s'agit de bien autre chose : ce sont en réalité là des jugements de valeur non-conscients et qui donc ne se reconnaissent pas comme tels. On tient pour acquis que Descartes et Kant auraient instauré un ordre nouveau de la pensée, qualitativement supérieur à ce qui les précède ; leur apport inaugurerait un cours irréversible, de sorte que c'est à partir d'eux que l'on doit obligatoirement penser. Ce qui revient à dire que l'on tient pour vrais sans les examiner à fond leurs postulats et leurs problématiques, auxquels on confère la qualité de principes premiers. Ce qui se passe ainsi dans le monde des philosophes se vérifie beaucoup plus largement encore par rapport aux constellations culturelles. Ce qui, soit dit en passant, montre que les frontières entre une philosophie, une conception du monde et une idéologie ne sont pas toujours nettement déterminables : elles varient selon l'importance du non-conscient.

Je dirai donc que la vitalité culturelle d'une pensée se mesure à sa capacité de percevoir les présupposés et de les discuter. Dans ce sens, une pensée philosophique est vivante quand elle sait être, selon l'expression de Nietzsche, intempestive, car c'est là le signe que loin de se laisser envahir et porter par le *Zeitgeist,* elle a la force de le comprendre et de le juger. Et c'est ceci qui importe. Etre capable de porter un diagnostic sur son époque, en allant jusqu'aux racines, rejoindre les angoisses et les questions de cette époque, esquisser les réponses attendues, voilà ce qui prouve la vitalité d'une pensée. Par là, nous nous situons au niveau de la métaphysique.

II

Jacques Maritain a proposé de la culture cette définition : (...) « la culture ou la civilisation c'est l'épanouissement de la vie proprement humaine, comprenant, non seulement le développement matériel nécessaire et suffisant pour nous permettre de mener une droite vie ici-bas, mais aussi et avant tout le développement moral, le développement des activités spéculatives et des activités pratiques (artistiques et éthiques) qui mérite d'être appelé en propre un développement humain »[2].

Cette définition, en mettant en évidence l'essence humaniste de la culture, attire notre attention sur l'aspect subjectif, auquel nous ne nous

[2] *Religion et culture,* in *Œuvres (1912-1939),* choix, présentation et notes par Henry BARS, Paris, Desclée De Brouwer, 1975, p. 558-559.

sommes pas encore arrêtés. Je veux dire qu'en parlant de « constellation culturelle » on évoque d'abord une sorte de milieu spécifiquement humain. Mais ce serait se fourvoyer que de comprendre un tel milieu comme une sorte de réalité objective indépendante des individus, ou, pis encore, comme une sorte d'entité sociale subsistant par soi. Certes, la culture d'un peuple ou d'une époque contient davantage que celle d'un individu déterminé ; cependant, la culture n'est rien si elle n'est vécue par les hommes comme personnes. Autrement dit, les idées et les valeurs qui constituent une constellation culturelle ont vie dans la mesure où elles sont intériorisées par les personnes. Je fais ici allusion à la doctrine aristotélicienne et thomiste des vertus – vertus morales et intellectuelles. C'est dans la mesure où les hommes, dans leur agir et dans l'exercice de la pensée ou du travail, acquièrent une aisance, une stabilité, une nouvelle spontanéité, qui les inclinent vers les biens de culture, de telle sorte que ces biens se présentent à eux comme leurs biens propres, dans lesquels ils se reconnaissent et avec lesquels ils se trouvent liés par une parenté, qu'on peut parler de culture. Car à ce moment-là une culture est vivante, c'est-à-dire que la constellation qu'elle constitue est vraiment principe de vie pour les personnes. Les vérités et les valeurs qui l'orientent sont alors, par intussusception, devenues les éléments vitaux de la personne. En parlant des *habitus* comme d'une seconde nature, les Anciens mettaient l'accent sur un aspect essentiel de la culture. Il ne faut pas, chez l'homme, opposer nature et culture ; c'est la nature elle-même de l'animal raisonnable qui appelle cette œuvre de culture qu'est l'acquisition des vertus, par lesquelles la spontanéité profonde de la nature est comme consolidée et prolongée en une nouvelle spontanéité, qui lui permet d'actualiser ses potentialités.

Cela vaut éminemment du savoir philosophique qui dans son accomplissement est sagesse. Saint Thomas a ici recueilli, sous le ciel de la sagesse des saints et de la sagesse théologique, l'héritage des Grecs, chez qui les écoles de philosophie étaient des écoles de sagesse. Nous parlerons donc de la vitalité culturelle d'une philosophie dans la mesure où celle-ci détermine une *vie philosophique,* qui est authentique quête de la sagesse. Là où une telle sagesse sera vivante, elle deviendra par elle-même un foyer de lumière. On sait que très tôt Jacques Maritain a eu l'intuition que la vitalité aujourd'hui de la pensée de saint Thomas dépendait, non pas tant d'institutions inévitablement pesantes, que de petits groupes qui, avec ces « moyens pauvres » qui sont naturellement consonants à la vie de l'esprit, se voueront de toute leur âme à la quête de la sagesse. Il est clair qu'une réflexion sur le savoir philosophique dans son parachèvement en sagesse rationelle demanderait que l'on s'arrêtât aux difficiles problèmes pédagogiques de l'enseignement de la philosophie. Un examen critique permettrait sans

doute de nous prémunir, pour l'avenir, contre certaines erreurs du passé. Je pense ici à l'époque, heureusement révolue, des manuels qui, en favorisant une mémorisation matérielle des formules au détriment de l'essentiel, qui est l'éveil du *regard,* constituaient une bonne méthode pour barrer la route à la sagesse.

Ajoutons que l'acquisition de la sagesse comme déjà la réponse première à l'appel de l'*érôs* philosophique qui de soi tend à la sagesse, ne sont pas possibles si n'interviennent pas des dispositions éthiques et aussi, pour la philosophie chrétienne, théologales.

La vitalité culturelle d'une philosophie se manifeste d'abord par sa capacité à susciter des personnalités philosophiques, chez qui la vigueur des *habitus* spéculatifs et éthiques est finalisée, dans sa quête de la sagesse, par l'amour intrépide et désintéressé de la vérité.

Il convient d'apporter ici une précision en ce qui concerne le mot *thomisme.* Ce serait se fourvoyer que d'entendre par là le *système* thomiste, car le mot système est grevé de réminiscences idéalistes. N'évoque-t-il pas une construction de l'esprit rigoureusement articulée, déduite *a priori,* ou, avec Hegel, reposant sur ses propres assises immanentes, où ce qui compte avant tout est l'ordonnance des concepts, leur cohérence interne, de sorte qu'un système est à prendre ou à rejeter comme un tout? Certes, saint Thomas a ordonné le savoir en un magistral et imposant édifice; certes, lui et ses disciples ont mis au point un appareil conceptuel extrêmement affiné, qu'il est stupide de mépriser. Mais ce n'est pas qu'il pensait que l'œuvre philosophique consistait à construire un système parfaitement agencé de concepts. L'œuvre du philosophe consistait pour lui à *regarder* et *voir* le réel, à dégager l'ordre des choses, et, pour le comprendre et l'exprimer conceptuellement, à se munir d'un instrument conceptuel adéquat. C'est pourquoi il n'a pas prétendu que l'œuvre du savoir humain était achevée avec lui ni que l'on pouvait enfermer le savoir dans une totalité close. Une *Somme* n'est pas un système. Au contraire, ce qui caractérise une telle pensée, c'est son pouvoir d'accueil et d'ouverture. Et si saint Thomas est notre maître en philosophie, c'est parce que et dans la mesure où il a pensé le vrai, en dégageant, dans la lumière de l'intelligence naturelle, les principes premiers du réel, car notre intelligence est faite pour le réel, elle est faite pour connaître l'être. C'est pourquoi il vaudrait sans doute mieux parler de *philosophie de l'être* [3].

* * *

[3] Sur le sens du thomisme, voir la préface du *Docteur Angélique* (1930), in *Œuvres, op. cit.,* p. 547 ss.

S'il est préférable d'éviter le terme *système* à cause des équivoques auxquelles il peut prêter, il n'en reste pas moins vrai qu'un des aspects du génie de saint Thomas est sa puissance architectonique qui lui a permis d'ordonner les vérités, d'où qu'elles venaient, dans «l'ordre parfait de la sagesse». Le philosophe cherche à découvrir l'ordre des choses, et à en rendre raison. Mais la découverte d'un tel ordre suppose que l'on dégage le ou les principes de cet ordre. Et il ne s'agit pas uniquement de l'ordre de la nature. Il s'agit aussi de cet ordre plus secret, mais pressenti fortement, en vertu duquel les divers champs de la culture se correspondent. De cette connexité qui lie entre elles les diverses activités de l'homme et qui est à la base de l'unité d'une culture donnée, l'esprit moderne est particulièrement conscient, mais cette conscience est comme pervertie par la tendance dominante, qui a trouvé ses expressions majeures dans la conception marxiste de l'infrastructure et des suprastructures ou dans les solutions que Freud a proposées aux problèmes de la civilisation, – tendance à chercher le principe d'unité de l'ordre qui préside à une constellation culturelle du côté de la causalité matérielle. Or, cette approche de la question, si elle a eu le mérite d'attirer notre attention sur des aspects qui avaient échappé et également de réagir contre une conception idéaliste mutilante pour la nature humaine, n'aboutit en définitive qu'à des pseudo-explications. En effet, faire de la cause matérielle, même si avec Marx on lui insuffle une propriété motrice qui est de l'ordre de la causalité efficiente, la cause principale, c'est régresser vers l'indétermination ou, avec Freud, vers cet équivalent de l'indétermination que sont la répétition ainsi que la permanence et l'impérialisme des structures archaïques de la psyché. Il ne faut nullement minimiser l'importance de la causalité matérielle ; mais l'erreur intervient dès qu'on prétend y voir la cause la plus haute et la plus déterminante. En vérité, c'est du côté de la cause formelle et de la cause finale qu'il faut chercher les principes organisateurs et inspirateurs des constellations historiques. S'il est une leçon que l'on doit retenir de Jacques Maritain, philosophe de l'histoire et de la culture, c'est bien celle-ci : dès lors qu'il s'agit de l'homme, c'est au niveau du spirituel que se situent les principes qui commandent le destin des cultures.

Pour revenir à Marx, notons que l'explication réductrice par la référence à l'infrastructure «économique» (qu'on essaie de corriger quelque peu en soulignant le caractère dialectique des rapports entre cette infrastructure et ses suprastructures), ne fonctionne avec quelque intérêt que pour autant qu'on la conjugue avec la théorie de l'aliénation. Il s'agit en réalité d'une explication critique qui présuppose elle-même la comparaison inconsciente avec une situation normative dans laquelle de tels rapports ne seraient plus fondés sur l'aliénation. Ce qui revient à introduire clandestinement dans la «base matérielle» un jugement de valeur, de portée

éthique. Or, qu'affirme un tel jugement sinon le caractère déterminant d'un élément formel, et ceci jusqu'au niveau de la cause « matérielle » ?

C'est là un nouvel indice que c'est en fonction des questions métaphysiques que nous pourrons valablement parler de la vitalité culturelle d'une philosophie. Et ceci en dépit du fait que la métaphysique est aujourd'hui très largement niée. Mais cette négation est en réalité une occultation et un refoulement.

III

L'érôs philosophique est amour de la vérité, – de la vérité aimée par-dessus tout et pour laquelle on est prêt à peiner et souffrir, quoi qu'il en coûte, et à courir les plus grands risques. Et notre époque connaît une profonde crise de la vérité. Cette crise atteint donc ce qui oriente toute la démarche du philosophe, ce qui en est la raison d'être. Voilà la première constatation qu'il convient de faire dans notre réflexion sur l'actualité de la philosophie de l'être. Explicitons quelque peu ce point.

N'y a-t-il pas contradiction, ou coup de force arbitraire, à affirmer simultanément qu'à la racine de la philosophie il y a la quête passionnée de l'absolu de la vérité, et que l'idée même de vérité vacille à notre horizon culturel ? La réponse est celle-ci. Il faut distinguer entre l'élan natif de l'intelligence, élan qui reflète la nature même de l'esprit, et la démarche réflexive par laquelle notre intelligence prend conscience d'elle-même et de son objet. Tout l'effort du savoir – et pas seulement du savoir philosophique –, cesserait aussitôt s'il n'était pas porté par le désir spontané de connaître. La crise se situe, au second stade, à celui de la réflexivité où il s'agit de caractériser la nature de l'*érôs* de la vérité et d'en définir l'objet. Notons qu'une erreur, à un niveau tout à fait premier, portant sur l'essence de la vérité, inévitablement, par contre-coup, atteindra l'élan lui-même du désir et par là, les motivations les plus profondes, les motivations naturelles, de la quête du savoir. Dans cette direction, Nietzsche, non pas dans sa conception de la vérité qui ne vaut pas cher, mais dans le diagnostic du nihilisme en tant que conséquence de l'effondrement de la vérité comme valeur, a pressenti l'ampleur et la gravité de la crise que nous traversons.

Comme tout phénomène culturel de grande ampleur, cette crise de la vérité n'est pas toute récente ; elle était inscrite dans certaines des options philosophiques majeures de la modernité, et nous ne devons pas nous étonner que, dès ses premiers écrits, ce soit elle que Maritain ait perçue comme posant la question fondamentale de notre culture. Précisons encore.

Dire crise de la vérité, c'est dire tout autant crise de la connaissance. C'est pourquoi les problèmes portant sur la nature de la connaissance sont des problèmes décisifs. La connaissance est-elle connaissance de l'être lui-même, est-elle présence intentionnelle dans l'intelligence en acte de la chose connue, de sorte que, dans l'acte de connaître, notre intelligence devient vraiment intentionnellement l'autre en tant qu'autre ? Il ne s'agit nullement ici de nier la part de construction qui provient de notre esprit, mais de comprendre la fonction instrumentale de cette construction, en vue de cet acte qui consiste à *voir* l'objet, c'est-à-dire, pour notre esprit, à le devenir intentionnellement, dans et de par son activité immanente. Telle est l'affirmation première du réalisme critique, – affirmation qui repose sur l'analyse des processus de la connaissance sensible et intellectuelle, puis sur la discussion des thèses opposées. Si, au contraire, on insiste sur l'activité de l'intelligence, tout en méconnaissant la nature de l'intentionnalité et de l'instrumentalité en question, on verra dans les concepts, non plus la transparence à la chose connue et leur fonction de présentialité, mais essentiellement une construction de l'esprit reflétant d'abord cet esprit lui-même, et dont il faudra se demander pourquoi et en quoi ils correspondent à une réalité existante en dehors du sujet connaissant. Il est clair que la réponse que l'on donnera au problème de la nature de la connaissance aura une incidence directe sur la conception que l'on aura de la vérité. Car, selon cette réponse, notre intelligence connaît ce qui est, ou connaît les concepts, dont il faudra encore chercher quel rapport ils entretiennent avec le réel.

Reconnaître que l'intelligence est faite pour l'être, ce n'est pas en méconnaître les limites et les imperfections de divers ordres, comme par exemple sa dépendance à l'égard des sens d'où elle abstrait les concepts. Mais un aspect me paraît devoir être spécialement souligné ici. L'imperfection même de notre intelligence humaine explique qu'elle doive jeter, sur la richesse du réel, des regards multiples. Cette multiplication des points de vue correspond à la multiplicité des objets qu'elle se propose de scruter. Mais cette multiplicité n'est pas le fruit d'un découpage pragmatique, en diverses disciplines, d'un réel homogène, elle répond à des articulations spécifiques du réel et elle commande des démarches de l'intelligence elles-mêmes spécifiquement différenciées. Autrement dit, la réflexion philosophique sur la connaissance doit se prolonger en épistémologie. Il importe, en effet, de déterminer le mieux possible, à chaque fois, à quel objet et à quel niveau d'être se situe la démarche cognitive, qui en elle-même est intrinsèquement différenciée. La valeur de vérité de nos affirmations en dépend et ignorer les «degrés du savoir», c'est œuvrer dans la confusion.

Dans la crise actuelle, la multiplication de travaux d'épistémologie, de la part non seulement des philosophes, mais de scientifiques qui s'interrogent sur la nature et la portée de leur discipline, me paraît constituer un symptôme fort positif et encourageant. Ceci se produit non seulement à cause de l'émergence de nouvelles disciplines, notamment dans le domaine de ce qu'on appelle les « sciences humaines », lesquelles aspirent à trouver leur statut de scientificité, mais aussi, et il y a là un phénomène profondément significatif, au niveau de sciences plus anciennes, stabilisées dans leur dignité, comme la physique. Ici la question épistémologique surgit au sein d'une réflexion fondamentale.

Mais il me semble que, contrairement à une tendance fort répandue, qui va à identifier *critique* et *épistémologie,* il convient de nettement distinguer ici deux démarches de la recherche philosophique. Certes, la réflexion épistémologique aboutira nécessairement à des questions qui sont du ressort de la critique, mais elle ne saurait, sous peine de compromettre ses propres acquisitions, prétendre absorber cette dernière ou s'y substituer purement et simplement.

Notons à ce propos qu'il faut discuter la manière même dont Kant a posé le problème critique. Mais il convient, préalablement, de contester la dépendance de sa problématique à l'égard d'une épistémologie déterminée, commandée par la physique newtonienne. C'est chez Kant lui-même qu'on trouve déjà une certaine confusion entre critique et épistémologie.

En effet, l'oubli de leur distinction conduit inévitablement à réduire la raison elle-même à l'une ou à quelques-unes de ses démarches scientifiques qui deviennent alors normatives, alors qu'il s'agit d'envisager la raison dans toute son amplitude, y compris dans ses activités spontanées ou a-typiques. Mais réduire la raison à l'une de ses activités c'est l'occulter, c'est s'interdire de prendre conscience de sa nature et c'est du même coup barrer la route à la connaissance de l'essence de la vérité.

* * *

La philosophie accomplie s'achève en sagesse. La sagesse et sa quête déterminent l'existence philosophique, en ce sens qu'elles requièrent la personne du philosophe dans sa totalité en vue de cette activité qu'est la contemplation. Saint Thomas, après saint Augustin, a recueilli cet héritage le plus haut de la pensée grecque, non sans le purifier et le métamorphoser dans la lumière de la Révélation. Il l'a notamment libéré des lourdes rançons qu'il entraînait au niveau de la conception de la cité. Dans le sillage du Docteur Angélique, Jacques Maritain a montré, dans *Les Degrés du Savoir,* comment la contemplation du métaphysicien se trouvait, non pas détruite,

mais confortée par cette contemplation qui a sa source dans la charité surnaturelle.

Mais dire contemplation, si imparfaite soit-elle, c'est dire que la vocation la plus intime et la plus haute de l'intelligence est dans le regard sur l'être et sur cet Être qui est la cause des êtres, même s'il est connu par une voie indirecte et salué de loin. Or, la crise de la vérité est tout autant une crise de la contemplation. L'esprit ne sait plus le pourquoi de la connaissance. Il ne reconnaît plus que celle-ci est justifiée en elle-même, qu'elle est libre et indépendante, précisément parce qu'elle est connaissance de la vérité. On ne comprend plus sa souveraine gratuité, comme accomplissement de l'homme, et c'est pourquoi cette gratuité est considérée comme inutilité : elle ne sert à rien, il faut donc en faire l'économie. Dès lors, on cherchera des motifs à l'exercice de la connaissance qui soient extrinsèques à celle-ci.

Descartes déjà nous avertit qu'il n'y a pas lieu de perdre son temps à la philosophie spéculative, mais qu'il faut l'employer à rechercher les « connaissances qui soient fort utiles à la vie ». A l'ancienne philosophie, il entend substituer une philosophie « pratique », qui serait capable de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » [4]. Ce rejet de la primauté de la métaphysique et, par là, de la contemplation s'accompagne chez Descartes d'un bouleversement de la conception de la vérité. On sait que cette conception repose sur un double fondement dont on voit d'ailleurs mal comment les éléments en sont conciliables. Le premier est le *cogito* qui aboutit à subordonner la vérité à la certitude. En effet, l'évidence se tient du côté de l'objet et ce n'est pas à elle que s'oppose le doute, mais à la certitude. Mais, d'autre part, puisque cette certitude n'est néanmoins pas suffisante pour qu'on en déduise l'ordre entier des vérités, Descartes recourt à la théorie de la véracité divine, garante de ces vérités. Or, cette théorie est un décalque pour ainsi dire sécularisé de ce que la théologie nous dit de la psychologie de l'acte de foi. La certitude de foi repose sur la véracité divine, parce que l'objet de la foi, qui est le mystère de la déité, transcende l'esprit créé qui ne peut donc en avoir l'évidence. La non-évidence du mystère signifie l'excès de la lumière divine par rapport à notre capacité limitée de connaître. Chez Descartes, la non-évidence n'est plus celle du mystère, elle affecte la réalité à connaître en tant que telle. L'esprit qui repose sur sa propre certitude est par ailleurs aveugle quant aux choses et à leur réalité ; il n'a plus pour objet l'être intelligible. Dans la 5e partie du *Discours,* où il nous parle de son *Traité du Monde,* Descartes explique qu'à partir de quelques lois il a reconstruit le monde tel que Dieu a dû le penser :

[4] Cf. *Discours de la Méthode,* 6e partie.

il reconstruit le monde, il mime l'Ingénieur divin, mais, au niveau métaphysique, sa pensée certaine de soi est une pensée aveugle, car elle a rompu avec l'être et son intelligibilité. Il est significatif qu'à son tour Kant fera appel à la foi quand il s'agira de justifier l'affirmation de Dieu et de la félicité de l'âme immortelle. L'intelligence, qui revendique son autonomie, est la prisonnière de ses propres produits.

Dès Descartes, un mouvement est ainsi amorcé qui va vers l'affirmation de plus en plus marquée du primat de la raison pratique, accompagnée de la perte du sens de la contemplation. En réalité, si l'esprit n'est plus attiré à contempler, c'est qu'il n'a plus d'objet à contempler.

Cette élimination de la contemplation ne pouvait d'ailleurs pas s'effectuer sans quelques soubresauts, puisque notre intelligence est faite pour voir. De là la recherche d'expériences privilégiées, et les aspirations à une mystique apportant au philosophe ce que la raison philosophique ne pouvait plus lui donner. Significative est également une certaine conception de la culture qu'on trouverait chez un Dilthey, ou chez un Max Weber. Ici, il est de nouveau question de contemplation, mais celle-ci n'a plus pour objet l'être et ne vient pas couronner la quête du vrai. Elle est de nature esthétique. Mélancolique et désenchanté, le philosophe de la culture « contemple » la théorie des conceptions du monde qui se succèdent, inexorablement entraînées par le cours du temps. Une telle contemplation va donc de pair, surtout chez Weber, avec un profond relativisme. Elle est à fond de tristesse. Il y a là un concept de la culture qui ne pouvait que nourrir la désillusion. Et dans une telle perspective, la culture ne peut apparaître que comme un luxe, réservé à une élite, qui dispose des loisirs nécessaires pour assister en spectateur, dans le sentiment nostalgique de la distance, à la beauté des crépuscules. L'intellectuel, en tant que tel, est ainsi désengagé. Sa grandeur est toute dans une éthique rigoureuse de la connaissance. Pour les grands métaphysiciens de la Grèce et leurs successeurs, l'idée du désenchantement par la science (en partie seulement racheté par la contemplation esthétique du devenir de la culture) eût paru une monstruosité. Le savoir et son *érôs* ne prennent-ils pas origine dans l'émerveillement né du choc de l'être ?

La contemplation mélancolique des grandes productions du génie philosophique et artistique de l'humanité n'implique pas l'engagement de la personne et de sa destinée dans la quête même de la vérité. Elle requiert, ce qui est différent, l'ascèse et les vertus qui garantissent l'objectivité et l'honnêteté du savant. Certes, ainsi s'exerce encore, d'une manière indirecte, l'exigence de vérité. C'est pourquoi d'ailleurs une telle démarche a quelque chose de pathétique : elle continue de demander à l'intellectuel de tout subordonner à la recherche de la connaissance, mais l'objet de cette

connaissance ne cesse de se dérober, il ne correspond plus aux profondeurs et à la force du désir de vérité qui est l'âme de la philosophie. Car là aussi on a réduit l'intelligible aux produits de notre esprit, qui se leurre en les transfigurant par une reconstitution de nature esthétique.

Mais le réel, refusé au savoir philosophique, dont il est l'objet naturel, ne cesse d'exercer sa fascination. Pour cela, il emprunte inévitablement des voies détournées. De là la recherche d'expériences chargées de « vécu » ; de là surtout la soif d'engagement et d'action qui s'empare des intellectuels auxquels le savoir ne peut plus suffire. Alors fi des demi-mesures ! Puisque le réel n'est plus atteint directement par la connaissance, cherchons ailleurs : c'est l'action, c'est la praxis, qui fournira directement la définition et les critères de la vérité. Rien n'est plus significatif à cet égard que l'intellectuel membre du Parti communiste, symptôme aigu du malaise de notre culture. Et que dit Gramsci quand, dans le prolongement de Marx, il cherche à déterminer le sens de la vérité dans la philosophie de la praxis, sinon qu'en définitive la vérité est force qui s'impose, qu'elle est dans l'effectivité du succès ?

Max Weber pouvait encore parler de la vocation du savant ; sa conception, tragique car elle ne cesse de frôler le désespoir, a encore un sens. Mais il est clair que, prise à la lettre, l'idée de praxis comme foyer de vérité est auto-destructrice ; elle plonge l'intelligence dans les ténèbres. En réalité, chez Marx, la praxis est source de vérité, grâce à une pétition de principe, je veux dire parce que son sens est déjà déterminé par ailleurs, au niveau de la représentation du monde du « matérialisme historique ». Mais, entendue dans toute sa pureté, l'idée de praxis comme fondement de la vérité est une idée nihiliste, qui suscite, comme compensation, l'acceptation non-critique de n'importe quel mythe.

Ainsi l'idée du primat de la raison pratique, avec le discrédit de la contemplation qui l'accompagne, en amenant la ruine de l'idée même de vérité, aboutit irrévocablement au nihilisme.

IV

Le primat accordé à la raison pratique, raison éthique ou raison technique, sur la raison spéculative a tué le sens de la contemplation et a jeté la raison elle-même dans une crise qui est crise de la vérité. Cette crise de la vérité se retrouve à la racine des questions angoissées que se pose le monde contemporain. Je me contente de mentionner quelques-unes de ces questions, dont chacune mériterait d'être approfondie.

L'essor prodigieux des sciences modernes, dont Descartes a décrit par avance la trajectoire, a été accompagné jusqu'au début de notre siècle d'un

certain nombre de convictions non critiquées, que l'expérience actuelle remet violemment en cause. La raison, identifiée à la raison scientifique, et elle seule, par les conquêtes techniques qu'elle permettrait, allait enfin ouvrir à l'homme les voies du bonheur. Cette raison, qui était bien plutôt une certaine idéologie de la raison, grisée par ses premiers triomphes, s'opposait à tout l'acquis du passé, rejeté comme obscurantisme et superstitions. En saluant l'aurore des Lumières, on rejetait les ténèbres de la tradition. Et il est vrai que, dans bien des domaines du savoir, c'est la rupture avec les routines héritées des siècles qui a ouvert le chemin aux découvertes.

Aujourd'hui, le paysage culturel est totalement bouleversé. Ce n'est plus l'ignorance héritée du passé qui s'oppose à la science, c'est l'accumulation des connaissances et des savoirs qui est génératrice de la perte du sens. Il ne s'agit pas du simple fait, d'ordre quantitatif, que l'homme est de moins en moins capable de maîtriser la totalité de ses connaissances. Beaucoup plus profondément, l'addition encyclopédique des sens partiels aboutit à la perte du sens, – j'entends du sens fondateur qui donne sens au sens. Le sentiment que la technique, fruit de la raison scientifique, échappe à l'homme, celui que la conquête de champs toujours nouveaux de la nature, conduit à un exil de cette nature qui prend soudain des visages redoutables, la perplexité quant à la légitimité de certaines expérimentations sur l'homme, les tâtonnements de ce qu'on appelle les « sciences humaines » quant à leur propre identité, sont autant de symptômes, parmi d'autres, de la fuite du sens. Les lumières fragmentaires en se multipliant semblent chasser le foyer même de la lumière intelligible. Là se situe la perte du sens : on ne voit plus la raison des connaissances, leur pourquoi, les savoirs semblent reposer sur le vide. Mais peut-être, à travers cette crise du sens, la pensée contemporaine va-t-elle découvrir la nécessité de la *mesure ?* Qui dit mesure dit ordre et qui dit ordre, dans les domaines précisément où l'ordre que la raison scientifico-technique a voulu imposer de force aux choses se heurte à des résistances redoutables et imprévues, dit correspondance nécessaire entre l'ordre de la raison et l'ordre intelligible du réel. La question du « sens du sens » est identiquement la question de la vérité.

Des remarques analogues doivent être faites en ce qui concerne la vérité de l'homme. Notre époque dramatique et contrastée est soulevée par de grandes et nobles aspirations, à la liberté, à la justice, à l'égalité, à la dignité humaine. Mais ces aspirations restent le plus souvent des poussées inchoatives, proies faciles d'idéologies qui les stérilisent ou qui les pervertissent. L'aspiration à la vérité de l'homme est une aspiration aveugle, qui, abandonnée à elle-même, risque de conduire à de terribles désillusions. Elle requiert un effort de la raison pour élucider ses fondements humains authentiques. Cette requête est elle aussi requête de vérité.

Enfin, nous retrouvons la question de la vérité au cœur d'une problématique fondamentale de notre culture, – la problématique de l'historicité. L'effort de rigueur pour acquérir et maîtriser la connaissance de son propre passé est un des traits majeurs de la modernité. La prise de conscience qui s'en est suivie des variations culturelles de l'homme, et de la distance culturelle que le temps met inexorablement entre le passé et le présent est à l'origine d'une sorte de vertige de la temporalité qui s'est emparé des esprits. Ici, on retrouve Hegel, chez qui l'historicisme (car c'est de cela qu'il s'agit) n'est pas encore totalement dégagé pour lui-même, d'abord parce que l'idée de contempler philosophiquement la procession dialectique des figures historiques débouchant dans le Savoir absolu est l'objet d'une sorte d'ivresse de l'esprit, dont on devait assez vite déchanter ; ensuite et surtout, parce que le devenir historique correspond, dans le système, à cette sorte d'Exemplarité platonicienne qu'est l'enchaînement dialectique des concepts dans la circularité du Logos. Mais très vite l'ivresse est retombée et le Logos s'est évanoui. On est attentif comme exclusivement à ce qui dans la vie de l'esprit « dans sa condition charnelle » est tributaire du temps et l'on en conclut que « l'esprit est temps ». L'historicisme comme doctrine philosophique, ou ses variantes relativiste et perspectiviste n'ont fait que thématiser une attitude de l'intelligence moderne le plus souvent inconsciente et qui consiste à lier le destin de la pensée à l'histoire et au temps. Le fait que de plus en plus les philosophes aient cédé la place aux historiens de la philosophie est un aspect de ce phénomène. Cette substitution ne révèle pas uniquement la prise de conscience de la nécessité pour la philosophie de penser son propre passé ; trop souvent elle n'est que l'aveu de l'impuissance à le maîtriser. Car ce qui est requis c'est une histoire philosophique de la philosophie, ce qui suppose que la philosophie soit déjà constituée et vivante par elle-même. D'autres tendances ressortissent au même phénomène, comme celle qui enferme la pensée et les concepts dans le langage ou encore la thèse heideggerienne d'un destin mortel de la métaphysique. Partout prévaut l'idée que la pensée est intrinsèquement dépendante du temps, – ce qui a pour résultat d'empêcher de penser radicalement le temps. Le recours, d'ailleurs indispensable, aux instances herméneutiques ne suffit pas par lui-même, sinon à systématiser et à organiser la dérive de la pensée, inévitable si celle-ci demeure enfermée dans un horizon temporel. Ces apories manifestent à leur tour le caractère crucial du problème de la vérité, et ce problème ne peut être correctement traité que si l'intelligence, qui pense le temps, et dont les œuvres s'inscrivent dans l'histoire, prend conscience de ses racines supratemporelles et de sa capacité d'absolu. Dans ce sens, J. Maritain a pu dire de saint Thomas que « son temps à lui, c'est le

temps de l'esprit, qui domine les siècles » [5]. Le « temps de l'esprit » désigne la supra-temporalité de l'intelligence dans sa vocation métaphysique, et c'est elle qu'il s'agit de retrouver pour répondre à la crise de la vérité.

V

Ainsi il nous apparaît que les étonnantes conquêtes de la raison dans l'époque moderne, dont il serait sot de nier le caractère en lui-même positif, sont génératrices d'angoisse, parce qu'elles sont privées d'un principe à partir duquel il soit possible de les situer intelligiblement. L'angoisse ici est détresse intime de l'esprit, fait pour l'intelligible, devant l'effondrement du sens. C'est sa parenté native à l'intelligible qui, au cœur même des conquêtes de l'intelligence, a reçu une blessure qui semblerait à première vue mortelle. La crise moderne gravite ainsi autour de la question de la vérité. En quoi la philosophie de l'être peut-elle nous aider à affronter ces interrogations ?

Le philosophe doit sans cesse mener un dur combat avec le langage. Car les mots les plus nécessaires dont il a besoin pour traduire les concepts essentiels, se sont souvent chargés, au cours de l'histoire de la pensée, de significations adventices ou même franchement fausses, qui en occultent ou détruisent le sens. Je ne parle pas d'un terme comme métaphysique, mais déjà et d'abord du mot *être*. La philosophie moderne, en cédant à la tentation idéaliste mais aussi en se débattant contre cette tentation, a perdu l'être, entendez le sens de l'être, oscillant entre une signification logique et une signification empiriste, entre le concept le plus vide et la pure factivité sans contenu intelligible. Pour maints de nos contemporains, dire l'être, c'est dire la chose la plus plate qui soit. Kant qui, dès sa période précritique, a perçu les apories de l'essentialisme hérité de Leibniz et de Wolff, n'a pas su trouver le vrai chemin de l'être ; en définissant l'être ou l'exister comme position, il s'en est tenu à une définition empiriste, qui exclut de l'être l'intelligibilité. Quant à Hegel, l'être est pour lui « le concept le plus pauvre », « simple relation à soi, absence de médiation ». De semblables définitions ne cessent de hanter les esprits. Et c'est pourquoi il faut vaincre

[5] Cf. *Saint Thomas, apôtre des temps modernes, Œuvres, op. cit.*, p. 212. Ce problème de la temporalité a été perçu avec profondeur par Kierkegaard dans sa critique de Hegel, à propos du statut de la foi et de la « contemporanéité » du disciple. Mais en identifiant raison et raison hégélienne, Kierkegaard s'est interdit de traiter le problème au niveau métaphysique qui est d'abord le sien.

un redoutable obstacle de routine sémantique et intellectuelle pour arriver à faire entendre la voix de l'être dans toute la force de sa vigueur native. On doit à Jacques Maritain d'avoir, avec une puissance spéculative exceptionnelle, mis en évidence ce que signifie, dans la ligne de saint Thomas, que l'être comme *actus essendi,* comme acte d'exister, est l'objet de la métaphysique.[6] Le sens profond du réalisme de la connaissance est suspendu, en dernière instance, à l'intuition métaphysique de l'être, comme acte d'exister. Je sais bien qu'on a accumulé comme à l'envi sur ce point les contresens. Maritain avait cependant bien pris soin de préciser avec rigueur sa pensée, en parlant « d'intuition abstractive » ou d'intuition « éidétique ou idéative »[7]. Par l'intuition de l'être, l'intelligence métaphysicienne est comme éveillée à sa propre vie ; elle devient capable de pénétrer d'un regard intensif dans les profondeurs d'intelligibilité du réel, de saisir la richesse analogique de l'être et son éclatement dans la surabondance des transcendantaux. Elle perçoit la distinction intrinsèque à l'être, en essence et existence ; elle est apte à peser l'importance du concept métaphysique de nature et le sens des inclinations naturelles ; dans l'analogie de l'être, elle prend conscience de la spécificité de l'être spirituel et de ses opérations immanentes ainsi que de la liberté de l'esprit. Ce simple rappel indique les grandes avenues qui s'ouvrent à l'intelligence dès qu'elle entreprend de considérer, à la lumière de l'être, les questions qui se posent à elle aujourd'hui.

Ajoutons qu'il serait ruineux d'opposer cette intuition éidétique dont vit l'intelligence à l'activité rationnelle de cette même intelligence. L'intuitivité qui est à la racine du discours rationnel ne cesse de l'accompagner. Et c'est pourquoi, intuitive et rationnelle, l'intelligence est capable d'organiser, à la lumière de l'être et des principes de l'être, la hiérarchie du savoir ; elle est capable de fournir les bases d'une réflexion sur la morale et sur l'ordre de la cité politique ; elle est capable de rendre compte des grandes expériences de l'esprit, expérience morale, expérience poétique, expérience du Soi, expérience de la mystique surnaturelle.

Jacques Maritain, disciple de Thomas d'Aquin, a dit de lui-même qu'il était « peut-être une espèce de sourcier collant son oreille sur la terre pour

[6] Pour être plus précis, disons que l'objet propre de la métaphysique est l'être en tant qu'être *(ens)* dont l'acte est l'exister *(esse).*

[7] Cf. *Sept Leçons sur l'être, Œuvres, op. cit.,* p. 769 et ss. Sur ce thème majeur, Maritain est revenu à plusieurs reprises. Voir *Court traité de l'existence et de l'existant* (1947), in *Œuvres (1940-1963), ibid.,* 1978, p. 333 et ss. et *Réflexions sur la nature blessée, Digression sur l'intuition de l'être,* in *Approches sans entraves,* Paris, Fayard, 1973, p. 264 et ss. On trouve ici la formule « intuition judicative ».

entendre le bruit des sources cachées »[8] : sourcier, certes il le fut, mais il fut bien davantage encore : il a rappelé à une culture incapable de maîtriser ses richesses et de conjurer ses démons, la vocation première de l'intelligence qui est dans le regard de l'être, de sa lumière, et de son ordre. Etre actuel pour une pensée philosophique, c'est avoir la force de sans cesse revenir à ce foyer d'intelligibilité.

GEORGES COTTIER, O.P.

[8] Cf. *Carnet de Notes,* Paris, Desclée De Brouwer, 1965, p. 10.

Le néo-polythéisme

La décadence (que l'on suppose provisoire) de la pensée philosophique dans l'Eglise est un phénomène déplorable qui est la conséquence naturelle de l'état de la pensée « profane » qui l'environne et la conditionne dans l'Occident d'aujourd'hui. Cette dégringolade ne se fait pas cependant sans ordre, elle suit une pente certaine dont l'avant-dernière étape est l'athéisme, et la dernière la repaganisation des esprits. Celle-ci, voilà qui est encore « naturel », se présente sous la forme polythéiste.

Le polythéisme a un passé historique des plus respectables et des plus universels. Il a vraisemblablement présidé au réveil de la conscience religieuse de l'humanité, et se trouve à l'origine de la merveilleuse richesse que représentent mythes, légendes, fables, et contes de fée – et, par ce biais, des arts, de la littérature, du folklore. Ce qui est devenu intolérable pour nos esprits dans le polythéisme, c'est la prolifération incontrôlée des dieux, des agents occultes, des influences magiques – et, bien entendu, les « mœurs » des dieux que cette prolifération implique. En Grèce, ce fut la découverte par les physiciens-philosophes de l'unicité de la nature, du principe unitaire du cosmos, qui a ébranlé, puis démantelé la religion polythéiste populaire et officielle. La condamnation de Socrate fut un événement avant-coureur de la victoire assez proche du monothéisme.

Nous sommes aujourd'hui les témoins du processus inverse, le passage du monothéisme au polythéisme. Déplorer ce processus n'empêche pas de l'examiner sous l'angle de la philosophie et de l'histoire des idées. C'est là une attitude d'autant plus réconfortante que les nouveaux polythéistes ne se montrent guère conscients de leur insertion dans le déroulement des choses. Ils sont persuadés que leur victoire est définitive, que leur vision du monde l'a emporté, selon ses mérites. Il y a donc du fanatisme idéologique dans leur « triomphalisme », bloquant pour le moment les perspectives modératrices et les reconsidérations.

Il n'est pas nécessaire, je crois, de retracer ici l'histoire de l'athéisme contemporain, celui qui vient en droite ligne de Nietzsche. Il est plus

important de constater qu'à chaque époque l'athéisme est porté par un certain ensemble d'idées, l'ensemble étant coiffé comme sous un archétype par une science ou une demi-science. A la Renaissance, de Pomponace à Campanella (environ 150 ans), les tentatives de remplacer la religion monothéiste peuvent être groupées sous la catégorie de la *magie* (astrologie, alchimie, cabale, médecine paracelsienne), effort de repaganisation, c'est-à-dire effort du corpus anti-chrétien de localiser partout dans l'univers des puissances simili-divines. Le résultat de cette « science » devait être la possession par l'homme des « secrets de la nature », fruit obtenu en vertu des concordances supposées entre lui, microcosme, et le Grand Tout, d'ailleurs animé, le macrocosme.

Ce qui nous intrigue dans le paganisme de la Renaissance est qu'il exprime, nolens-volens, la volonté de l'homme moderne de posséder et de manipuler le monde physique, l'espace, le cosmos. Par ailleurs, on comprend bien que pour assurer à cette volonté sa victoire, il a fallu d'abord éliminer l'univers aristotélicien avec sa hiérarchie des sphères, plus ou moins justiciable du calcul mathématique. En un mot, il a fallu désanimer, homogénéiser l'univers, tâche que menèrent à bien Mersenne, Descartes, Gassendi, Galilée – et où, avant eux, justement, les magiciens-panpsychistes s'étaient engagés sur une piste complètement fausse.

Retenons la théorie du P. Lenoble : science et religion au XVII^e siècle se sont mutuellement appuyées dans le combat contre le scepticisme, d'un côté, et le panpsychisme, de l'autre. Le panpsychisme, l'ennemi numéro un de Mersenne, est, répétons-le, le fondement de tout polythéisme qui voit dans l'univers autant de « forces » (magiques) que de manifestations dans la nature et dans l'homme. La conception monothéiste fait obstacle à cette prolifération, à cette animation générale de l'univers, à l'univers conçu comme un être vivant, dieu, auto-engendré, autonome, *causa sui.*

Ce qui distingue l'entreprise polythéiste contemporaine de celle de la Renaissance, est qu'aujourd'hui les polythéistes *intériorisent* les forces magiques, au lieu qu'il y a 400 ans – nous l'avons constaté – leurs ancêtres les ont cherchées dans le cosmos. Précisément : le cosmos de nos jours est devenu trop compliqué, trop froid et mathématisé pour que nos contemporains songent à l'influencer, à le dominer. L'homme se sent étranger à cet univers physique, il ne s'imagine plus comme un microcosme dont les lois seraient identiques à celles du macrocosme. Point d'analogie possible entre l'univers einsteinien ou post-einsteinien, et l'univers psychique. Les liens s'étaient rompus dans la période marquée des noms de Galilée et de Newton, et la rupture fut consommée avec Planck, de Broglie, etc. C'est en lui-même que l'homme contemporain découvre la multiplicité, les esprits proliférants. D'ailleurs, Paracelse avait assez de génie pour anticiper l'at-

titude moderne: selon lui, le médecin est un thaumaturge appelant l'homme à la seconde naissance, celle de la liberté de l'âme et de la santé du corps. C'est le rédempteur promis après la chute! De nos jours, nous appelons ce rédempteur non pas médecin mais *psychothérapeute* – et à peu près pour les mêmes raisons. L'Américain Jacob Needleman, qui cherche à accorder la tradition religieuse et la psychothérapie moderne, avoue dans son anthologie intitulée « Sur la voie de l'auto-connaissance » (1976) que les thérapeutes contemporains veulent éliminer la religion de leurs méthodes, afin d'atteindre les « pouvoirs magiques ».

Depuis Freud, le psychologue typique du vingtième siècle est habitué à dissocier l'objet de son étude en trois, puis en de multiples parties: *ego, id* et *super-ego.* Ces dernières sont les ancêtres des *pulsions* innombrables, chacune analysée au-delà de nos capacités de les identifier avec un état d'âme (je demande pardon d'utiliser ce terme passé de mode!) reconnaissable. Semblablement à la physique nucléaire et à l'astrophysique, dont les procédés et les résultats sont intraduisibles en un langage à l'échelle humaine, l'analyse psychologique échappe, elle aussi, à notre emprise. Quand on me parle, par exemple, de « complexe de castration », je ne trouve pas en moi cette petite image fugace qui est nécessaire pour reconnaître la validité de n'importe quelle proposition, qu'il s'agisse de l'espace interstellaire ou, comme dans le cas envisagé, des mobiles des actions humaines. C'est par réaction contre cette situation intenable que l'on cherche à *personnaliser* les pulsions. On pourrait, bien sûr, remonter à Kant qui a enlevé au temps et à l'espace leur réalité pour en faire des formes a priori de la connaissance, donc quelque chose de subjectif. A sa suite, plus le monde extérieur se dé-réalisait, s'éphémérisait, et plus le monde intérieur devait se charger d'expliquer la multiplicité des choses – non point dans leur bonne et solide réalité et diversité, mais dans leur pâle apparence surgie du fond de la psyché. Freud, Heidegger, les phénoménologues inventèrent par brassées des catégories nouvelles. Pour n'en citer qu'une, l'*angoisse* de Heidegger qui donne, d'abord dans la philosophie, ensuite dans l'art, la « vision angoissée », conformément au principe kantien que c'est l'homme qui prête sa signification à l'univers et qu'il n'en connaît pas d'autres.

L'homme contemporain est, par conséquent, le *locus* d'une pluralité d'idées, de sentiments, de pulsions, de visions, de désirs et de volontés, choses qu'il avait rattachées dans le passé au reflet divin dans son être ou à une conception psychologique statique. Celle-ci divisait la vie intérieure dans les trois catégories de notre enfance: intelligence, volonté, émotions, la première dominant et organisant les deux autres. Or, la prolifération des habitants soudain énigmatiques (depuis les découvertes et les inventions de la psychologie des profondeurs) de notre âme-psyché, devait transformer, à

son tour, les bases des sciences de l'homme. Le détrônement de l'*ego* ouvrit la voie à une espèce d'anarchie, chaque psychologue essayant de pousser sa propre découverte à la première place : l'inconscient, le sexe, la mentalité primitive, le complexe d'infériorité, l'archétype collectif, la violence, et ainsi de suite. L'anarchie fait rage non seulement entre les chaires universitaires et les laboratoires de psychologie, mais surtout à l'intérieur de l'homme moderne. Il était inévitable à la suite de Jung d'en tirer des conclusions méta-psychologiques et d'élaborer une thérapie nouvelle, qui est en réalité une nouvelle religion.

Nous sommes au seuil, à l'un des seuils du moins, du polythéisme contemporain. Il vaut la peine d'en faire le tour et d'en observer et les présupposés et le *modus operandi.* Le langage employé pour dénoncer le rôle auparavant privilégié de l'*ego* est – s'en étonnera-t-on ? – celui de la critique du monothéisme ! Dieu le Père monopolisa l'univers, l'être de Parménide le discours philosophique, et l'*ego* le psychisme. Cependant, écrit James Hillman, psychologue américain très en vogue et disciple de Jung, quand « le monothéisme de la conscience » *(sic)* n'est plus capable de refouler les fragments autonomes de la vie psychique, nous voyons surgir chez le malade la fantaisie du retour au polythéisme grec. Ce « retour à l'Hellade » offre une thérapie agissante lorsque « notre centre » ne possède plus assez de force pour organiser l'ensemble des phénomènes psychiques. Autrement dit – par Jung et par d'autres – les manifestations de ce que nous appelons des maladies de l'âme ne sont point les symptômes d'un mal dans le sens pathologique du terme, elles jouent plutôt le rôle d'indication que les pulsions normales ont été supprimées par la civilisation monothéiste (chrétienne), et que seule une autre civilisation (païenne) sera capable de rendre leur droit de cité aux pulsions et aux « fragments autonomes ».

Libérer, démocratiser, réhabiliter la vie psychique par en bas passe par la remise en vigueur du paganisme et de ses dieux, esprits, forces bien et malveillantes. Le « Je » redevient haïssable en tant que principe ordonnateur discrédité, et la santé sera rétablie, car au nom de quoi jugerait-on telle âme malade ? (Voir à ce sujet les interprétations de Michel Foucault). Le terme qu'emploie la nouvelle psychothérapie est en effet « l'intégration » : l'homme, aliéné par le christianisme, sera réintégré dans le Tout. Donc : retour à la Renaissance, à Paracelse, à Bruno, à Campanella, aux magiciens des influences occultes.

La question qu'il faudra poser aux polythéistes est celle-ci : oui, en effet, une certaine psychologie classique a imposé un carcan à la vie psychique combien mouvementée de l'être humain, bien que cette limitation ait permis – et ce fait n'est pas sans signification – à Sophocle, à Racine, à

Pascal, à Balzac de créer *des* univers imaginaires-réels. Mais pourquoi accorder l'étiquette de « dieu » aux pulsions, fantaisies, puissances éruptives – lorsque pour cela il n'y a point d'impératif épistémologique discernable, et qu'en outre, l'objectif avoué est précisément l'*intégration* des fragments éparpillés ? Le Dieu monothéiste n'est-il pas l'agent intégrateur que l'on affirme chercher ?

A cela, les polythéistes répondent que dans notre civilisation le Dieu du monothéisme a cessé de jouer le rôle unificateur, autrefois le sien. Hillman écrit en effet « que le christianisme ne véhicule plus les exigences religieuses de notre culture et que pour cette raison il est devenu incapable de combattre notre pathologie ». La conclusion qu'il en tire est la nécessité d'adopter une attitude « iconoclaste » vis-à-vis des vases dont le contenu s'est évaporé et qui sont maintenant vides. Tarthang Tulku, moine tibétain dirigeant un institut yogi-thérapeutique en Angleterre, affirme de son côté que les Occidentaux ne puisent pas suffisamment aux sources de l'énergie mentale (voir l'anthologie de Jacob Needleman, *On the Way to Self-knowledge*, 1976).

Ces arguments suffisent-ils à valider la cause polythéiste ? Même en admettant la « polycentricité de l'âme », on n'est point obligé de « tenir compte de la présence des dieux », à moins d'affirmer, toujours avec Hillman, que c'est l'homme, « composé multiple », qui impose la pluralité des dieux. Seulement, nous retombons alors dans le polythéisme vulgaire auquel l'argument tiré de la psychologie et de la culture n'a rien apporté de convaincant. Car enfin culture et psychologie sont des entités fluctuantes, changeantes ; ce serait une pétition de principe que de prétendre que la forme de la divinité que nous adorons doive par là changer aussi. Il est plus réaliste de voir dans la thérapie polythéiste une réhabilitation de la magie, ce terme étant entendu comme pouvoir occulte de l'homme pour commander à la nature et aux esprits qui l'animent. On y discernerait alors un effort pathétique pour fournir aux hommes, perdus dans l'univers moderne, un surcroît de confiance et de puissance dans leurs possibilités en face du vide, extérieur et intérieur.

Seulement, il se trouve que l'entreprise de Jung et, à sa suite, de Hillman révèle tout simplement la carence du discours polythéiste. Cela est souligné, une fois de plus, par la thèse défendue par le professeur David Miller qui enseigne à la faculté de religion de l'Université de Syracuse (Etat de New York) et qui s'est fait remarquer au Congrès de Cordoue « sur la science et la conscience » (1979) par ses interventions radicalement heideggeriennes. Miller se range parmi les polythéistes (nouvelle vague, vraisemblablement éphémère, du puritanisme américain incapable de pacifier l'homme intérieur) et exprime sa grande admiration pour ses maîtres, Jung,

Heidegger et Hillman. Dès la p. 11 de son livre, son orientation se laisse aisément deviner: « Partout où se trouve l'homme, il est dans un centre social et psychologique. Et qui dit beaucoup de centres, dit polythéisme » (*The New Polytheism,* 1974). C'est là la traduction en jargon du « pluralisme » de la société américaine, lequel pluralisme, ayant valeur de modèle, impose à notre naïf professeur de religion (!) rien moins qu'une religion nouvelle, pluraliste.

Quels sont les dieux du professeur Miller? Ils s'appellent Vérité, Beauté, Justice, Paix, Amour, Plaisir, Bonté et quelques autres. Sur ce point, Miller ne fait que banaliser les élucubrations de Heidegger selon qui les dieux grecs sont des « mondes, des mondes réels », dont l'histoire raconte les réalités de l'existence, réalités ayant valeur de *logos* et ensuite de *mythos.* On devine par en dessous une sorte d'euhémérisme pour lequel la religion est la version légendaire des actes des grands hommes. Cependant, Miller suit aveuglément ses deux maîtres, pour conclure avec Hillman que « les dieux et les déesses sont des modes d'être et de signification auxquels participe ma vie personnelle ».

Nos polythéistes continuent à patauger sans répondre à la question: pourquoi devrait-on habiller de l'étiquette divine nos concepts, nos significations, nos catégories mentales, les mouvements mêmes de notre âme? A moins d'être heideggerien, on ne voit aucune raison contraignante pour diviniser le *multiple* d'Héraclite après avoir dénoncé l'*un* de Parménide. En face de la thèse selon laquelle chaque vibration de l'âme mérite une incarnation, il convient de faire remarquer que le nouveau polythéisme n'est qu'un reflet de notre civilisation fragmentée en blocs sans communication, civilisation non point pour autant polymorphe, mais schizophrène.

THOMAS MOLNAR

Les avatars de l'incroyance

1. Une nouvelle apologétique

Aujourd'hui le dialogue est à la mode. Le Nord dialogue avec le Sud, les chrétiens avec les marxistes, les parents avec les enfants et les autorités avec les terroristes. L'essentiel est de ne pas rompre le dialogue. Prêtres, pères et professeurs sont invités à « comprendre ». Celui qui ne fait pas abstraction de ses convictions pour « écouter » l'autre dans un silence bouddhique est un fasciste ou un névrosé. Des théologiens progressistes s'efforcent de se dépouiller de tout ce qu'ils ont appris pour mieux franchir la distance qui les sépare des athées ou des révolutionnaires. Souvent ces efforts sont couronnés de succès. Les rangs des militants se gonflent. Le nombre des défenseurs de la foi diminue. Ces défenseurs paraissent d'ailleurs ridicules. Défendre la foi fait sourire. Les pauvres, ils n'ont pas encore compris que l'apologétique est morte!

Le livre de Thomas Molnar, *Theists and Atheists,* [1] ignore superbement ces états d'âme ou ces stratégies. Il restaure l'apologétique dans son sens le plus profond et, par là, déblaie le terrain pour un véritable dialogue. Car dialoguer ne consiste pas à s'effacer mais à s'avancer. Seuls ceux qui sont prêts à aller jusqu'au bout de leurs convictions ont quelque chance de se rejoindre, comme se rejoignent parfois vainqueurs et vaincus lorsque le combat est loyal. Le premier livre de Thomas Molnar présentait la pensée et la croisade de Bernanos. Son récent ouvrage porte plus loin le flambeau allumé par l'auteur du *Journal d'un curé de campagne.* Il porte ce flambeau sur le terrain d'une analyse systématique des formes de l'incroyance. Il montre que ces formes sont dénombrables d'une part et, derrière les transformations que le temps leur fait subir, classiques d'autre part.

Les cinq formes d'incroyance relevées par Thomas Molnar ont toutes un point commun: elles rejettent le dualisme ou, pour mieux dire, elles rejettent toute *altérité.* L'univers est réduit à l'esprit, ou l'esprit à la matière, ou Dieu à l'homme, ou à l'humanité ou, enfin, à quelque entité diffuse et indicible [l'Etre chez

[1] Thomas MOLNAR, *Theists and Atheists,* A Typology of Non-Belief, Mouton Publishers, The Hague, 1980.

Heidegger par exemple]. Ainsi trouve-t-on, au fondement de l'incroyance, une incapacité à concevoir un esprit transcendant l'homme ou la matière. Cette incapacité repose sur ce que l'on pourrait appeler la nostalgie de la fusion dans une totalité. Dans tout désir de rejoindre quelqu'un ou quelque chose, il y a un élément de mysticisme. S'il est vrai que toutes les formes d'incroyance dérivent de la nostalgie d'une fusion, il n'y a, à vrai dire, jamais incroyance mais seulement perversion d'un élan religieux originaire. Les cinq formes d'incroyance relevées par Thomas Molnar constituent cinq perversions de cet élan.

2. Les deux formes du panthéisme

Un univers créé n'inclut pas son créateur et ne constitue donc pas une totalité. Mais en postulant un univers infini en durée et en extension, on revêtira le cosmos des attributs de la divinité et l'on pourra ainsi se proposer de se fondre en une totalité ne laissant rien subsister hors d'elle-même. Cette opération peut être effectuée de deux manières: soit l'on déclarera que la matière est esprit, soit l'on expliquera que la totalité de l'être peut être réduite à des phénomènes matériels. Cette dernière possibilité a été largement exploitée à la suite des découvertes scientifiques des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, découvertes qui avaient elles-mêmes été rendues possibles par les travaux des panthéistes de la Renaissance. Ceux-ci, il est vrai, avaient plutôt eu tendance à exploiter la première de ces possibilités, à savoir la réduction de la matière à l'esprit. Mais la structure de pensée qui gouverne les inclinations panthéistes ou matérialistes est fondamentalement la même: tout s'explique à partir d'un principe matériel ou spirituel, principe qui, étant seul véritable existant, existe donc par lui-même.

Thomas Molnar souligne les difficultés rencontrées par ces deux écoles de pensée. Du côté des panthéistes spiritualistes, l'irréductibilité de la matière à l'esprit fait problème: il faut faire appel à l'idée d'une spiritualisation progressive qui transformera le plomb d'un monde impur en l'or d'un monde divinisé. Une force immanente au cosmos opérera la transsubstantiation de la matière en esprit. Du côté des matérialistes, la difficulté proviendra du fait que la matière est toujours et déjà dans un état d'organisation; or toute organisation renvoie à un esprit qui organise. Pour se débarrasser de la dualité esprit-matière et découvrir la « materia prima » de l'univers, on raffinera à l'extrême la notion d'atome primitif qui, de grain de matière deviendra particule d'énergie, c'est-à-dire élément insubstantiel. A la limite, on le voit, la « materia prima » risquera de devenir si insubstantielle qu'elle se métamorphosera en pur principe immatériel ou spirituel. Le danger était inverse dans le panthéisme spiritualiste: l'esprit étant partout, dans un minerai, un végétal ou un animal, il était toujours sur le point de n'être que matière. Il suffisait de perdre son alchimique espérance en une métamorphose du plomb en or pour retomber dans le matérialisme le plus strict.

3. La raison athée

Panthéisme et matérialisme sont des formes d'incroyance liées à un regard porté vers la nature. Dans le domaine de la culture, c'est l'homme ou l'humanité qu'il faudra dépouiller de son statut de créature.

Pour opérer ce dépouillement en l'homme, l'incroyant s'attaque à sa capacité de raisonner. Attaque subtile, puisqu'elle ne consiste pas à dénigrer la raison en tant que telle mais à pervertir son usage. L'incroyant montre que la raison est incapable de nous dire ce qui est. Il nie que l'esprit humain puisse avoir accès à des essences. En déniant ainsi à la raison sa fonction traditionnelle, il veut l'empêcher de nous conduire au point où nous deviendrions en principe conscients de notre place dans le cosmos et de notre statut de créature. Dans son usage naturel l'activité rationnelle conduit en effet l'esprit à découvrir les hiérarchies, du plus et du moins, un en haut et un en bas. Elle découvre ainsi que l'homme n'est pas tout en haut. Ou encore : en s'ouvrant intellectuellement à l'être, l'homme découvre, à la suite d'un Aristote par exemple, qu'il n'est pas l'être suprême. Voilà ce que l'incroyant ne peut accepter puisque, inconsciemment, il désire être Dieu. Ainsi explique-t-il que la raison doit d'abord *suspendre* ses jugements. Il s'agit, pour ainsi dire, de juger sans juger. Tout énoncé de propositions renvoie à quelque chose hors de nous, à un objet contemplé et à un contemplateur. L'incroyant ne peut l'admettre puisqu'il se retrouverait alors dans un univers dualiste.

Après avoir suspendu ses jugements, l'incroyant postulera que le réel n'est, en son fond, qu'un chaos de forces diverses. De cette manière, rien ne sera jamais fixe devant l'esprit ou, plus exactement, si l'esprit instaure un ordre dans le flux perpétuel du monde, ce sera un ordre qui ne dépendra que de lui. Pour employer le jargon contemporain, on dira que l'esprit est alors maître ou producteur de sens. Il n'a plus à écouter un autre esprit [Dieu] ou à reconnaître un ordre créé. On retrouve ici le rejet de l'altérité qui constitue le dénominateur commun à toutes les formes d'athéisme.

Juger sans juger, postuler une réalité informe, faire de la raison la source ultime du sens, autant de préceptes difficiles à suivre. On pouvait encore, au XVIII^{e} siècle, se proposer avec enthousiasme de les mettre en pratique, car l'armature de la foi subsistait. Mais dès le XIX^{e} siècle ces préceptes conduisaient à l'irrationalisme et au nihilisme. A quoi bon penser et réfléchir puisque ces facultés nous enferment dans une solitude absolue? Car c'est non seulement Dieu qui s'évanouit, mais aussi le monde qui, réduit au statut de flux perpétuel, ne peut plus former un pôle vers quoi l'esprit puisse se tendre. De ce point de vue, l'intentionalité husserlienne est comme un ultime effort pour sauver ce qui peut encore être sauvé dans le naufrage philosophique de la réalité. Effort sans lendemain puisque souligner l'importance de la tension de l'esprit vers les choses n'est pas encore affirmer la réalité des choses visées par l'esprit.

Et à quoi bon, enfin, dialoguer, écouter ou argumenter si aucune des propositions que nous énonçons ne renvoie à une réalité hors de nous? Si tous nos jugements, suspendus ou non, ne dépendent que de notre subjectivité? Seule la violence physique pourra trancher nos différends. L'intolérance est inscrite dans la structure de l'incroyance, à moins que les hommes ne se résignent à parler pour ne rien dire et à entendre sans écouter. Apparence de tolérance qui recouvrirait une indifférence universelle, pire que toutes les intolérances du passé.

4. Les bâtisseurs du millenium

La divinisation de l'humanité a eu plus de succès que la divinisation de l'homme par détournement de l'activité rationnelle. Tandis que cette dernière divinisation était poursuivie par des humanistes érudits qui n'acceptaient l'athéisme qu'avec une mauvaise conscience, la divinisation de l'humanité apparaissait comme une tâche sublime à laquelle penseurs et militants étaient invités à s'atteler dans un grand élan d'enthousiasme. Il est vrai que cet enthousiasme avait aussi une face cachée: les bâtisseurs de la nouvelle humanité préparaient, aux plans psychologique et politique notamment, l'ère du soupçon et de la terreur. Mais ils n'éprouvèrent peut-être pas aussi intensément ces désagréments que leurs collègues humanistes, plus aisément entraînés dans l'angoisse et le désespoir. En tout cas, si l'on songe au chef de file de ces bâtisseurs, Hegel, on découvre un labeur systématique et confiant pour la promulgation d'une humanité réconciliée avec elle-même et jouissant, par là, d'une quiétude divine. En gros, la divinisation de l'homme est liée à des itinéraires philosophiques singuliers, tandis que l'idée d'une divinisation de l'humanité a produit ces aventures collectives qui ont débouché dans ce qu'on appelle le totalitarisme.

Qu'est-ce qui empêche l'humanité de se constituer en totalité réconciliée? Essentiellement une aspiration à rejoindre l'Autre transcendant. Or toute aspiration à être autre que ce qu'on est risque, selon l'incroyant, d'aliéner l'homme. Il s'agit donc de montrer que le terme de cette aspiration [Dieu] n'existe pas ou, plus précisément, qu'il n'est que le produit d'un jeu de forces inconscientes [Freud] ou de forces économiques [Marx]. Le travail de l'incroyant consiste ainsi à révéler, derrière les élans ou les intentions, les lois d'une dynamique immanente à l'humanité. Ici encore, le discours de l'incroyant, en démontrant qu'il n'y a rien d'extérieur à l'humanité, débouche dans le rejet de l'altérité. Lorsqu'un individu n'est pas convaincu par cette démonstration, on lui laisse entendre que cela est dû à quelque inconsciente inhibition. Au XVIII^{e} siècle, le rôle de l'inconscient était tenu par les prêtres, accusés d'avoir asservi l'esprit par un subtil endoctrinement...

5. La parole assassinée

La dernière forme d'athéisme examinée par Thomas Molnar est la plus subtile et, aujourd'hui, la plus répandue, surtout parmi les philosophes. Mais elle n'est pas nouvelle et s'est surtout manifestée dans ce qu'il est convenu d'appeler le gnosticisme. Le dieu du gnosticisme est un dieu infiniment éloigné de toute réalité et, par là, insaisissable. Il est si loin du réel qu'on ne peut même pas dire qu'il est. D'ailleurs, pour le gnostique, l'être est un défaut en ce sens qu'il a des contours, qu'il est définissable et qu'il ne peut donc pas être autre qu'il n'est. Or ne pas pouvoir être autre que ce qu'on est, c'est, d'une certaine manière, reconnaître un autre devant soi, c'est s'inscrire dans le règne de l'altérité. Le gnostique étant un incroyant, son dieu ne peut s'inscrire dans un tel règne. Le dieu du gnostique est donc un dieu qui n'est pas et qui, parce qu'il n'est pas, porte en lui [paradoxalement] la totalité de l'être.

D'un dieu qui n'est pas, n'importe qui peut dire n'importe quoi. Puisque personne ne peut dire ce qu'est dieu, personne ne peut dire que ce qui est affirmé de dieu est vrai ou faux. Le dieu du gnosticisme est un dieu démocratique. Il laisse chacun libre de s'exprimer. Mais les véritables initiés franchiront un pas de plus. A la suite de Heidegger, ils essayeront de ne plus rien dire, afin de ne pas souiller la pureté originelle de « l'Etre ».

Ainsi trouve-t-on, au terme de l'élan gnostique qui sous-tend la philosophie moderne, le bavardage ou le silence. Un dieu muet s'est substitué au Dieu de la parole.

En assassinant la parole, le gnosticisme moderne mène à son point d'aboutissement les efforts de l'incroyance. Car la parole, en distinguant entre un « je » et un « tu », est ce qui, par excellence, fonde l'altérité. C'est donc elle qu'il faut faire disparaître si l'on veut remplacer l'altérité par une totalité.

Ce dernier point est peut-être le plus important dans l'ouvrage de Thomas Molnar. Même s'il n'est pas explicitement traité, on le découvre en filigrane à chaque page de *Theists and Atheists*. On peut toutefois regretter qu'il n'ait pas fait l'objet d'un chapitre dans lequel l'auteur aurait donné un tour plus spéculatif à sa réflexion. Il est vrai que l'apologétique est plus une croisade qu'une méditation. Mais on aimerait parfois voir Thomas Molnar quitter l'arène des grands débats contemporains et avancer sur le terrain de la métaphysique pure. Il nous répondrait probablement que l'heure est plus au combat qu'à la contemplation.

Qui lui donnera tort?

JAN MAREJKO

Etre ou devenir?
Une angoissante question de tous les temps

Nous sommes, à notre époque, emportés dans le tourbillon de la nouveauté. N'a de valeur que ce qui est neuf. N'est à considérer que le mouvement dialectique et le bouleversement incessant de ses données. Chaque jour nous découvrons d'innombrables exemples de cette attitude de l'esprit contemporain.

Nous vivons, semble-t-il, en priorité dans et pour le mouvement. Notre société est suprêmement organisée pour cela, comme en témoignent l'effort et l'argent disproportionnés que nous investissons pour nos déplacements. En vue d'une meilleure communication entre les hommes? certes; mais peut-être aussi par peur de devoir nous enraciner quelque part, dans une part de l'être que nous aurions à connaître en profondeur. Ne préférons-nous pas la superficialité moins exigeante des voyages perpétuels et du devenir toujours autre et jamais saisi?

Notre intention est de démontrer que nous vivons un problème vieux comme le monde. Il a été à l'origine de la philosophie et il se pose aujourd'hui encore dans les mêmes termes. Toutefois, après un long cheminement et maints égarements, les Anciens avaient fini par trouver la solution du dilemme posé par l'apparente incompatibilité entre l'être et le devenir. Depuis près de quatre siècles, la pensée moderne l'a perdue et s'est retrouvée prisonnière d'une philosophie du devenir, avec toutes ses connotations: les mythes du progrès, de l'évolution, de l'histoire, etc. Bien plus, les théories des maîtres à penser, de nos jours «digérées» et répercutées par les médias, inspirent, comme nous le disions, nos opinions courantes et nos comportements quotidiens. Si bien que nos esprits et l'esprit de nos enfants, accaparés par la religion du devenir, sont en train de perdre le sens de l'être. Afin de savoir s'il vaut la peine de le sauvegarder et, le cas échéant, pourquoi et comment, mettons-nous à l'école des premiers philosophes grecs et voyons jusqu'où ils ont été suivis. Voyons ainsi quel est l'enjeu du problème: insignifiant ou capital?

1. Dans la *Métaphysique,* Aristote examine à maintes reprises la manière dont a évolué la pensée de ses prédécesseurs.

En observateur perspicace, il note en particulier ceci:

> «La plupart des premiers philosophes ne considéraient comme principes de toutes choses que les seuls principes de la nature matérielle. Ce dont tous les êtres sont constitués. Le point initial de leur génération et le terme final de leur corruption, alors que la substance persiste sous la diversité de ses déterminations: tel est pour eux l'élément, tel est le principe des êtres» [1].

Ces premiers philosophes ont en effet été frappés par le fait que toutes les choses qu'ils connaissaient étaient soumises au mouvement ou, autrement dit, au *changement* [2]. Ils ont cherché à savoir ce qui ne change pas dans les choses, ce qui est stable en elles, donc ce qui en est le principe permanent, en-deçà des diversités et des modifications des êtres naturels. Parce qu'ils s'intéressaient essentiellement à la matière fondamentale dont les choses sont constituées, on les appelle encore physiologues ou physiciens, mais par leur recherche radicale des causes, ils sont déjà philosophes au sens spécifique du terme. Cependant, comme le note Aristote, ils n'ont considéré comme principe que la cause matérielle.

2. Pour THALÈS DE MILET (VI[e] s. av. J.-C.), ce principe, c'est l'eau, substance unique demeurant la même sous le changement. Il a, en fait, admis que, dans tout changement, il y a quelque chose qui change et quelque chose qui ne change pas.

3. ANAXIMANDRE (env. 610–547 av. J.-C.), le premier qui emploie le terme de «principe», se rend compte confusément que l'eau, ou quelque matière, ne peut être ce principe fondamental dont toutes choses sont faites. Convaincu pourtant de la permanence de quelque chose sous le changement, il maintient l'existence de ce principe mais se refuse à l'identifier à un élément connu. Pour lui,

> «il y a bien un principe universel duquel naissent toutes les réalités cosmiques, mais ce principe ne peut être désigné par aucun élément particulier» [3].

Bien plus, ce principe doit être différent de ces éléments (connus), puisque c'est de lui que toutes choses seraient formées.

> «Il est clair que, considérant la transformation réciproque des quatre éléments, il a jugé à propos de prendre, comme substratum, non pas l'un d'eux, mais quelque chose de différent» [4].

[1] *Métaphysique,* A 2, 983. Pour La *Métaphysique,* nous nous référons à la traduction de J. TRICOT, Paris, Vrin Ed., nouvelle édition, 1974, 2 vol.

[2] La philosophie emploie de préférence le terme de mouvement. Il faut souligner le sens large de ce mot qui est attribué à toute modification naturelle, qu'elle soit de lieu ou d'état. Il convient aussi bien à la génération et à la corruption, au changement substantiel et au changement accidentel. Nous pensons que, selon nos schémas de pensée actuels, le mot «changement» est mieux apte à exprimer cette réalité.

[3] P.-B. GRENET, *Histoire de la philosophie ancienne,* Paris, Beauchesne, 1960, p. 14.

[4] SIMPLICIUS, *Physique,* 24, 13 (THEOPHRASTE, *Opinion des Physiciens,* fr. 2, Dox. 473), cité dans VOILQUIN, Jean, *Les penseurs grecs avant Socrate,* Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 247 pages.

Et ce principe doit être capable de donner sans fin naissance à la multitude des substances. Donc ce principe c'est l'infini [5],

> «une certaine nature différente, de laquelle se seraient formés tous les ciels et tous les mondes que ceux-ci ont contenus» [6].

Et ce premier principe n'a lui-même pas de principe – puisque premier. Cela convient à l'infini qui n'a pas de principe sinon il serait fini, et qui n'est pas engendré ni corruptible, auquel cas il aurait une fin et ne serait donc pas l'infini. En outre, ce qui peut tout produire ne peut manquer en rien [7].

Anaximandre ne dit pas ce qu'est l'infini. Son intelligence lui impose la certitude que l'idée de l'infini (ou indéfini) convient bien à celle de principe des choses, telle que les «physiciens» ioniens l'ont dégagée. Notons que, dans son explication du changement, il a fait un pas dans l'abstraction. C'est par l'abstraction que, de ce qu'il constate physiquement dans le monde où il vit, il dégage l'idée de l'infini. C'est son intelligence seule qui le conduit à cette réalité que ses sens ne perçoivent pas mais dont il a la certitude. Il nous est important de relever ce genre de démarche auquel nous devrons nous référer par la suite. Précisons toutefois que, si Anaximandre a exprimé la notion d'infini grâce à un processus intellectuel abstractif, cet infini est encore pour lui quelque chose de matériel, comme l'indique Voilquin dans son intéressante et pratique étude des penseurs grecs avant Socrate:

> «C'est la matière infinie, qui est susceptible de produire toujours des êtres nouveaux et qui existait avant toutes les choses particulières [8].»

Remarquons enfin qu'Anaximandre ne parle pas encore explicitement de l'être. Mais il se soucie de la manière dont les choses viennent à l'existence et recherche comment elles perdent l'existence et quelle est la source des existences.

4. Autre physicien ionien, ANAXIMÈNE (mort en 528?) reconnaît, comme Anaximandre, une seule matière indéfinie, une seule substance qui est l'air, d'où sont formés tous les éléments par «raréfaction», «dilatation» ou «condensation». Il se réfère à une transformation des êtres les uns dans les autres, donc à un perpétuel mouvement. Revient-il en arrière par rapport au précédent? Non, car il conserve et approfondit la notion de

[5] Les traducteurs emploient le terme d'«infini» ou d'«indéfini». Le deuxième terme est peut-être plus significatif pour nous.

[6] SIMPLICIUS, in VOILQUIN, op. cit.

[7] Cf AETIUS, 1, 3–3, Dox. 277, ibid.

[8] Ibid. p. 49.

principe infini enveloppant et animant toutes choses, première source d'un mouvement constant et quasi incorporel (de par la subtilité et la légèreté des gaz qu'on ne peut voir ni saisir).

5. De même, la réflexion de PYTHAGORE (env. 572–500) ne part pas d'une autre réalité que le changement physique, bien qu'elle débouche à un degré d'abstraction supérieur qui transcende le mouvement. Selon Aristote,

> «les Pythagoriciens font appel à des principes et à des éléments plus éloignés que ceux des physiologues».

Ils cherchent des principes qui ne dérivent pas des objets sensibles: ils les découvrent dans les choses mathématiques (qui rentrent dans la classe des êtres sans mouvement): leurs discussions et leurs recherches n'en portent pas moins toutes sur la Nature, car ils décrivent l'origine du Ciel et ils observent ce qui se passe dans ses différentes parties, ses modifications et ses fonctions [9]. Aristote précise ailleurs cette analyse:

> «Ils (les Pythagoriciens) estimèrent que les principes des mathématiques sont les principes de tous les êtres. Et comme de ces principes les nombres sont, par nature, les premiers (les nombres sont antérieurs aux grandeurs, lesquelles sont plus complexes), et que, dans les nombres, les Pythagoriciens croyaient apercevoir une multitude d'analogies avec tout ce qui est et devient, plus qu'ils n'en apercevaient dans le Feu, la Terre et l'Eau; ... comme ils voyaient en outre que des nombres exprimaient les propriétés et les proportions musicales; comme, enfin, toutes les autres choses leur paraissaient, dans leur nature entière, être formées à la ressemblance des nombres, et que les nombres semblaient être les réalités primordiales de l'Univers: dans ces conditions, ils considérèrent que les principes des nombres sont les éléments de tous les êtres et que le Ciel tout entier est harmonie et nombre. Et toutes les concordances qu'ils pouvaient relever, dans les nombres et la musique, avec les phénomènes du Ciel et avec l'ordre de l'Univers, ils les réunissaient et les faisaient entrer dans leur système [10].»

C'est bien le principe des choses changeantes que les Pythagoriciens ont cru trouver dans le nombre. Ils n'ont ainsi plus considéré qu'une propriété des corps, celle qui reste quant tout le sensible est tombé: la quantité, le nombre ou l'étendue prise en soi. Cet objet de pensée qui ne peut exister sans la matière sensible peut cependant être conçu sans elle (car rien de sensible n'entre dans la définition du triangle ou du cercle) [11].

Les Pythagoriciens ont été émerveillés par les proportions intelligibles qu'ils entrevoyaient derrière les apparences sensibles des choses, «propor-

[9] Cf. *Métaphysique,* A 8, 989 b.

[10] Op. cit. A 5, 985 b–986 a.

[11] Cf. MARITAIN, JACQUES, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir,* Desclée De Brouwer, 1963, 7e éd., p. 71.

tions intelligibles, immobiles, immatérielles, qui rendent raison, pour le mathématicien, des régularités que nous constatons» [12].

Les nombres sont dans les choses, mais à la fois distincts des choses. Aristote constatait que, pour les Pythagoriciens, «le nombre est principe à la fois comme matière des êtres et comme constituant leurs modifications et leurs états» [13]. Les êtres sont nombres, les êtres sont imitations des nombres, parce que toute chose a sa figure et toute figure est un nombre.

Bien qu'ayant confondu le signe et la chose, Pythagore a compris qu'il y a des réalités plus profondes que ce qui tombe sous les sens. Il a estimé saisir ces réalités immuables dans les nombres qu'il atteint, par l'abstraction, à travers le sensible mouvant.

6. C'est HÉRACLITE (540–475), qui nous fait entrer dans le cœur du problème. Jusqu'alors, les philosophes ont admis le changement comme un fait d'expérience à partir duquel ils ont cheminé vers un principe explicatif du monde physique. Ils n'ont pas explicitement ouvert le débat sur l'opposition entre l'être changeant et l'être immobile. Héraclite, quant à lui, est saisi par une évidence: il ne perçoit que des choses qui changent, des êtres en transformation constante. C'est pourquoi le principe physique des êtres naturels lui paraît être le feu, par quoi tout peut être transformé et en soi-même image du mouvement et de la modification continuelle:

> «Le feu pilote tout à travers le Tout, sans jamais laisser l'univers immobile. Le Tout est transmuté en feu, et le feu en toutes choses, comme les marchandises sont échangées contre l'or, et l'or contre les marchandises [14].»
>
> «Héraclite affirme que le principe du monde est le feu, qui forme et détruit tout. Car tout est changement [15].»

Le feu semble en effet n'être qu'un symbole pour Héraclite.

> «Ce monde... a toujours existé, il existe et existera toujours, feu éternellement vivant, s'allumant avec mesure, et s'éteignant avec mesure [16].»

Il n'y a que des choses qui changent:

> «Le soleil se renouvelle chaque jour. Il ne cesse pas d'être éternellement nouveau [17].»
>
> «Ceux qui descendent dans les mêmes fleuves se baignent dans le courant d'une eau toujours nouvelle [18].»

[12] MARITAIN, JACQUES, *Eléments de philosophie I,* Paris, Téqui, 1963, 31e éd., p. 30.

[13] *Métaphysique,* A 5, 986 a.

[14] HÉRACLITE, cité dans BATTISTINI, YVES, *Trois Présocratiques,* Paris, Gallimard, NRF, 1968, p. 44.

[15] EUSÈBE, *Praep. Evang.* XIV, 3, ibid., p. 71.

[16] In BATTISTINI, op. cit., p. 34.

[17] Op. cit. p. 30.

[18] Op. cit. p. 31.

> «On ne peut descendre deux fois dans le même fleuve. Ni toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car elle se disperse et se réunit de nouveau par la promptitude et la rapidité de sa métamorphose: la matière, sans commencer ni finir en même temps, naît et meurt, survient et disparaît [19].»

Tout n'est que changement. Tout est devenir. Le principe de tout est donc le devenir. Et si tout est devenir, rien n'*est* vraiment:

> «Nous entrons et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves, nous sommes et ne sommes pas [20].»

«C'est dire, écrira Maritain, qu'il n'y a sous le changement aucun sujet stable et permanent, identique à lui-même, comme une bille d'ivoire qui demeure bille d'ivoire tandis qu'elle se meut. Dès lors il faut avoir le courage d'affirmer que ce qui est (la chose qui change) en même temps n'est pas (puisqu'il n'y a rien qui demeure sous le changement) [21].»

Précisément, Héraclite est frappé par l'existence des contraires dont il démontre l'identité ou la coexistence, avec des exemples tirés de l'univers et de la vie humaine. Il joint cette notion à celle du devenir qui est une chute continuelle d'un contraire à l'autre:

> «L'univers est une lutte, la justice un conflit et tout le devenir est déterminé par la discorde [22].»

Le Pilote du monde renverse constamment la barre et la barque de l'univers recommence sans cesse sur la route contraire. Pour Héraclite, l'idée centrale de la physique est celle du cycle et de l'harmonie des contraires.

Quelle est cette harmonie, à laquelle veut aboutir une universelle et insoutenable contradiction?

> «Les contraires se fondent en unité [23].»
> «Les contraires s'accordent dans la discordance [24].»

Dès lors,

> «ni l'ombre, ni la lumière, ni le mal, ni le bien ne diffèrent: leur nature est identique [25].»

Platon dira à ce propos: «Plus d'identité individuelle, plus de distinction entre veille et songe, entre perception de l'homme et du pourceau, entre

[19] Op. cit. p. 44.
[20] Op. cit. p. 37.
[21] *Eléments de philosophie I,* p. 26.
[22] Cf. BATTISTINI, op. cit., p. 42.
[23] Ibid. p. 37.
[24] Ibid. p. 30.
[25] Ibid. p. 38.

juste et injuste, bien et mal, si l'on admet que rien n'existe et que tout devient, que l'être est identique au devenir [26]».

La conclusion logique à laquelle nous mènent Héraclite et ses disciples, c'est qu'on ne peut juger de la vérité de ce qui change et donc qu'on ne peut énoncer aucune vérité sur ce qui change. Mais comme tout change partout et en tous sens, nous nous retrouvons dans l'absurde. «Si ces hommes ont de pareilles opinions, constatera Aristote, et professent ces doctrines sur la vérité, comment n'est-il pas naturel qu'on aborde avec découragement les problèmes de la philosophie? Poursuivre des oiseaux au vol: voilà ce que serait la recherche de la vérité [27].»

Héraclite, subjugué par l'évidence du devenir que lui procure la connaissance sensible, et incapable de saisir l'être dans ce donné, peut-il éviter de se réfugier dans l'idéalisme? C'est comme si son esprit ne pouvait se satisfaire de cette absence d'être dans la nature. Il faut donc qu'il aille chercher ailleurs la sécurité. Quelle autre issue que la seule réalité de la pensée, pour quelqu'un qui doit admettre que rien n'existe d'un monde extérieur en fuite perpétuelle et que les sens ne sont pas dignes de confiance: ils se trompent et ils nous trompent.

> «Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour les hommes: car ils ont une âme barbare [28].»

La sécurité se trouverait-elle du côté du «logos», que seule saisit l'intelligence et qui est la marque mystérieuse d'un esprit divin sur tout ce qui arrive? Il ne semble pas, en tout cas, qu'Héraclite y ait reconnu la notion d'être.

> «Il n'existe qu'une seule sagesse: connaître la Pensée qui pilote toutes choses à travers tout [29].

Hegel ne se recommandera-t-il pas d'Héraclite, «dont il n'y a pas une proposition que je n'aie reprise dans ma logique», écrira-t-il [30]?

Et il n'est pas besoin de rappeler l'imprégnation de la doctrine hégélienne sur le mode de pensée contemporain pour reconnaître l'analogie de nos préoccupations actuelles avec celles d'Héraclite.

7. Avec PARMÉNIDE (env. 535–460), c'est la révolte contre cet impérialisme de la perception sensible. Son intelligence lui révèle cette évidence que les choses *sont,* qu'il y a en elle de l'existence. Se demandant, selon Gilson, «quelle est l'étoffe primitive dans laquelle sont taillées toutes

[26] *Théétète.*
[27] *Métaphysique,* Γ 5, 1009 b.
[28] SEXTUS EMPIRICUS, in BATTISTINI, op. cit. p. 75.
[29] Ibid. p. 36.
[30] Cité in D'HONDT, JACQUES, *Hegel,* Paris, PUF, 1975, coll. «Philosophes».

choses», il voit que c'est l'être. Il est ébloui par cette réalité qui s'impose à lui comme un absolu.

> «De toute nécessité, il faut dire et penser que l'Etre est, puisqu'il est l'être [31].»

Et en même temps,

> «on ne peut ni dire ni penser que l'Etre n'est pas.»
> «Ou il est, ou il n'est pas [32].»

Mais l'idée de l'être ne peut s'accommoder d'un commencement ou d'une fin. On doit donc renoncer à concevoir la génération et la destruction. L'Etre est immobile,

> «il demeure identique à lui-même dans le même état, et par lui-même [33]»,

ainsi restera-t-il immuable, et il n'est pas possible qu'il soit inachevé: il ne lui manque rien, et s'il était inachevé, il manquerait de tout.

Cette évidence absolue que lui procure son intellect empêche Parménide d'accorder un quelconque crédit au donné contradictoire de la connaissance sensible. Il ne peut donc accepter l'idée du devenir qu'il exclut purement et simplement de l'être.

Cette fois, un dilemme dramatique est posé. Parménide doit-il renoncer à ce que l'intuition de son intelligence lui présente comme la seule réalité, l'être dans toute son acception et dans son immutabilité, et admettre l'être changeant touché par les sens?

> «Mais, l'entend-on objecter, comment un jour l'étant pourrait-il périr? Comment serait-il venu à l'existence? Le supposer venu, c'est lui refuser d'être, et à plus forte raison s'il doit venir à l'existence un jour [34].»

Doit-il alors nier toute réalité au monde concret et éphémère que ses sens perçoivent? C'est bien à cette solution – la seule logique, pour lui – qu'il se rallie: la connaissance véritable le conduit à l'être, et le devenir n'est que le produit d'une connaissance illusoire, n'est qu'apparence. Parménide en vient donc à admettre qu'il y a deux voies d'investigation concevables:

> «La première dit que l'Etre est, et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas. C'est le chemin de la certitude, car elle accompagne la vérité [35].»
> «L'autre affirme: il n'est pas et il est nécessaire qu'il ne soit pas. Route, sentier plutôt, où il n'y a que mensonge. Car l'esprit ne saurait concevoir le non-étant qui ne peut s'accomplir, ni les mots l'exprimer [36].»

[31] PARMÉNIDE, cité in VOILQUIN, op. cit. p. 95.
[32] Ibid.
[33] ibid.
[34] PARMÉNIDE, cité in BATTISTINI, op. cit. p. 114.
[35] In VOILQUIN, op. cit. p. 94.
[36] In BATTISTINI, op. cit. p. 112.

Cette seconde voie est celle de l'opinion, celle des «semblances auxquelles la vue des mortels fait accueil» [37], «opinion aux conjectures mensongères» [38].

Il faut bien pourtant les connaître, les opinions des mortels, auxquelles on ne peut pas se fier. Il faut aussi savoir ces mensonges que tout le monde admet (que nos sens nous font admettre). Ces opinions, ce sont celles des précédents philosophes, notamment celle du devenir (cf. Héraclite).

Selon Werner, «la philosophie de Parménide était une superbe affirmation de l'unité de l'être et de son indestructible permanence: mais cette unité restait abstraite et se montrait en contradiction avec les données de l'expérience» [39]. On ne saurait en déduire qu'il ne s'agit que d'une construction de l'esprit sans consistance, ce qui reviendrait à dire que l'intelligence ne peut *voir* le réel. Il s'agit au contraire d'une profonde pénétration ontologique des choses, mais d'une démarche de l'intelligence inachevée, lacunaire, ignorant certains aspects fondamentaux de la question.

On pourrait imaginer ce pauvre Parménide fort malheureux de la contradiction dans laquelle une si vive intuition l'a placé:

> «Voilà, d'après l'opinion, ce qui a existé et ce qui existe; puis tout s'accroîtra et mourra. A chacune de ces choses les hommes ont attribué un nom particulier. Mais en aucun de ces noms, l'on ne peut se fier. Car la Nécessité veut qu'unique et immuable soit le nom du Tout [40].»

8. En fait, voici la philosophie placée devant son épreuve décisive, face à son problème fondamental: celui de la compatibilité entre l'être et le devenir. Comment concilier l'évidence venue des sens selon laquelle tout ce qui apparaît n'a pas de consistance dans l'être, puisque sans cesse changeant, et l'évidence de l'intellect qui voit l'absolu de l'être avec toutes ses implications: l'unité, l'immutabilité, la permanence?

Les positions radicales assumées par Héraclite et Parménide sont inconciliables. En conséquence, l'un des deux points de vue est illusoire: ou l'être n'est pas, et l'intelligence nous trompe; ou le devenir n'a pas de réalité, et ce sont les perceptions sensibles qui mentent.

Le sens commun cependant ne peut s'accommoder d'une pareille contradiction. Il a, lui, l'évidence que soit l'être, soit le devenir sont des réalités vraies. A son tour, la philosophie se désespère tout autant de cette antinomie. Tous les efforts des penseurs grecs venus plus tard sera donc de trouver une solution sûre et définitive à ce problème dont l'enjeu est décisif.

[37] Ibid. p. 116.
[38] PLUTARQUE, *Strom.*, 5 (Doxographie 580) in op. cit. p. 128.
[39] WERNER, CHARLES, *La philosophie grecque*, Paris, Payot, 1938, p. 35.
[40] In VOILQUIN, op. cit., p. 98.

Les premiers «viennent-ensuite», encore héritiers des physiologues, cherchent une issue exclusivement sur le terrain de la physique. Ils admettent une pluralité de corps élémentaires eux-mêmes incréés et indestructibles comme l'être de Parménide, mais livrés au mouvement qui produit leurs combinaisons.

9. EMPÉDOCLE (né en 490) veut réconcilier Héraclite et Parménide en affirmant que l'être est un tout composite formé de la somme des quatre éléments, immuable en quantité:

> «Les éléments restent ce qu'ils sont; ils ne font qu'échanger leur métamorphose, bondissant les uns au travers des autres, éternellement semblables en leur être [41].»

L'être forme un tout, dans lequel il y a un changement perpétuel: cycle continu qui ne change pas le tout, mais seulement la combinaison des parties entre elles. Le mouvement est expliqué par un principe d'unification, l'amour, et un principe de séparation (de dispersion, de dislocation), la haine.

Ainsi le changement n'est que superficiel. Ce qui est caché est immuable. Le mouvement est mécanique seulement et ce mécanisme rend compte de tous les changements.

10. ANAXAGORE (mort en 428) pense aussi que le changement est purement mécanique, basé sur des substances primordiales comme les éléments, à la différence que celles-ci sont infiniment multiples. Toutes les choses sont composées de parties nombreuses de toutes sortes, semences, germes (homœomères),

> «présentant des formes, des couleurs et des saveurs de toutes espèces [42].»

Les germes résultent de la séparation de la matière qui formait un tout. Mais la séparation n'est pas complète. Il reste «un peu de tout en tout». Donc l'être forme essentiellement un tout, et s'il change et se diversifie apparemment en une multitude d'êtres, c'est par combinaisons différentes des germes qui sont issus du tout.

> «Rien ne naît ni ne périt, mais des choses déjà existantes se combinent puis se séparent de nouveau.» [43]

En outre, pour créer un monde avec ces substances, il fallait une force organisatrice. Anaxagore l'appelle être pensant, intelligence, νοῦς. Celui-ci ne se mélange à rien d'autre, il est à part, au-dessus de la matière. Il est par lui-même. C'est lui qui a donné la première impulsion à la révolution des choses, le premier mouvement qui a séparé les choses.

[41] EMPÉDOCLE, in BATTISTINI, op. cit. p. 161.
[42] Cf. AETIUS, 1, 3, in VOILQUIN, op. cit. p. 152.
[43] ANAXAGORE, in op. cit. p. 50.

«Une fois cette impulsion donnée, tout, dans le monde, est soumis à des forces mécaniques [44].»

Grenet, dans son *Histoire de la philosophie ancienne,* remarque que «cette découverte de l'intellect comme cause du mouvement et, par là, de l'ordre, est un moment décisif de l'histoire de la pensée grecque» [45].

11. De même, LES ATOMISTES (en particulier DÉMOCRITE et LEUCIPPE, (fin du IV^e^ s.) ont pour objectif de maintenir et justifier le mouvement et la réalité du devenir tout en admettant la plénitude parfaite de l'être. Celui-ci est considéré comme un immense atome (dans le sens où atome signifie plénitude de l'être) partagé en une infinité d'atomes dont chacun répète l'un. Ces atomes sont projetés dans le vide, dans toutes les directions [46]. Le atomes sont les principes de toutes choses: de leur mouvement et de leur agglomération naît la nature des astres. Toutes choses se transforment les unes en les autres. Le Tout est vide et rempli de corps. Par le mouvement mécanique, il y a juxtaposition d'atomes d'où résultent le changement et la diversité.

Relevons que la démarche de Démocrite apporte quelque chose d'important. Premier penseur rationaliste, il exclut tout élément mythique de sa pensée et recherche les explications par les causes. Il estime en effet que notre raison nous permet d'atteindre les causes des êtres vivants et des autres.

Par ailleurs, les atomistes, en constatant dans l'univers une partie pleine et une partie vide, admettent pour la première fois qu'il y a en même temps de l'être et du non-être:

«Le rien existe aussi bien que le quelque chose [47].»

12. La difficulté majeure que laissent subsister ces trois écoles post-parménidiennes tient au fait qu'elles ne rendent pas compte de l'être propre de chaque chose et donc de la *forme* de chaque être et de ses propriétés. Elles débouchent inéluctablement sur le monisme.

13. SOCRATE (470–399) n'a pas abordé explicitement le problème qui nous intéresse ici. Il ne s'est guère occupé, en effet, des choses matérielles, mais plutôt de la conduite de la vie humaine. Sa contribution à la solution n'en est pas moins importante.

D'une part, dans sa lutte contre les sophistes, il a «mis au point», si l'on peut dire, l'instrument de la connaissance en disciplinant l'intelligence. Le

[44] Ibid. p. 144.
[45] GRENET, op. cit. p. 49.
[46] Cf. VOILQUIN, op. cit. p. 164.
[47] DEMOCRITE, in op. cit. p. 164.

premier, «il lui a montré l'attitude qu'elle doit prendre et les procédés qu'elle doit employer à l'égard de la vérité [48].» En particulier, il a dégagé son objet propre, ce qui la regarde exclusivement: *ce* qu'est la chose dont on parle, autrement dit, son essence, exprimée par la définition dont le caractère est universel.

D'autre part, il avait compris que toutes les choses ont un être stable qui leur est propre. C'est cet être propre qu'on appelle essence, ou nature, et que l'intelligence humaine doit pouvoir découvrir et exprimer dans une définition en la distinguant de tout ce qui n'est pas cette nature.

14. PLATON (427–348) en revanche a fait évoluer le problème de façon décisive. Face au dilemme être-devenir, il reprend la notion d'essence et il a l'intuition que *ce qui est,* au sens parménidien, c'est précisément l'essence. Là réside l'être universel et immuable.

Mais comme cela est encore incompatible avec le monde changeant que nous percevons exclusivement, le monde du devenir au sens d'Héraclite, il faut admettre que cette réalité des essences – que Platon appelle idées – se trouve dans un autre monde, séparé du nôtre, le monde de la réalité immuable, des archétypes, des idées.

Qu'en est-il alors du monde où nous vivons? Platon l'explique par le célèbre mythe de la caverne [49]. Des prisonniers enchaînés depuis toujours dans une caverne, tournés perpétuellement vers le fond de celle-ci, ne voient que les ombres d'objets présentés devant un feu allumé à l'entrée de la grotte, ombres portées ainsi sur le rocher. Telle est notre situation, dit Platon. Les choses que nous connaissons ne sont qu'ombres et simulacres des réalités. Elles sont pur devenir. L'intelligence ne peut reconnaître les réalités que par réminiscence, parce qu'elle les a contemplées dans une vie antérieure. Les prisonniers de la caverne ne pourraient voir la réalité que s'ils étaient mis en face des objets dont l'ombre leur est montrée et s'ils les contemplaient à l'extérieur, dans la lumière du jour.

Un grand progrès a été effectué depuis Parménide. Certes, la réalité n'est pas dans ce monde changeant, mais il y a un rapport direct entre celui-ci et le monde séparé des idées où elle réside. Celles-ci ont un reflet chez nous. Il y a, dans notre monde, des choses qui participent des essences éternelles, bien que ce ne soit pas encore des objets de connaissance vraie, mais de simple opinion.

Toutefois – et le pas est ici déterminant – Platon reconnaît qu'il faut bien qu'il y ait quelque chose qui reçoive la ressemblance, le reflet des idées, leur *forme*. Pour lui, ce quelque chose ne peut être de l'être, puisque l'être n'est

[48] MARITAIN, JACQUES, *Eléments de philosophie* I, p. 41.
[49] *La République,* VII, 514 a.

pas en dehors des essences. C'est pourtant quelque chose, et à ce titre ce n'est pas du pur non-être. C'est pourquoi, le comparant à la *matière* des objets fabriqués dans laquelle peuvent se modeler toutes les figures, Platon dira que ce réceptacle est, comme n'étant pas, *une sorte de non-être existant* [50].

Par ailleurs, Platon constate que, du côté des essences, il y a aussi du non-être, sinon il n'y aurait qu'une idée, celle d'être. Or, c'est évident qu'il y a des idées qui contiennent autre chose que l'être en tant qu'être, qui ajoutent quelque chose à l'être. Par là-même elles se distinguent de l'idée d'être, donc sont aussi non-être. Et il est aussi évident que les idées sont multiples et que notre intelligence peut les combiner entre elles, les mettre ensemble.

Ainsi par une démarche intellectuelle rigoureuse, Platon a résolu le problème à sa manière, ce qui lui permet de justifier l'être par l'essence et de justifier aussi le devenir et la multiplicité par la matière et par le non-être relatif. Mais il laisse un abîme entre les deux, bien qu'une passerelle fragile y soit jetée.

Si le monde des idées nous remplira de joie quand nous y serons à nouveau, le monde changeant dans lequel nous vivons n'est qu'illusion et est désespérant. Quelque chose d'inquiétant et de frustrant subsiste dans cette conception qui, pourtant, contient en elle tous les germes de la solution. Encore une fois, l'on constate que la prise en considération radicale du devenir en absolue contradiction avec l'être conduit à l'idéalisme. La seule réalité reconnue par Platon est dans l'esprit, et celui-ci demeure à tout jamais sans prise sur les individus concrets de la nature, puisque l'intelligence est faite pour l'être et que ces individus n'ont pas d'existence réelle.

On retiendra cependant cette remarque de Maritain: «Mais chez Platon lui-même, on peut dire que ces principes d'erreur ont été maintenus dans une atmosphère trop pure pour pouvoir donner tous leurs fruits et vicier l'essence de la pensée... Sa sagesse supérieure et merveilleusement intuitive l'empêche d'arrêter d'une manière irréparable et de figer en une doctrine définitive bien des attitudes qui restent chez lui mouvantes [51].»

15. A la venue d'ARISTOTE (385–322), le problème reste donc encore ouvert: être ou devenir? La solution de Platon, toute géniale qu'elle est, demeure insatisfaisante.

Aristote a effectué une admirable synthèse des recherches de ses prédécesseurs. Retraçant la trajectoire de leur pensée et son cheminement

[50] Cf. *Le Sophiste,* 240 et ss.; *Timée,* 48–52.
[51] MARITAIN, op. cit. p. 50.

sinueux mais sûr vers la solution du problème, il l'élague et la rectifie par une critique serrée.

Aux philosophes ioniens – nous l'avons déjà rappelé –, il reproche de n'avoir considéré que la cause matérielle, inapte à elle seule à rendre compte du changement dont la matière est précisément le sujet (le bronze à lui seul n'explique pas la naissance d'une statue) [52]. Anaxagore s'en apercevra plus tard, qui postulera l'existence d'une intelligence organisatrice de la nature.

Les Pythagoriciens, estime Aristote, ont certes commencé à raisonner sur l'essence des choses et ont recherché des principes au-delà de la matière, les nombres. Mais ceux-ci n'expliquent pas le mouvement puisqu'ils ont pour caractéristique d'être immobiles. En outre, s'ils sont dans les choses comme le prétend Pythagore, ils n'existeraient pas sans les choses; ils ne peuvent donc être la cause de l'existence de celles-ci [53].

A Héraclite, il répond qu'un être qui périt renfermera encore de l'être, et que s'il devient, il est nécessaire que d'où il vient et ce par quoi il est engendré existe, et que ce processus n'aille pas à l'infini. Il faut se convaincre, ajoute-t-il, qu'il existe, outre les objets sensibles, une réalité immobile, «une autre substance qui n'est en aucune façon sujette au mouvement ni à la corruption, ni à la génération», telle la pensée, la plus pure réalisation de l'être [54]. Héraclite s'est placé dans une impossible situation et s'est vu contraint de professer l'existence simultanée de l'être et du non-être, puisqu'il dit que *cela* même qui change (et puisque *cela* change, c'est que *cela* existe) en même temps n'existe pas. Aristote ne lui pardonne pas d'avoir ainsi violé le principe de contradiction, «dont on doit toujours reconnaître la vérité: c'est qu'il n'est pas possible que la même chose, en un seul et même temps, soit et ne soit pas» [55] «Et si ce qu'il (Héraclite) dit est vrai, même ce qu'il dit ne saurait non plus être vrai [56].»

La grande critique qu'Aristote adresse à Parménide est qu'il prend l'être au sens absolu et oublie qu'on entend ce terme de multiples façons [57]. En effet, si tout est être et un, le «blanc», par exemple, peut signifier l'être comme n'importe quoi d'autre. Or, je sais bien que tout n'est pas blanc et que les choses blanches sont multiples. Si je dis que le blanc est l'être (tout l'être) et un, rien d'autre n'est, et je ne puis attribuer le blanc à rien du tout. L'unité de l'être ainsi entendue est impossible: elle suppose qu'on nie

[52] Cf. *Métaphysique*, A 7, 988 a.
[53] *Métaph.* A 5.
[54] *Métaph.* Γ 5, 1010 a.
[55] *Métaph.* Γ 3, 1005.
[56] *Métaph.* K 5, 1062 a.
[57] *Physique*, I, 2–3.

l'existence de tout non-être. Mais si j'admets la multiplicité et le changement que je constate dans la réalité, je dois convenir qu'une chose *n'est pas* ce qu'une autre est. Je dois donc dire que le non-être existe, pas le non-être absolu, mais un certain non-être [58].

Quant à Empédocle, qui affirme la permanence des quatre éléments et les principes contradictoires – le bien et le mal – qui les composent ou les dissocient de multiples manières, il n'a pas utilisé correctement la notion de cause [59]. Il se contredit en affirmant que ces corps s'engendrent les uns les autres (ce qui supposerait que le même corps perde sa spécificité de feu, ou de terre, etc.). Il n'a pas résolu la question de savoir si, en ce qui regarde la cause du mouvement des êtres, il faut en poser une ou deux. Et il se refuse d'admettre qu'il faut un sujet pour recevoir les contraires mêmes (bien et mal) et qu'il faut une nature une qui puisse devenir feu et eau, ce qui revient à sacrifier le changement par altération [60].

Anaxagore, comme les autres, ne s'est attaché, en définitive, qu'à la cause matérielle, puisque l'intelligence qu'il considère comme cause de l'ordre universel n'agit, tel un «deus ex machina», qu'en tant que cause mécanique et matérielle [61].

Démocrite et les atomistes, qui ont pris pour éléments le Plein et le Vide, qu'ils appellent respectivement l'être et le non-être, y ont vu les causes des êtres, mais toujours au sens de cause matérielle [62].

Enfin, de Platon qui fut son maître, Aristote pense qu'il ne s'est servi que de deux sortes de causes: [63] 1. de la cause formelle (les idées sont causes de l'essence pour toutes les choses) et, 2. de la cause matérielle (il parle de la matière, qui est substrat, de laquelle se disent les idées pour les choses sensibles) [64]. Mais, poursuit Aristote, les idées, telles que les entend Platon, ne sont, pour les êtres sensibles, causes d'aucun mouvement ni d'aucun changement (qui se font d'après leur propre nature, et les idées n'en sont pas causes efficientes). Elles ne peuvent servir à connaître les êtres sensibles puisqu'elles ne sont pas en eux. Et si les idées étaient les substances des choses, comment pourraient-elles en être séparées [65]? Aristote montre la difficulté qu'il y a à concevoir les idées comme étant séparées des choses. Au fond, avec l'intention d'expliquer la substance des êtres sensibles, Platon pose l'existence d'autres espèces de substances. Mais il ne peut dire

[58] Ibid.
[59] PLATON exprime aussi sa déception sur ce point dans *Phédon,* 97.
[60] *Métaphysique,* A 8, 989 a.
[61] *Métaph.* A 3, 984 a; A 4, 985 a.
[62] *Métaph.* A 4, 985 b.
[63] On trouve néanmoins chez Platon une claire énonciation des quatre causes.
[64] *Métaphysique,* A 7, 988 a.
[65] *Métaph.* A 9, 991 a.

comment ces dernières seraient les substances des précédentes, car «participer» ne signifie rien. En outre, il ne dit rien de la cause d'où vient le principe de changement. Si c'était les idées, il faudrait que les idées soient mues elles-mêmes. Sinon, d'où viendrait le mouvement? C'est l'étude tout entière de la nature qui serait ainsi ruinée.

En revanche, Aristote a su brillamment tirer parti de certaines découvertes de son maître qui, demeurées ambiguës et inachevées chez celui-ci, ont fourni à l'élève, comme on va le voir, les bases de la solution.

16. Quelle est donc cette solution qu'apporte ARISTOTE aux problèmes fondamentaux posés par la constatation du changement dans les êtres de la nature physique?

Suivons son raisonnement, tel qu'il se dégage principalement des livres de la Métaphysique [66] et tel que nous pourrions le reconstituter en ce qu'il a d'essentiel, en suivant d'éminents commentateurs [67].

– Si l'idée réelle de l'homme, par exemple, ou celle du lion, sont séparées des individus sensibles, que sont donc ces individus sensibles? Seulement des ombres de réalité ou des réalités véritables? Ont-ils leur essence en eux-mêmes ou en dehors d'eux? Si c'est en dehors d'eux, comment peuvent-ils être vraiment homme et vraiment lion?

– Or, j'ai le sentiment que ce que je considère comme un homme et comme un lion, c'est bien un homme et un lion à part entière. Alors que penser?

– De plus, si on me dit que seule l'essence séparée du lion existe, dans le monde des idées immatérielles, comment se fait-il que dans la définition du lion il entre *de la matière*: de la chair, des os? et cette chair, et ces os ne sont pas répandus dans la nature au hasard; ils n'existent que parce qu'il y a quelque part un lion pour les faire exister.

– Je constate alors que l'essence du lion, comme celle de la chair, peut bien être *conçue* abstraitement séparément de la matière, mais elle ne peut *exister* comme séparée de la matière.

– J'en conclus qu'il y a bien une idée réelle qui correspond à ce que je conçois, mais *cette idée est comme enfermée dans les choses* et c'est là que mon intelligence va la chercher. C'est cela, *l'essence intelligible* des choses, que seule une intelligence peut y découvrir. C'est ainsi que l'intelligence saisit, *dans les choses, ce* que sont les choses, en donnant à *«ce»* un caractère universel.

[66] *Métaph.* A 9, B 2, B 3–4, Z 1–4, Z 6, Z 10, Z 13–17.

[67] P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité,* Paris, Desclée De Brouwer, 1932, p. 23 et ss. auquel nous empruntons, pour l'essentiel, ce schéma de raisonnement.

– Dès lors, ce que reçoit la *matière,* ce non-être qui en quelque manière existe, ce n'est pas seulement un reflet d'idées séparées. C'est *ce par quoi une chose est ce qu'elle est,* ce qu'on appellera la *forme.*

– Et la matière, ça n'est pas tout à fait. Cette espèce de non-être existant, c'est *de l'être encore indéterminé,* une *capacité d'être:* c'est ce qui *peut* devenir homme, lion ou rose. On dira que la matière est homme, lion ou rose *en puissance.* Quand elle a reçu les perfections qui lui manquaient, on aura un homme, ou un lion, ou une rose *en acte.*

– La matière n'est pas la perfection reçue, mais elle la limite. Cela explique qu'il y ait plusieurs hommes, plusieurs lions, plusieurs roses (s'il n'y avait que l'essence, pas de raison qu'il y en ait plusieurs: ça a été l'erreur de Parménide de ne considérer que l'essence de l'être et non la matière dans laquelle il se réalise de façons multiples).

– *Tout être sensible est composé de puissance et d'acte.* Nous arrivons à cette affirmation par le travail de l'intelligence qui, au terme d'un cheminement fidèle aux contours du réel, voit que les choses doivent être comme cela.

17. Les conséquences de cette découverte sont importantes:

a) Les idées, les essences ne sont pas dans un monde séparé, mais bien dans les choses. Notre intelligence les en extrait, elles les en *abstrait* par un processus qui lui est propre qu'on appelle précisément: *l'abstraction.*

b) Le devenir s'explique comme *le passage de la puissance à l'acte*: un bloc de glaise est capable de devenir une statue, il est statue en puissance. Il devient statue en acte quand il reçoit la *forme* que lui donne le sculpteur. Mais il a besoin d'être mis en acte par quelque chose qui est déjà en acte, un agent agissant en fonction d'un but à atteindre. Il lui faut une *cause* de cette sorte.

d) Ainsi l'être et le devenir ne sont plus incompatibles, puisqu'on a désormais *l'être en puissance* qui n'est pas encore tout à fait être mais qui existe cependant d'une certaine manière. L'absolu de l'être (Parménide), on le cherchera du côté de *l'acte.* Et tout est mouvement (Héraclite) parce que les choses sensibles sont *composées de puissance et d'acte.* Seul un acte pur est immuable. L'être, au sens de Parménide, serait acte pur. Il est donc faux de dire que le devenir exclut l'être. Et on peut affirmer maintenant que quelque chose change sans proférer d'absurdité. *Le devenir est le passage de l'être en puissance à l'être en l'acte.* On peut donc l'expliquer sans nier le principe de contradiction.

e) Au sens où les philosophes grecs le recherchaient, on reconnaît que le principe des choses, c'est bien l'être, en puissance ou en acte. Une autre façon de considérer le principe est de dire que la matière est principe des

choses sensibles, principe passif, alors que la forme en est le principe déterminant, actualisant.

f) Cette réflexion nous permet de dégager les quatre causes: matérielle, formelle, efficiente, finale.

Ce sont là les bases de la philosophie. Tout le travail de celui qui veut philosopher de façon correcte sera de désenvelopper toutes les conséquences de ces principes et d'en étendre les applications à tous les domaines de la pensée et de la vie.

18. Nous voici arrivés au terme de ces réflexions. Nous sommes partis de quelques considérations sur des faits d'actualité. Prétextes si l'on veut, mais non dépourvus de signification, ces faits nous ont amenés à réexaminer un problème reconnu comme fondamental. Nous nous sommes rappelé que ce dilemme formait déjà une des préoccupations essentielles des premiers philosophes grecs. Nous avons suivi leur cheminement et vu comment ils ont abouti à une solution. Nous nous sommes pour cela reportés à des textes originaux et aux commentaires de divers spécialistes.

Maintenant, que l'on veuille bien rassembler ses idées quelques instants et considérer la réelle gravité du dilemme *être-devenir* pour quelqu'un qui reconnaît aux mots leur sens véritable (et tel était bien le cas des penseurs présocratiques). Il s'agit de savoir si l'esprit a quelque raison de s'inquiéter devant une contradiction aussi apparente.

Que l'on veuille bien ensuite se demander honnêtement s'il existe à ce problème une solution autre que celle d'Aristote, une solution – cela s'entend – qui respecte à la fois la perception spontanée qu'a des choses tout un chacun et la cohérence interne de l'esprit et ses exigences propres. Il s'agit bien d'une solution qui rejette toute intrusion de l'absurde.

Pour continuer, posons-nous la question de savoir si, en dehors de la solution aristotélicienne, il est possible d'éviter de tomber dans l'idéalisme, au sens où l'idéalisme, au point de départ de la connaissance, annule le message contenu dans l'expérience sensible par laquelle les choses sont rendues présentes à l'homme connaissant. Ce message est en effet annulé dans la mesure où il ne contient pas la signification de l'être. Dès lors, ou bien l'idéalisme écarte purement et simplement la notion d'être, ou bien il l'exclut du monde sensible et la situe ailleurs: dans l'intelligence uniquement, ou dans un autre monde, spirituel.

Si enfin on admet cette constatation que c'est l'idéalisme qui inspire, depuis Descartes, la pensée moderne dans la majeure partie de ses expressions, convenons qu'il est urgent de nous rendre compte des conséquences qui en résultent pour chacun de nous en particulier et pour notre société en général. Peu de personnes ont été aussi conscientes de leur gravité que

Maritain dont on nous permettra de citer cette pénétrante analyse de la situation:

> «Si la pensée n'est en contact qu'avec elle-même et elle seule, s'il est absurde de concevoir, comme on dit, un dehors à la pensée, il suit que notre raison ne peut pas atteindre les choses elles-mêmes, ni *a fortiori* les objets supra-sensibles: voilà le dogme agnostique; il suit également qu'elle ne saurait reconnaître un ordre de réalité dit *naturel,* distinct d'un autre ordre de réalité dit *surnaturel,* ni une vérité première subsistant hors de cette même raison humaine et qui lui communiquerait du dehors une vie et des certitudes qui ne soient pas déjà en elle: voilà la formule métaphysique du naturalisme; il suit enfin que notre raison exige de jouir en chacun de nous d'une autonomie parfaite et nous impose pour premier devoir de «réaliser notre personnalité» en excluant tout magistère proprement dit, et plus généralement toute relation de dépendance à l'égard d'autrui: voilà sous son aspect le plus foncier le principe de l'absolue αὐτάρκεια de l'individu. C'est ainsi que l'idéalisme, qu'on pourrait appeler la *méconnaissance systématique de l'autre en tant qu'autre,* fausse la notion même de la connaissance, la notion même des rapports de l'homme avec Dieu, la notion même de la personnalité.» [68]

Ces conséquences sont graves, on le voit, sur le plan de la pensée elle-même, mais aussi sur le plan de la finalité de l'homme, sur celui des rapports entre humains et sur celui de l'organisation de la société. Conséquences dramatiques enfin, quant à la relation entre l'homme et Dieu. L'observation de nos comportements courants dans la vie quotidienne, en éducation, en politique, en religion, ne retrouve-t-elle pas des expressions actives de ces conséquences?

Que faire, sinon commencer par accepter de poser clairement et honnêtement les problèmes à la base? Etre ou devenir? quel rapport avec nos décisions de tous les jours, nos conceptions éducatives, nos choix politiques, nos options personnelles? Nous sommes d'avis que les Grecs avaient déjà établi des liens fondamentaux entre ces choses. Les grands docteurs chrétiens ont fait de même et cette philosophie a été pour eux un instrument irremplaçable dans leur découverte du message divin. Reconnaissons que si, à notre tour, nous sommes capables de nous re-poser la question, la solution, grâce à eux, est sous nos yeux. D'elle ou d'une autre qui s'imposerait également comme vraie – et qui donc ne pourrait contredire la première – dépend notre juste conception du monde et de l'homme.

GUY BOISSARD

[68] MARITAIN, JACQUES, *Réflexion sur l'intelligence et sur sa vie propre,* 3e éd., Paris, Desclée De Brouwer, 1930 (1re éd. 1924), p. 27–28.

Jean-Baptiste Montini et la préparation du concile*

J.-B. Montini archevêque de Milan, nous a laissé sur le Concile Vatican II un ensemble de textes de premier ordre. Avec le recul d'une vingtaine d'années, nous sommes frappés par la lucidité et la hauteur de vues du futur Paul VI. D'emblée, il saisit l'importance exceptionnelle de l'événement : réfléchissant à ce que devrait être l'œuvre du Concile qui se prépare, puis aux travaux de la première session, il esquisse, par anticipation, ce que seront les orientations majeures de son Pontificat. Du même coup, ces textes nous permettent de mesurer la stature spirituelle et intellectuelle d'une personnalité hors pair.

L'archevêque de Milan avait salué avec émotion et joie l'élection de Jean XXIII, comme lui fils de Lombardie. Les deux hommes se connaissaient depuis longtemps, s'estimaient et nourrissaient l'un envers l'autre des sentiments d'amitié qui iront en s'approfondissant. Jean XXIII avait reconnu les dons et la grandeur d'âme de celui qu'il allait aussitôt créer cardinal. Une affection fidèle attachait J.-B. Montini au Bon Pape Jean et à son lumineux témoignage évangélique [1]. Une affinité spirituelle liait ainsi les deux hommes, – affinité qui n'est sans doute pas étrangère à la promptitude et à l'enthousiasme avec lesquels le futur Paul VI accueillit l'annonce inattendue d'un prochain Concile et entra comme spontanément dans les vues prophétiques de Jean XXIII.

Nous disposons d'une vingtaine de textes, différents quant à leurs dimensions et à leurs destinataires : paroles de l'archevêque à ses diocésains publiées dans la « Rivista Diocesana Milanese », réponses au questionnaire préparatoire, prédications, conférences, lettre pastorale, lettre aux prêtres, et les « chroniques mineures » hebdomadaires envoyées depuis Rome à l'Eglise de Milan durant la première session. L'ensemble est fort riche. Sans doute, le dépouillement des correspondances nous apportera encore de précieux compléments. Mais l'actuelle documentation fournit déjà les

* Préface à la publication par l'*Istituto Paolo VI* de Brescia des écrits de J.-B. Montini, archevêque de Milan, relatifs à la préparation du Concile.

[1] Cf. *Giovanni e Paolo, due Papi, Saggio di Corrispondenza* (1925–1952), a cura di Loris Francesco Capovilla, Brescia-Roma, 1982, Istituto Paolo VI, Ed. Studium, p. 189.

matériaux de base qui permettent de se faire une idée relativement précise de l'attitude et des orientations de pensée de J.-B. Montini par rapport au Concile. Et ceci d'autant plus que l'archevêque de Milan a adhéré sans réticence au projet de Concile œcuménique et qu'il a aussitôt mesuré l'importance de l'événement. Dès le début, le pasteur qu'il était a tenu à associer le diocèse à la préparation et au déroulement des travaux. Ainsi, c'est pour lui une exigence et un devoir que de communiquer sa pensée et son espérance à ses diocésains, de les éclairer avec un profond souci didactique, de les aider à s'engager spirituellement dans cette grâce faite par Dieu à son Eglise et, partant, à chacun de ses membres.

* * *

Dès le lendemain de l'annonce, que rien ne laissait prévoir, de la prochaine convocation d'un Concile œcuménique, l'archevêque de Milan ressent la nécessité de s'adresser au diocèse: une page et demie à peine, mais qui donne déjà le ton de tout ce qui suivra, et à laquelle il convient en conséquence de se rapporter avec attention. Dans l'âme de J.-B. Montini, la nouvelle éclate comme une illumination, son esprit, tout ensemble recueilli et rapide, a soudain comme l'intuition de ce que sera l'événement.

Le titre n'a sans doute pas été choisi au hasard: *L'Echo ambrosien à l'annonce pontificale du prochain Concile œcuménique.* A travers son archevêque, c'est l'Eglise de Milan, qui est l'Eglise de saint Ambroise et de saint Charles, qui est invitée à accueillir «d'une âme attentive et émue», l'annonce qui résonne d'une voix haute et puissante dans l'Eglise, mais aussi dans les communautés chrétiennes séparées, et dans le monde entier. L'archevêque entend que tous puissent partager ses sentiments et sa réponse de foi: *Noi dobbiamo subito comprendere l'ora di Dio,* nous devons aussitôt comprendre l'heure de Dieu: règle de pensée et d'action pour la conscience du pasteur comme pour toute conscience chrétienne, cette formule jette une lumière anticipatrice sur le futur Pontificat.

Il n'est pas facile de traduire, sans trahir, ces pages, chef-d'œuvre du genre, où se révèle un écrivain de race: «Un événement historique de première grandeur est sur le point de s'accomplir; événement non de haine ou de terreur, comme le sont de manière terrifiante les guerres; non de politique terrestre ou de culture profane comme sont passagèrement importants tant de rassemblements humains; non de découvertes scientifiques ou d'intérêts temporels comme le sont de manière équivoque tant de réalisations de notre devenir sur le plan de la civilisation; mais grand de paix, de vérité, d'esprit; grand aujourd'hui, pour demain; grand pour les

peuples et pour les cœurs humains; grand pour l'Eglise entière et pour toute l'humanité». L'archevêque de Milan n'hésite pas à affirmer que ce Concile sera *le plus grand* que l'Eglise ait jamais célébré durant les vingt siècles de son histoire: par le nombre des participants, par l'unité totale et pacifique de sa hiérarchie, par la catholicité de ses dimensions. *«L'histoire s'ouvre à notre regard par des visions immenses et séculaires».*

Le regard embrasse déjà, dans une vision globale, les principaux buts du Concile: l'Eglise se manifestant «dans une lumière splendide et mystérieuse» comme gardienne des paroles divines et des destinées humaines; cette Eglise, groupée autour du «Vicaire du Bon Pasteur évangélique», ouvrant la voie à la reconstitution de l'unité des chrétiens; la Rome chrétienne (qui ne saurait porter ombrage à la Rome civile), portée par la foi des Apôtres Pierre et Paul, apparaissant comme la capitale spirituelle du monde, envoyant ses rayons de lumière partout où l'on travaille à l'union des peuples, à la paix sociale, à la rédemption des hommes, au progrès de la justice et de la liberté.

Comprendre l'heure de Dieu, cela signifie aussi être reconnaissant à l'égard de «notre Pape» qui a ouvert de si vastes perspectives. Ces lignes reflètent les sentiments intimes de J.-B. Montini:

«Nous sommes heureux de le voir, notre Père et notre guide, dans l'initiative spontanée et souveraine d'un événement aux répercussions si vastes et si profondes. Nous sommes certains, déjà par le témoignage de joie et d'espérance qui naît dans tous les esprits, que l'Esprit Saint souffle dans la voile mystique de la barque de Pierre».

Chacun est ainsi appelé à participer à l'événement, par la joie, par la réflexion, par l'espérance, et spécialement par la prière; telle sera la réponse des Milanais. «Que ce soit là l'antienne humble, filiale, fervente et unanime de l'Eglise ambrosienne».

Une expression doit encore être relevée; elle reflète le sens aigu du paradoxe de la condition humaine et chrétienne, qu'avait J.-B. Montini méditant sur l'histoire: «...nous-mêmes, humbles citoyens de cette humanité terrestre et de cette histoire fugitive, mais aussi fils de l'Eglise de Dieu, membres du Corps mystique du Christ».

* * *

Perçue aussitôt d'un regard intuitif qui en mesurait toute l'ampleur, l'œuvre du Concile devient chez J.-B. Montini objet de méditation et de réflexion. La réponse du Cardinal Archevêque de Milan au questionnaire préparatoire, datée du 8 mai 1960, nous éclaire sur la maturation de sa pensée. Elle est divisée en six parties: préparation du Concile, problèmes doctrinaux, notamment ceux qui touchent à l'Eglise, discipline générale et

vie pastorale, réforme du code de droit canonique, réformes portant sur la liturgie et sur quelques canons particuliers, mesures pour assurer au Concile œcuménique toute son efficacité [2].

Rien qu'à elle seule, la préparation du Concile représente un grand bienfait pour l'Eglise. Cette observation est caractéristique d'un point de vue dont J.-B. Montini ne se départira jamais : si perspicace et conscient des difficultés qu'il soit, il va à l'essentiel et reconnaît la valeur éminemment positive de cet événement, qui fut une grande grâce de Dieu.

Il est remarquable que ce soit l'œcuménisme qui figure au premier rang des sujets proposés au travail du Concile. Le rapport ne minimise pas la grandeur des obstacles qui devraient décourager les forces humaines si elles étaient laissées à elles-mêmes. Dans ce domaine, le Concile ne peut pas se permettre un échec qui, après les espoirs soulevés, ne pourrait qu'aggraver les divisions. Mais il est clair que les problèmes œcuméniques ne prennent pas l'archevêque de Milan au dépourvu.

La cause de l'unité lui tient profondément à cœur, depuis longtemps elle a retenu sa réflexion. Il suggère des initiatives, il insiste sur la compétence théologique requise des experts. Le respect de la dignité d'autrui constitue une règle à laquelle il importe de se conformer pour faire retour à l'unité. En matière de discipline et de rites liturgiques, il convient de se montrer libéral. L'Eglise catholique et la Curie romaine sont invitées à renoncer spontanément à certaines pratiques honorifiques, rituelles ou purement juridiques, «en vue de donner un exemple de fraternité chrétienne et d'humilité évangélique».

Au plan doctrinal, le rapport requiert le rappel de la fin surnaturelle de l'homme et, en fonction de cette fin, la mise en valeur de l'activité temporelle du chrétien, ainsi que la délimitation claire des compétences entre l'Eglise et la cité temporelle.

La nature de l'Eglise doit aussi retenir toute l'attention du Concile : quelle est la relation entre sa vie intime surnaturelle et sa structure hiérarchique ? Il faut affirmer l'universalité de la grâce du Christ agissant hors des limites visibles de l'Eglise. Il faut préciser, d'une manière qui ne soit pas d'abord juridique, mais ontologique, quels liens rattachent à l'Eglise les baptisés qui, de bonne foi, demeurent hors d'elle. On touche ici au fondement nécessaire de toute action œcuménique. La sacramentalité de l'épiscopat, la vocation ecclésiale des laïcs complètent la liste des thèmes proposés.

[2] Cf. *Acta et Documenta Concilio Œcumenico Vaticano II Apparando*, Series I (Antepreparatorie), Vol. II, Pars III, Europa, Italia, n. 129, p. 374–381.

Le souci de l'éducation de la foi est prioritaire; il commande les considérations sur les problèmes de discipline. Dans ce sens, une adaptation de la liturgie paraît nécessaire, qui visera un double but: le culte public avec participation de toute la communauté, et l'instruction du peuple chrétien. L'expérience de la Secrétairerie d'Etat puis des charges pastorales du diocèse de Milan est à la base des suggestions faites en vue de la réforme du droit canon ou de la discipline sacramentelle.

Enfin, on voit J.-B. Montini dès ce moment préoccupé des suites à donner au Concile. On ne s'étonne guère de ce que le successeur de saint Charles Borromée parle de Conciles particuliers. Il prévoit également la convocation des délégués des Etats et Nations ayant des relations avec le Saint-Siège, afin de leur notifier solennellement les conclusions auxquelles auraient abouti les Pères conciliaires, notamment en ce qui concerne la défense de la religion et les droits et devoirs de l'homme, en conformité avec la conception chrétienne.

* * *

Quelques textes, plus amples, méritent une particulière attention. Ils abordent le thème du Concile à un niveau scientifique. Ils procèdent d'une même optique: un regard sur l'histoire des grands Conciles œcuméniques dans la vie de l'Eglise permet de mieux mettre en relief la nouveauté et l'importance de l'événement attendu. C'est d'abord un *Discours inaugural* au XXXII[e] cours d'*aggiornamento culturale,* tenu à Passo della Mendola, en août 1960. L'annonce prophétique du 25 janvier 1959, totalement imprévue, a suscité partout une joyeuse surprise. Cette surprise fut d'abord celle du Pape lui-même devant l'inspiration qui lui fut donnée dans « le cénacle intérieur de l'âme ». Beaucoup se demandaient si, après Vatican I, puis la proclamation par Pie XII du dogme de l'Assomption de Marie, un Concile aurait eu encore sa raison d'être. L'annonce a apporté la réponse à cette question. J.-B. Montini expose avec une grande clarté ce que sont du point de vue théologique et canonique la nature et la fonction du Concile œcuménique, puis il porte sur l'histoire des grands Conciles œcuméniques un regard d'ensemble. Quant aux prévisions concernant le futur Concile, il nous invite à ne point céder à nos rêves de réformateurs. L'événement doit être perçu avec les yeux de la foi: il correspondra aux plans de Dieu. Ceci dit, on peut se hasarder à prévoir et à exprimer des souhaits. Ainsi une continuité reliera Vatican II à Vatican I. Quelques suggestions sont avancées. Il est noté qu'en elle-même déjà la consultation préalable des évêques, qui s'est accomplie en toute liberté, révèle le *sensus Ecclesiae.* La crise post-conciliaire qui surviendra avec la brutalité d'une tornade n'a pas été précédée de signes

avant-coureurs manifestes. J.-B. Montini remarque ainsi que le Concile, à la différence de nombre de Conciles précédents, se réunit à un moment pacifique et fervent de la vie de l'Eglise. La grande cause de l'unité des chrétiens est évoquée.

Le 25 mars 1962, l'archevêque est invité à prononcer un discours à l'Université catholique du *Sacré-Cœur* sur *les Conciles dans la vie de l'Eglise.* Les théologiens sont conviés à se livrer à une réflexion approfondie. Pour saisir le concept de Concile, il importe de saisir celui d'Eglise et de contempler le mystère de l'Eglise à la lumière du mystère du Christ. On sait que sur ce thème le Cardinal Montini devait faire une intervention remarquée dans l'*aula* conciliaire. Ce thème, qui touche le cœur de la foi, sera un des axes du Pontificat de Paul VI. Le Concile exprimera les notes caractéristiques de l'Eglise « visible et hiérarchique ». Relevons de belles formules sur la catholicité :

« ... c'est une unité catholique profonde et spirituelle, fruit de l'identité de la foi et de la charité, c'est-à-dire des expressions les plus personnelles et les plus vives de l'esprit humain, qui, par une mystérieuse et merveilleuse disposition divine, se trouvent coïncider avec un respect rigoureux et fraternel des individus et une harmonieuse félicité de tous. C'est la catholicité qui manifeste la réalité, la plénitude de sa communion ; c'est l'Eglise qui célèbre son unité et sa catholicité. »

L'Eglise enseignante réunie en Concile reçoit une effusion abondante des grâces de l'Esprit. Ne doit-elle pas parler au nom du Christ ? Cette sainteté surnaturelle, à son tour, suscitera dans le peuple de Dieu, à travers les décisions prises, une sainteté de vie, – sainteté morale dont la note caractéristique devra être l'authenticité.

Puis J.-B. Montini invite ses auditeurs à étudier les Conciles dont l'histoire est une « encyclopédie ecclésiastique » : « Ceci démontre la place qu'ont les Conciles dans la vie de l'Eglise : ils la pénètrent toute, la résument, l'illuminent, la dirigent. »

Quelle sera l'importance du futur Concile ? L'archevêque de Milan insiste à nouveau sur la continuité avec Vatican I. Ainsi peut-on souhaiter une définition de la fonction épiscopale. Les voies de l'unité des chrétiens, la réforme intérieure et spirituelle du peuple chrétien, l'aggiornamento des structures extérieures, seront l'objet de la réflexion du Concile. Celui-ci sera pour l'Eglise un nouveau printemps.

« Nous ne nous risquerons pas à faire ici un pronostic précis. Nous dirons seulement qu'une chose nous paraît certaine et admise par tous, parce que proposée par le Pape lui-même : le prochain Concile sera un rajeunissement de l'Eglise, un nouveau printemps, une tentative de ce 'second spring' qui faisait découvrir à Newman un signe de la vitalité divine de l'Eglise

catholique, une reprise de conscience et d'énergie, une certitude de foi et une profusion de charité, un élan apostolique et une capacité d'héroïsme et de sainteté qui lui attestent, à elle, Eglise, et au monde droit et réceptif, que la parole qui lui a été dite par le Christ avant de quitter visiblement ce monde, est réellement, est durablement vraie: 'Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde' (Mt 28, 20).»

L'Istituto per gli studi di Politica Internazionale avait invité J.-B. Montini à prononcer un discours sur *le Concile œcuménique dans le cadre historique international.* C'est l'occasion d'aborder un sujet d'importance: celui des rapports entre le temporel et le spirituel. Il n'est pas aisé de mesurer quelle résonance l'événement aura en dehors de l'Eglise catholique. En lui-même et «officiellement» il sera étranger à la vie de la société civile et de l'Etat. C'est que le Concile Vatican II se situe à un «point d'arrivée» d'une évolution historique, celle du double processus de réciproque émancipation de l'Eglise et de l'Etat. Ce sont là, en effet, deux sociétés, distinctes par leurs fins, surnaturelle et naturelle. Cependant cette distinction appelle de soi des rapports amicaux, elle ne signifie nullement séparation ou opposition.

L'actuelle situation a l'avantage d'obliger l'Eglise à prendre son visage natif, conforme à la vision idéale très pure qu'a eue d'elle le Christ, son divin fondateur.

En dépit de quelques tentatives en sens contraire, déjà le Concile Vatican I avait pu se dérouler en dehors de toute ingérence du pouvoir politique. Le phénomène est encore plus marqué pour Vatican II. On sait que dans le passé il n'en est pas toujours allé ainsi et le premier grand Concile œcuménique, Nicée, en 321, avait été convoqué par Constantin. Et dès Constantin II, se manifestèrent des tendances au césaropapisme. L'argument à lui seul mériterait une étude approfondie. Mais ce sont plutôt les deux grandes figures d'évêques et de saints qui ont marqué l'Eglise de Milan, Ambroise et Charles, qui retiennent l'attention de leur successeur. Tous deux, dans des circonstances fort différentes, ont su marquer nettement l'autonomie réciproque des pouvoirs. La référence à saint Ambroise et à saint Charles revient fréquemment dans les écrits de J.-B. Montini, archevêque de Milan.

Une meilleure prise de conscience de la distinction des ordres spirituel et temporel peut cependant présenter des aspects négatifs, si la distinction devient séparation. Ainsi la société «laïque», sécularisée, se désintéresse de l'événement et cette absence d'intérêt signifie en fait une incompréhension du mystère divin. Bien plus, en certaines régions du monde, l'Eglise est persécutée. Cette constatation de l'indifférence ou de l'hostilité fournit à l'archevêque de Milan l'occasion d'esquisser un diagnostic sur le monde

moderne. Il le fait avec ce mélange de perspicacité aiguë et de scrupule intellectuel, si caractéristique de cet esprit conscient de la complexité des problèmes : « Sujet terrible, immense, je le sais. Je n'ose même pas en tenter, je ne dis pas une exploration, mais une description ».

Se trompe-t-il en proposant, pour qualifier ce monde, deux adjectifs : sceptique et exigeant ? Sceptique : c'est-à-dire méfiant et opposé à toute transcendance ; enfermé dans la solitude de son angoisse secrète ; habité par la famine d'une réalité essentielle, il éprouve l'exigence d'une nouvelle certitude. C'est à un tel monde, « vide spirituellement, mais avide » que s'adresse l'Eglise, annonciatrice du salut. Quand il parle de l'Eglise, J.-B. Montini a des accents lyriques. Il s'interroge sur la nature du regard qui sera ainsi porté sur le monde : l'événement conciliaire ne sera pas d'ordre politique, il appartient à une autre sphère. Il ne s'apprête pas tant à condamner des erreurs, qu'à édifier. Une nouvelle fois sont rappelés les grands buts du Concile, et d'abord l'œcuménisme ; une confiance théologale est à la racine des espoirs de l'archevêque de Milan pour la cause de l'unité : « L'amour n'est jamais vain, écrit-il, et la confiance dans le Christ n'est jamais téméraire ». La paix dans le monde sera un autre but que se proposeront les assises conciliaires. Il s'agira encore de rendre compréhensible le message de vérité, praticable la religion chrétienne : de là des questions de langage et de discipline. D'autre part, l'Eglise devra assimiler et assumer ce que les formes culturelles modernes comportent d'authentique.

Il faut encore relever, dans ce texte si riche, de brèves considérations sur Rome, capitale de l'Italie, comme siège du Concile Vatican II. Sur ce thème, Mgr Montini devait revenir dans un discours prononcé, le 10 octobre 1962, au Capitole, en présence du Maire de Rome et d'autres autorités italiennes et étrangères. Le Concile était alors imminent. S'il touche d'abord la Rome universelle et éternelle, l'événement concerne aussi la Rome italienne. Sa signification pour l'Italie est illustrée par une comparaison entre la situation en 1870 et la situation contemporaine.

* * *

Au nombre des textes majeurs, il faut évidemment compter la lettre pastorale de Carême : *Pensons au Concile* datée du 22 février 1962. C'est à Rome, où l'avait appelé une réunion préparatoire, que l'archevêque de Milan a commencé la rédaction de cet ample document, qui rassemble tous les thèmes dont il a déjà été question ailleurs. Dans ces pages, nous découvrons le spirituel, le pasteur aux dons didactiques remarquables, et aussi l'écrivain. J.-B. Montini a le sens des formules. Ainsi celle-ci, cueillie comme au hasard parmi beaucoup d'autres : « Un charisme de prophétie

animera l'*Urbs,* la cité humaine se changera en cité de Dieu, Rome deviendra Jérusalem ».

La convocation du Concile regarde en un sens tous les chrétiens invités à pénétrer la signification avant tout intérieure et spirituelle d'un événement, dont les protagonistes ne sont pas seulement des hommes; c'est d'abord l'Esprit vivificateur qui anime l'Eglise du Christ et qui dans cet événement et à cette heure parlera. Chacun est concerné par le Concile « parce que nous tous, si nous sommes vraiment des membres fidèles du Corps mystique du Christ, nous devons sous une certaine forme et dans une certaine mesure y participer: c'est l'Eglise tout entière qui s'exprime dans le Concile, et nous sommes l'Eglise ».

Quelques réflexions portent sur le choix de Rome comme lieu du Concile. Puis celui-ci est présenté comme un appel « au grand dialogue de l'unité intérieure de l'Eglise », dialogue qui se déroulera suivant une procédure rigoureuse, car le Concile est « la forme suprême du magistère et du gouvernement dans l'Eglise ». Ce point est explicité par un exposé de la doctrine du primat de Pierre, de l'autorité des évêques et du collège apostolique. Le Concile apparaît ainsi comme le « moment qui montre pleinement le mystère de l'Eglise enseignante, le mystère de ses notes distinctives: l'apostolicité, l'unité, la catholicité et la sainteté ». Mais à travers les évêques, chargés du « service de l'autorité », c'est la communauté universelle des croyants qui sera présente au Concile.

Cette première considération sur l'aspect visible et hiérarchique de l'Eglise exige d'être prolongée par la contemplation de ce qui fait le cœur de son mystère. L'Eglise, Corps mystique du Christ, « continuation du Christ dans le temps », « dilatation du Christ sur la terre »: le Concile devra raviver le sens de l'Eglise et de la présence en elle du Christ vivant. Ces pages constituent un beau témoignage sur la foi ecclésiale du futur Paul VI.

Quel est le dessein de Dieu sur le prochain Concile ? La réponse à cette question se trouve dans l'approfondissement des deux thèmes fondamentaux indiqués par le Pape: « la réforme intérieure de la vie ecclésiastique et la recherche d'une réconciliation des chrétiens séparés dans l'unité catholique de l'Eglise ». Le concept de réforme de la vie chrétienne retient d'abord l'attention, avant que soient examinés quelques points particuliers d'application. La recherche de la conformité au Christ fournit la règle de conduite. En vue de la fidélité à cette règle, le Concile offrira à l'Eglise le miroir dans lequel elle pourra se connaître et se contempler. Dans cette perspective, seront examinées des questions comme celles de l'essence de l'épiscopat ou de la vocation des laïcs, et des réformes législatives seront proposées. Il faudra encore trouver les chemins qui permettront d'apporter

au monde moderne l'inaltérable message de la foi. A ce propos, J.-B. Montini s'interroge sur le sens de l'*aggiornamento,* qui n'est pas relativisme, mais témoignage de la permanente jeunesse de l'Eglise. « Une plus vive animation de l'Esprit Saint dans toute l'Eglise », tel sera le fruit principal que l'on est en droit d'attendre du Concile. L'effet sera plus profond que la frange visible qu'on en pourra saisir ; de plus, sa profondeur dépendra aussi de l'accueil que les croyants réserveront à ses directives et à ses orientations. Il découle encore de la mission universelle de salut qui est la sienne, l'exigence d'une présence de l'Eglise à tous les aspects de la vie de la société et de la culture. En terminant, l'archevêque de Milan évoque le thème « le plus délicat » que devra aborder le Concile, thème qui lui tenait tant à cœur : celui de l'unité avec nos frères chrétiens séparés.

Chacun est concerné par le Concile : il importe donc d'en être informé, de se renouveler dans le bien, de tendre à la sanctification et de prier. Il convient encore, sur les traces d'Ambroise et de Charles Borromée, de « sentir avec l'Eglise et avec le Pape ».

L'étude de ce grand texte me paraît importante pour mettre en évidence les principales intuitions ecclésiologiques de J.-B. Montini et pour dégager quelques idées anticipatrices de son Pontificat.

* * *

Tous les diocésains sont ainsi invités à entrer par la prière dans la préparation du Concile. Des initiatives concrétisent cette intention, parmi lesquelles il faut relever celles qui s'adressent plus spécialement aux prêtres. Elles sont l'occasion pour J.-B. Montini de brosser un portrait spirituel du prêtre, en tenant compte des tentations qui lui viennent du monde dans lequel il doit exercer aujourd'hui son ministère. Particulièrement significative à cet égard est l'intervention faite à la réunion d'études qui s'est tenue à Varèse en février 1963. L'archevêque de Milan met l'accent avec insistance sur la vie intérieure. Cela vaut également pour la manière de vivre le Concile.

L'archevêque lui-même a assez répété que le Concile intéresse toute l'Eglise. Mais il y aurait une manière erronée de comprendre cette « œcuménicité intérieure ». C'est pourquoi il sent de son devoir de mettre en garde ses prêtres contre une telle interprétation faussée et avec fermeté il prend position à l'égard d'une lettre des évêques de Hollande :

« La lettre collective de l'épiscopat hollandais, précisément à ce propos, voulait soutenir que le Concile est un phénomène, un événement qui part également du laïcat, des fidèles ; les évêques, à parler improprement, en sont les représentants, comme si le Concile était un Parlement où s'exprime

la volonté de l'Eglise. Il n'en est pas ainsi ! Ce n'est pas ce que la foi nous enseigne de croire. Et pourtant il est vrai que les chrétiens aussi, et surtout les prêtres, y sont représentés, parce que nous sommes les véhicules qui reçoivent, qui vivent et communiquent. C'est pourquoi le Concile est un événement qui nous concerne tous ; il n'est pas étranger, mais intéresse chacun de nous ».

Le Concile (qui, notons-le, à cette date a déjà tenu une session) nous invite à la réforme. Pour le prêtre, la première réforme est celle qui consiste à retrouver l'élan et l'idéal du jour de son ordination. Il faut faire revivre la jeunesse du cœur précisément parce que « nous croyons à l'effusion de l'Esprit Saint dans la vie ». Derrière le scepticisme découragé et routinier de certains prêtres, n'y a-t-il pas un péché contre la foi ? J.-B. Montini évoque les lettres aux Eglises du début de l'*Apocalypse ;* il parle d'une décadence ecclésiastique à laquelle tous se trouvent exposés et qui est essentiellement une décadence de la fidélité. Il cite à ce propos l'*Imposture* de Bernanos. Il s'interroge sur les causes de cette décadence. La principale réside dans une carence de vie intérieure. « Nous sommes des distraits, des occupés, nous sommes engagés seulement extérieurement. Le cœur, le feu intérieur, la tension et la réalité spirituelles manquent peut-être... Il faut se reprendre, il faut retourner de l'extérieur à l'intérieur, afin de donner une grande importance, une importance plus chargée d'enthousiasme à la vie intérieure ». A l'image de l'Eglise qui, en Concile, prend conscience de soi, les prêtres doivent apprendre à méditer ce qu'ils sont. Alors, à partir de cette conscience, l'amour de Dieu deviendra feu en eux. L'archevêque de Milan fait sien l'appel à la pauvreté lancé par le Cardinal Lercaro. Le prêtre doit marcher, humble et pauvre, sur les traces du Divin Maître, grandir dans l'amour de Dieu et des âmes, être capable de s'immoler pour le salut de ses frères. En lisant ces pages consacrées aux exigences de vie ascétique et de prière qui découlent de la vocation sacerdotale, et qui sont un appel pressant à la réforme, on se rend compte que le successeur de saint Charles a alors perçu les signes avant-coureurs de la terrible crise d'identité qui allait secouer une partie du clergé. Nous sommes à quelques mois de la seconde session. L'archevêque sera devenu alors le successeur de Pierre.

* * *

Durant la première session, du 13 octobre au 2 décembre, l'archevêque de Milan a pris le temps d'adresser à ses diocésains une chronique hebdomadaire. Sur un ton familier, il informe des grandes lignes de la discussion, il explique, il fait part de ses impressions. La brièveté de ce qu'il appelle lui-même des « chroniques mineures » ne doit pas tromper. Nous avons là

un ensemble de réflexions qui méritent toute notre attention. Je ne parle pas de la qualité littéraire de tel ou tel de ses billets !

J'espère avoir suggéré, grâce à ce survol rapide et inévitablement sec, la richesse et l'importance des matériaux dont nous disposons. La connaissance de la personnalité et de la pensée du Pape, à qui il incombera de mener à terme le Concile Vatican II, a là une source de première grandeur.

GEORGES COTTIER, O.P.

Spiritus Veritatis*
docebit vos omnem veritatem (Jn 16,13)

Quid - La directive morale

Je veux que ma vie soit un témoignage à la vérité, pour imiter ainsi Jésus-Christ, selon ce qui convient pour moi (Jn 18, 37).

J'entends par témoignage la garde, la recherche, la profession de la vérité. J'entends par vérité l'adhésion à toute réalité intelligible : Dieu, par conséquent, Vérité suprême et première, qui subsiste en Soi, Père, Fils, Esprit ; et à toute chose qui, en moi et en dehors de moi, peut être objet de connaissance et d'expression et qui, dans la lumière que me confèrent la nature et la grâce, peut être possédée, goûtée et manifestée par mon esprit.

Par cette résolution, je veux donner à ma vie une signification morale spécifique et je veux par cette voie chercher ma perfection spirituelle et mon salut éternel, en conformité avec la prière de Jésus pour ses disciples : « Sanctifie-les dans la vérité : ta Parole est vérité » (Jn 17, 17).

Cette résolution doit rester un secret cher à ma conscience, ne valant que devant Dieu et pour elle.

L'exercice de la pensée acquiert ainsi pour moi une importance morale majeure. Je dois aimer le silence, l'attention, la méthode, la ponctualité pour rendre l'étude profitable et vertueuse. Je ne dois pas dissiper mon temps et mon esprit en lectures vaines, mais viser à bien choisir ; selon des critères compatibles avec une large culture, mais avec ordre et avec l'intention de profiter, par quelque aspect, de chacune.

Avec une force résolue, je m'appliquerai à tenir mon esprit libre des doutes futiles, des abandons pessimistes, des fantasmes impurs, des intentions détournées, dissimulées, égoïstes, de la paresse dans la recherche et la réflexion.

* Parvenu à un peu plus de trente ans, Jean-Baptiste MONTINI s'est donné, dans une note privée, intitulée *Spiritus Veritatis,* une règle de vie, qui devait rester inédite jusqu'à sa mort. (Traduction du texte italien paru dans *Coscienza,* no 8–9, août-septembre 1978).

Au contraire, je veillerai à suivre les inspirations heureuses, à développer les bonnes pensées, à conserver et faire fructifier les certitudes éprouvées.

Dans la piété et la pureté du regard, je chercherai en chaque vérité particulière le reflet de la Vérité première, et je ne laisserai pas s'éteindre de manière définitive ni s'épuiser le désir de savoir dans les enquêtes terrestres, mais je maintiendrai prompt à mon esprit l'élan à l'ouvrir habituellement et à l'élever en Dieu, profitant, lorsqu'ils me sont offerts, des dons du Saint-Esprit.

La discipline morale que j'entends suivre n'ajoute pas d'obligations, ni n'impose de liens particuliers, autres que ceux inhérents à mon état.

Cur – La directive intellectuelle

De la discipline morale que je me fixe, j'attends qu'elle contribue à l'accroissement non seulement de ma perfection personnelle, mais de la vraie et bonne culture.

Pour autant que cela s'accordera à la nature de mon travail, je chercherai à promouvoir l'étude des choses religieuses.

Convaincu de la mission providentielle confiée au magistère de l'Eglise catholique pour les choses divines et nécessaires au salut humain, je cultiverai en moi la passion de la fidélité à l'Eglise comme *Maîtresse de vérité,* et dans un esprit de compréhension humble et intelligent, je chercherai à m'approprier la sagesse vitale de ses enseignements impérissables.

Quelle que soit donc l'orientation de mes études, j'aimerai la littérature qui recueille la pensée traditionnelle de l'Eglise. J'aurai une vénération particulière pour saint Augustin et saint Thomas. Je me ferai un précepte de connaître avec suffisamment d'exactitude et d'ampleur la doctrine chrétienne.

Mais tout ceci pour illuminer et soutenir, non pour remplacer ou entraver l'étude que j'ai choisie comme branche de ma compétence ; car je dois apporter à ma préparation professionnelle les plus grands efforts intellectuels, en surmontant toute nonchalance dilettantiste pour préciser mon champ d'étude et de travail.

Cette résolution de travail sérieux doit aussi se traduire par une sincère probité scientifique et une critique mesurée de mon œuvre, en sorte que ni hâte, ni vanité ne m'incitent à des affirmations et publications prématurées ; mais en même temps, elle doit aussi m'inspirer le courage et l'humilité pour tendre à quelque résultat final utile à moi-même et à autrui, et pour faire fructifier au mieux les talents intellectuels que Dieu m'a donnés.

Quomodo – La directive spirituelle

Ce programme exige l'intensité et l'unité d'une vie spirituelle intimement chrétienne, supérieure à la manière commune de qui se dit simplement croyant et pratiquant.

Et pourtant, aucune règle, aucune adjonction extraordinaire ne distinguera ma vie chrétienne de sa forme normale et essentielle.

Mais bien plutôt, qu'une seule note me sorte de l'ordinaire, à savoir un amour particulier pour tout ce qui est essentiel et commun dans la vie spirituelle catholique. Ainsi l'Eglise me sera *Mère de charité;* sa liturgie sera la règle préférée pour ma spiritualité religieuse; la paroisse le lieu privilégié pour ma prière; la révérence pour le Curé, l'Evêque, le Pape l'expression concrète de mon hommage à la charité et à l'unité comme de mon renoncement à l'égoïsme et au particularisme. Il me tiendra donc à cœur que mon éducation spirituelle soit réglée par la simplicité des dogmes fondamentaux de la foi et par l'harmonie de la constitution unitaire de l'Eglise, et pour ce qui est de ma piété qui se veut vivante et vraie, elle se trouve déjà comblée par le bonheur d'appartenir simplement, mais directement, à la suite du Christ et de participer, par l'adhésion à son Corps mystique, à ses mérites, à son histoire, à sa gloire.

Je nourrirai mon âme, au moins une fois par semaine, de la sagesse et de la joie de quelque pieuse méditation, inspirée principalement par les lectures liturgiques du temps, par l'Evangile ou par d'autres écrits de la Bible, ou par ceux de quelque grand sage chrétien; et j'élèverai ainsi habituellement les désirs de mon âme de façon à faire de l'exercice de la prière un besoin connaturel.

Pour me rappeler tous ces engagements et entretenir cet état d'esprit, je tâcherai (sans m'en faire une obligation stricte) de réciter les jours de fête, en union avec toute l'Eglise priante, une ou deux des heures canoniques de l'Office divin (p. ex. Laudes, Prime, Vêpres, Complies).

Et je chercherai l'occasion de me recueillir, si possible chaque année, lors d'une brève retraite spirituelle.

Pro et cum quibus – La directive sociale

Docile à l'invitation de la vérité à conquérir, je dois l'être aussi à l'invitation de la vérité à annoncer. Qu'il ne me suffise pas d'être un fidèle; qu'il me soit un devoir d'être apôtre.

Pour cela, j'aimerai. J'aimerai encore avant tout la vérité qui m'est confiée par Dieu, Lui demandant la grâce de la défendre, sans hésitations,

ni réserves ou compromis, et de la confesser pure d'exhibition, en toute liberté et avec force d'esprit et de cœur, et de me montrer toujours cohérent, dans la pensée, la parole et l'action.

Mais que les autres ne s'aperçoivent pas facilement de cette offrande intérieure à la vérité et qu'ils remarquent seulement que mes rapports avec eux sont toujours empreints d'une grande humilité, d'une grande bonté.

Et aussi : d'une grande sincérité. Une sincérité foncière de langage et de comportement doit être le reflet extérieur de l'énergie avec laquelle je veux servir intérieurement le vrai.

Puis je m'efforcerai d'exercer quelque œuvre de charité même matérielle, et d'être normalement calme et courtois, et aussi, au moment opportun, joyeusement sociable.

Et pour autant que le permettra le recueillement de l'étude, je veillerai à favoriser la diffusion de la vérité chez les autres. Je déterminerai quelle sera pour moi la meilleure manière de le faire, l'accordant si possible à l'ordre même de mes études, sans courir le risque de perdre la liberté qu'elles requièrent.

La chaire, la presse, les œuvres d'art, les conférences, la correspondance, les conseils, et toujours l'amitié ainsi que toute forme de communication avec les autres pourront, choisis avec discernement, être un devoir pour moi ; devoir que, une fois déterminé, je remplirai volontiers et avec désintéressement.

Si je rencontre d'autres personnes qui se sont comme moi engagées par la même offrance intérieure, elles me seront très chères et j'en accueillerai l'amitié, ajoutant aux autres liens éventuellement déjà existants, une particulière affection, visant à renforcer les objectifs communs.

Dans les limites de ce qui est juste et possible, je me préoccuperai aussi de les aider dans leur activité scientifique et de les soutenir dans les obligations de leur profession.

Si, grâce à ces amitiés, devait se former un groupe homogène, celui-ci ne constituera pas une association, les liens traditionnels de charité de l'Eglise suffisant à l'union des intentions et des âmes. On cherchera plutôt par quelles initiatives on pourrait contribuer ensemble à l'intensification des études ainsi qu'à la consolation et à l'édification mutuelles.

Marie, siège de la Sagesse, aidez-moi à garder ces résolutions.

Dominique ou la grâce de la parole

Le Père Bedouelle commence son livre [1] en avouant sa dette à l'égard de ceux qui, avant lui, ont entrepris de faire revivre le visage du Père des Prêcheurs. Il cite bien sûr Lacordaire, et puis Bede Jarrett et le P. Régamey. Il reste émerveillé devant « la miniature de Bernanos ». Que dire du « grand retable du P. Vicaire où Dominique est replacé avec ampleur dans son temps et dans l'Eglise ? » (p. 11). Si pour construire son œuvre le Père Bedouelle a puisé ses matériaux dans l'abondante carrière des recherches de savants historiens, cependant il aurait le droit de s'appliquer la réflexion de Pascal : « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle ». (*Pensées,* 22).

Ce livre vit, en effet, d'une intuition dont la force et la justesse lui ont permis de créer une nouvelle synthèse. L'originalité puissante de l'historien c'est de ne cesser de fixer le regard sur ce qu'a été la grâce la plus personnelle de Dominique : la grâce de la Parole. Ajoutons tout aussitôt, la grâce de la Parole en tant que consubstantielle à l'Eglise. Le Charisme de la Prédication, qui toujours accompagne l'Eglise en son pèlerinage, a nouvellement resplendi au XIII^e^ siècle par la fondation d'un Ordre voué tout entier à la Parole. Dieu a suscité Dominique pour faire resurgir au milieu de son Eglise *« la forme de vie des Apôtres »*.

En regroupant toutes nos connaissances autour de ce thème, le Père Bedouelle nous transporte sur un autre plan que celui d'une simple biographie. Ce qu'il fait revivre en des pages ardentes, c'est l'émergence en ce siècle de Dominique de quelque chose d'inédit depuis les Apôtres dans l'Eglise du Christ. Mais il aura fallu pour ce faire la conjonction de trois facteurs : d'abord une situation historique où la foi chrétienne des masses est gravement menacée, ensuite l'intuition surnaturelle d'un saint placé devant une telle urgence, enfin une autorité hiérarchique consciente qu'un charisme exceptionnel est donné à un fils de l'Eglise pour faire face au désastre.

[1] GUY BEDOUELLE, *Dominique ou la grâce de la Parole*, coll. Douze hommes dans l'histoire de l'Eglise, Fayard-Mame, 1982, 277 p.

Servi par une culture historique empreinte de finesse, le Père Bedouelle compose en premier lieu la toile de fond sur laquelle va se détacher l'action du Père des Prêcheurs et de ses premiers compagnons. En une trentaine de pages il parvient à brosser le décor politique, juridique, économique de ce siècle dans lequel Dominique a entendu l'appel de Dieu à la « Vita apostolica ». Pour fonder cette nouvelle forme de vie religieuse il recevra des incitations à partir des problèmes de son temps. C'est en passant dans le Sud de la France en 1203 que le saint découvre tout à coup le drame spirituel de l'Eglise: l'insidieuse surenchère de l'hérésie cathare qui parasite la foi chrétienne et provoque de nombreuses défections. Au cœur de « ce siècle nombreux », d'une « société pauvre », d'une « Chrétienté menacée », la compassion de Dominique fait éclore un Ordre apostolique pour un nouveau témoignage.

Mais comment faire le portrait de cet homme choisi par Dieu pour un nouveau type d'évangélisation ? Le Père Bedouelle le remarque: « Nous ne connaissons la vie de Dominique qu'à travers ses disciples ou ses amis, et toujours à l'occasion de dépositions à son procès de canonisation » (p. 53). Il y a en outre le *Libellus* de Jourdain de Saxe, successeur de Dominique à la tête de l'Ordre « une histoire aux frontières de la chronique et du témoignage personnel » (p. 55). Mais aucun document personnel, lettres ou sermons, rien de « tous ces textes réfléchis qui disent beaucoup de leur auteur » (p. 53). Il est « caché dans la lumière » remarque son historien: « N'est-ce pas le sens ultime du grand saint Dominique tracé en quelques traits noirs vigoureux et souples sur les céramiques blanches par Henri Matisse dans la Chapelle des Dominicaines de Vence »? « Une surface de lumière » (p. 62).

La sainteté de Dominique est « cachée » en ce sens qu'elle est tout entière au service de l'office du prêcheur. Dominique est d'abord un homme d'Eglise. Sa formation première est toute cléricale. Enfant, il est pris en charge par un oncle archiprêtre. A Palencia, à peine fini le temps des « arts libéraux », il « accourt » vers la théologie, en particulier l'étude des Saintes Ecritures (p. 66–67). Devenu jeune prêtre il est agrégé au Chapitre de la cathédrale d'Osma, voué par conséquent à la vie canoniale. Il s'y enfouit entièrement: « Il ne sort pratiquement jamais du cloître mais c'est précisément pour ouvrir le 'Sanctuaire intime de la compassion' à la prière pour tous les hommes » (p. 67).

Cette compassion pour les hommes, cette blessure devient chez lui la grâce apostolique en source. Elle va transformer les voyages que, par obéissance au Pape il entreprend avec son évêque, en aventure apostolique.

Sur les routes du Midi de la France, ou dans les pays nordiques, il est bouleversé de voir les âmes se perdre à cause de l'hérésie et du paganisme. Alors naît en son cœur le projet de la mission. Et cette compassion le poussera toujours plus loin sur cette voie. Sa fondation toulousaine d'un groupe de prêcheurs pour une région restreinte va devenir – sous l'effet de cette soif du salut des âmes – un Ordre universel.

Les aspects les plus intimes de sa vie se trouvent dès lors polarisés vers le témoignage à fournir en faveur de la Parole de Dieu. S'il choisit la pauvreté, s'il va pieds-nus par les routes, s'il mendie son pain, c'est pour être à la ressemblance des Apôtres. Les témoins au procès de sa canonisation parlent volontiers de sa prière contemplative : « il ne parlait qu'avec Dieu ou de Dieu ». Mais ils ajoutent aussi que dans cette prière passaient des gémissements, comme des cris : « Que vont devenir les pécheurs » !

Sainteté tout accordée à la grâce de la prédication. Le Père des Prêcheurs a fortement ressenti que cet appel, ce charisme, exigeait *de soi* la forme de vie qui fut celle même de l'Eglise à sa naissance. La question qui lui était donc posée était la suivante : Comment en ce XIII^e^ siècle vivre la vocation de l'apôtre, de l'envoyé du Christ au monde ? La réponse qu'il apporta c'est l'Ordre des Prêcheurs. Dominique a compris qu'il fallait institutionnaliser cette grâce de la Parole pour qu'elle soit prononcée à l'intérieur de l'Eglise elle-même.

Nous sommes là au cœur du livre du Père Bedouelle. Mais laissons-le nous exposer son intuition : « Fondée par les apôtres, l'Eglise dans sa réalité visible exige que continue l'annonce de l'Evangile, sans désemparer, sans jamais se lasser. Inaugurée par les apôtres, cette prédication, selon Dominique et tout le mouvement évangélique qui le précède ou le soutient, doit se faire à leur manière à la fois simple et héroïque. Leur pauvreté missionnaire servira d'exemple et d'idéal...

« L'universalité de la proclamation d'une même foi se nomme 'catholicité' de l'Eglise. Au moment où elle est radicalement mise en cause, Dominique conçoit un Ordre affermi dans la doctrine 'catholique' dont l'enseignement soit conforme à la 'vérité de la foi' (*Libellus*, 25).

« Il restait quand même à convaincre que l'Eglise qui s'exprimait ainsi était vraiment l'unique et sainte Epouse du Christ (*Ephésiens*, 5,25–27). N'était-ce pas exactement cela qui était mis en cause dans le procès fait à l'Eglise romaine ? Les hérétiques ne prétendaient-ils pas que 'son institution n'était ni sainte ni bonne, ni établie par Jésus-Christ ?' Dominique par l'attachement qu'il manifeste à la tradition spirituelle et par son ecclésiologie, en donne une preuve qui n'est pas dictée par la circonstance ou par la polémique, mais ressort de l'inspiration totale de son œuvre.

« De l'Eglise sainte, catholique, coule une source pure comme au temps des apôtres, car la 'grâce de la prédication' a pour objet l'annonce du salut en Jésus-Christ : elle devient ainsi et d'elle-même prédication de la grâce. Dominique *praedicator gratiae*, comme le chante une célèbre antienne de la liturgie des Prêcheurs, témoigne par sa vie et par sa prière, de la miséricorde et de la compassion, donnant ainsi le dernier mot d'une grâce à la fois ecclésiale et divine » (p. 123–124).

Le reste de l'ouvrage se déroule en de lumineuses et délicates analyses des aspects contrastants de cette grâce. Ainsi le Père Bedouelle rattache à ce charisme de la prédication apostolique les caractéristiques de la pauvreté de Dominique. Chez lui la pauvreté n'est pas d'abord retenue comme un idéal de perfection intérieure, mais plutôt comme valeur de témoignage. Aussi bien le terme *« apostolique »* convient-il exactement à ce moyen de sainteté.

De même c'est dans cette lumière d'un service de la Parole, qui est vérité divine, qu'il faut évaluer la part si importante faite à l'étude dans la « religion » nouvelle. Dominique avait la conviction qu'il fallait fournir aux *« Athlètes de la foi »* des armes de lumière. « L'étude dominicaine est apostolique et elle est service d'Eglise » (p. 163). Dominique entendait réunir des Prêcheurs « se servant saintement de leur intelligence pour le service de la Vérité » (p. 157). La « sainteté de l'intelligence », n'est-ce pas là le don exceptionnel fait par Dieu à saint Thomas d'Aquin ? Et n'était-ce pas dans la logique de la grâce impartie à Dominique que le futur *« Docteur Commun »* de l'Eglise trouvât sa place providentielle à la naissance de l'Ordre.

La « spiritualité » du Père des Prêcheurs sera elle aussi nouvelle, originale. Cette originalité réside dans la synthèse qu'il va créer des divers courants spirituels qui alimentent sa vie profonde. C'est de Cassien, par exemple, que Dominique reçoit cette conviction que si la vie de l'Eglise primitive doit étayer la forme de vie apostolique, il est nécessaire d'offrir aux Prêcheurs des éléments de l'idéal monastique. De la règle de saint Augustin il aime « les accents d'une extraordinaire clarté évangélique ». C'est sur elle qu'il fonde cette « unanimité des frères » si caractéristique de l'Eglise des Actes. Saint Norbert († 1120) dont Dominique s'est aussi inspiré avait déclaré « Sans un Ordre, sans une règle, sans les institutions des Pères, on ne peut entièrement mener la vie évangélique et apostolique » (p. 224).

Le Père Bedouelle dégage enfin deux influences qui se sont exercées sur celui qui fut un grand contemplatif. Il y a d'abord celle des Cisterciens chez qui Dominique avait beaucoup d'amis. Mais l'influence la plus pénétrante peut-être vient des Ermites de Grandmont. C'est chez eux qu'il découvre « une vocation ecclésiale en forme de paradoxe » (p. 226). La vocation

érémitique, en effet, fait « de la solitude un moyen de communication avec tous » (p. 226). La devise d'Etienne de Muret († 1124), le fondateur des Grandsmontains, est identique à celle de saint Bruno: « Soli Deo » – Si étonnant que ce soit, cette devise Dominique la fera sienne. C'est à ces ermites qu'il emprunte la sentence: « ne parler qu'avec Dieu ou que de Dieu ». C'était la maxime préférée de cet homme jeté sur les routes du monde par sa compassion pour les âmes. Cette sentence « était le point le plus profond de sa doctrine spirituelle puisqu'on la trouve de nombreuses fois dans les dépositions des frères de Dominique, plus de dix ans après sa mort ». (p. 230). Cassien, Augustin, Bruno, Norbert, Bernard, Etienne Muret, citer ces noms et ces influences, il n'en faut pas plus pour se persuader que le Père de l'Ordre des Prêcheurs a voulu demeurer en communion vivante avec toute la tradition spirituelle de l'Eglise.

Ce livre, on le voit, est bien davantage qu'une biographie. C'est une biographie pourtant, mais qui parvient à nous conduire à partir des événements de l'existence de Dominique jusqu'à son âme profonde. Conduire le lecteur du visible à l'invisible, du manifesté au caché, c'est le propre de ces œuvres, dont Baudelaire disait que ce sont des « œuvres d'âme ». C'est le fruit d'une contemplation prolongée et aimante. Lorsqu'on referme ce livre, résonne dans la mémoire la réflexion de Bernanos: « S'il était en notre pouvoir de lever sur les œuvres de Dieu un regard unique et pur, l'Ordre des Prêcheurs nous apparaîtrait comme la Charité même de saint Dominique réalisée dans l'espace et dans le temps, comme sa visible oraison » (La Pléiade, I, p. 5). Eh bien, désormais, grâce au Père Bedouelle, « ce regard unique et pur » est en notre pouvoir!

PIERRE-MARIE EMONET, O.P.

Note: En même temps que ce livre reparaît en seconde édition *L'histoire de saint Dominique* du P. M.-H. Vicaire, 2 vol., Paris, Editions du Cerf, 1982. C'est l'exposé le plus ample et le plus précis à la fois, qui incorpore la recherche de plusieurs dizaines d'années sur le moyen âge et particulièrement sur l'environnement languedocien.

Bibliographies

LOUIS GARDET, *Ouvrir les frontières de l'esprit*, préface de Georges C. Anawati, coll. « Rencontres », Paris, Cerf, 1982, 165 p.

Le titre est révélateur de l'ouverture d'esprit que comporte, pour qu'il soit fructueux, le dialogue des cultures. En tous cas, elle ne fait pas défaut à la stimulante confrontation qui nous est proposée ici. Pour découvrir et embrasser d'aussi larges horizons, il fallait aussi la compétence d'un philosophe chrétien, instruit par l'histoire et la sociologie et plus encore par la théologie, que ses travaux personnels ont conduit surtout à scruter la religion et le monde de l'Islam, et qui a commencé là à acquérir et à mettre en œuvre ce sens et je dirai presque cette expérience d'une catholicité naturelle et surnaturelle à laquelle est appelée l'humanité tout entière.

D'emblée la pluralité des cultures semble faire question. L'impénétrabilité que parfois on leur attribue en ferait autant de mondes clos. Leur rencontre et leur interpénétration ne pourraient-elles aboutir alors que par un nivellement de toutes au profit d'une culture uniforme, celle que véhiculent les développements industriels et techniques ? Pour y voir clair, il importe de définir ce qu'on entend par culture. Celle-ci n'est pas seulement « œuvre de raison », « elle est aussi, elle est d'abord peut-être, la mise en œuvre intelligenciée de la sensibilité et de l'imaginaire » (p. 15). De la nature à la culture il y a continuité, en sorte que les conditions individuelles selon lesquelles se trouve réalisée la nature humaine justifient la diversité des cultures, sans pour autant que le dialogue qui s'est instauré entre elles ne puisse témoigner « d'une unité plus profonde » de cette même nature humaine et de sa liberté. Selon que les cultures transcendent, en les assumant, leurs contextes naturels, elles se révèlent en mesure de communiquer. De fait, leur rencontre les a souvent portées à un apogée. Dans la perspective d'une vocation à l'universalisme propre à chacune, leur pluralité apparaît donc comme un bien (p. 19).

Il est loisible de distinguer culture et civilisation, sans pour autant les opposer, mais bien plutôt en affirmant leur complémentarité. Il n'est pas nécessaire non plus, pour prévenir leur blocage, d'opposer religion et culture ; il suffit de reconnaître que « la surnaturalité de la foi en Dieu transcende la et les cultures » (p. 22), et que cependant elle a à jouer à leur égard un rôle d'animation, rôle qu'à son défaut viendra remplir l'idéologie comme « un substitut de la religion » (p. 24). Loin de « se lier à *une* culture, à *une* civilisation » (p. 25), la foi religieuse aura à en susciter d'autres, en sorte que par exemple « *la* culture d'inspiration chrétienne [qui] est faite *des* cultures chrétiennes de l'Orient et de l'Occident méditerranéens,... reste en attente de ce que pourraient lui apporter des expressions culturelles chrétiennes authentiquement africaines, ou indiennes, ou extrême-orientales » (p. 26). Il reste cependant, du fait que « toute vérité religieuse est transmise aux hommes dans un langage donné, dans une ère de civilisation donnée » (p. 27), qu'« une culture chrétienne ne pourra pas ne pas véhiculer des valeurs sémitiques et gréco-latines, et une culture musulmane des valeurs arabes » (p. 28).

Mais là encore, il faut distinguer entre le rôle assumé par ces valeurs culturelles en tant que porteuses d'une vérité religieuse ou d'un dialogue et leur signification propre lorsqu'elles sont envisagées du point de vue culturel même. Sous ce dernier rapport, on découvre ce que l'auteur appelle, à la suite

d'Olivier Lacombe, «la culture religieuse temporelle» ou comme irradiant un certain climat religieux qui est «affaire de sensibilité, de cœur et d'art» (p. 28). A ce niveau, variations et diversités culturelles reprennent leur droit et méritent, pour autant qu'elles expriment d'authentiques aspects de la même foi religieuse, d'être respectées, sinon accueillies par les uns et par les autres. Le brassage culturel ne sera d'ailleurs fécond que si au sein de chaque culture l'ouverture à la différence s'accompagne d'une prise de conscience de ce qui fait sa spécificité et d'une fidélité aux aspirations les plus profondes qu'elle reçoit de son inspiration religieuse.

L'histoire, avec son accumulation de ruines, montre assez que cultures et civilisations qui les sous-tendent ont été souvent loin d'atteindre à un véritable humanisme. Que faut-il entendre par ce dernier terme? Au-delà de son premier sens historique en référence à l'antiquité gréco-latine, il signifie essentiellement un épanouissement des virtualités humaines (cf. notamment p. 68).

C'est de cet humanisme plénier qui n'est tel que lorsqu'il n'est pas lié à l'anthropocentrisme ou ne se réduit pas à une culture humaniste, mais qui se mesure plus encore qu'aux créations du génie des hommes, au progrès de la justice et de l'amour dans leur cité, qu'il sera avant tout question au long de ce livre, dont on a retenu jusqu'ici la problématique. Il se poursuit par l'examen de la culture indienne et de ses possibilités d'humanisme. (Il fallait bien la connaître, sans en être pourtant un spécialiste pour en présenter le témoignage de façon si pénétrante). Suit une brillante évocation de «l'humanisme musulman» ou, pour être plus précis, de ce qui constitue le plus souvent les «bases d'un possible humanisme» (p. 72). L'abondance des références historiques a de quoi éblouir un peu le lecteur, qui se retrouve en terrain plus familier avec le chapitre suivant consacré aux «exigences de l'humanisme chrétien». Exigences accrues et d'autant plus hautes, dont la proclamation devenue classique depuis J. Maritain et maintenant dans l'enseignement de Jean Paul II, est reprise ici avec beaucoup de justesse. Idéal historique concret, qui est loin d'être toujours vécu et qui a connu dans l'histoire de la chrétienté deux moments privilégiés de réalisation, les enfantements de la patristique grecque et l'humanisme médiéval des XII^{e} et XIII^{e} siècles. A propos de la floraison des II^{e} et III^{e} siècles et de l'apport de la culture grecque que les Pères de l'Eglise ont su utiliser comme un merveilleux outil «au service de l'expression de la sensibilité et de l'intelligence, et même de la foi chrétienne» (p. 100), l'auteur reprend le thème des desseins de la Providence divine qu'il avait déjà esquissé auparavant (p. 27). «Il y a de fort bons esprits qui, à l'heure actuelle, voudraient écarter tout apport grec pour dégager le seul humus sémite: c'est à partir de ce dernier seul que devrait, selon eux, s'élaborer une culture chrétienne indienne, par exemple, ou chinoise, etc., comme les premiers siècles connurent une culture chrétienne grecque. Raisonner ainsi me semble méconnaître les lois mêmes de l'expression humaine. Des valeurs grecques sont entrées providentiellement dans les expressions non seulement théologique et liturgique, mais dogmatique de chrétienté, et déjà même dans la formulation de la Révélation. Des cultures nouvelles sont attendues avec ferveur. Mais non point pour biffer d'un seul coup vingt siècles de développement. Il pourra y avoir une expression authentiquement indienne ou chinoise de ce fonds chrétien, qui n'est point en fait purement sémite, mais gréco-sémite.» (p. 101).

Le monde moderne s'est instauré sous l'égide d'un humanisme «secrètement séparé de la religion» en sorte que la culture qui en est issue s'avancerait vers une totale déchristianisation, sans la persistance en elle de vérités chrétiennes devenues folles, et le renouveau chrétien qui s'est manifesté depuis la fin du XIX^{e} siècle en tant de domaines, comme la théologie et la philosophie, l'art et la littérature, et surtout sans le rayonnement de l'héroïsme des saints. S'il est vrai que les dissociations de l'âge moderne ont entraîné la ruine de la chrétienté, celle-ci, et à quelles conditions, ne pourra-t-elle renaître?

Elle ne le pourra qu'en surmontant le défi marxiste qui pose la plus grave interrogation à l'homme d'aujourd'hui. Pour bien y répon-

dre, il convient de comprendre « l'homme marxiste » de l'intérieur. Ce pour quoi l'auteur s'appliquera davantage, semble-t-il, à exposer la problématique obsédante qui l'entraîne, et à en montrer la séduction, qu'à soumettre à la critique un système, qui nous paraît désormais avoir volé en éclats et qui, même sur le plan économique, n'a pas toute l'efficience qu'on lui prête. Mais qu'en est-il de sa prétention à l'humanisme ? Dans la vision du monde qui est la sienne, « l'homme social » en qui l'individu doit se réaliser en se perdant et en se sublimant, ne représente lui-même qu'un sommet de l'évolution. En dehors d'elle, il n'a pas de consistance. « En climat marxiste, l'humanisme, au fond, revient à assurer au maximum le rendement et l'efficience de l'homme pour qu'il transforme le monde » (p. 131). La raison humaine est réduite à sa fonction fabricatrice, et prise dans l'étau du déterminisme matérialiste, la liberté ne peut plus être vécue que comme une illusion historique. En définitive, le marxisme se nourrit de valeurs déchristianisées qui n'ont pas de place dans sa dialectique.

Il n'est guère possible, même si l'on avait tout le talent de l'auteur, d'évoquer à sa suite la confrontation des grands courants à visée humaniste qu'il a intitulée « l'affrontement des humanismes ». Son recours à la dialectique qu'il appelle d'intégration nous laisse là un peu interdits. Mais y avait-il d'autre approche possible de cette grande mêlée où les « humanismes religieux » sont affrontés au marxisme athée ? Signalons du moins au passage quelques-unes parmi les notations incisives qui nous sont prodiguées. Tout d'abord, à propos du refus de la condition humaine et de « la souffrance de n'être qu'une créature », il est dit que « l'idéalisme se masquait à lui-même l'angoisse de la créature. L'affirmation délibérée de cette angoise est au contraire comme l'intuition première de l'existentialisme... » (p. 149). Plus loin : « Les grandes pensées philosophiques mènent le monde, c'est vrai, mais à travers les mythes où se condense l'affectivité des peuples » (p. 154). Et à propos de la réponse chrétienne au marxisme : « C'est vrai que nous mourrons seuls face à face avec Dieu, mais portés par la communion des saints... La foi n'est pas communautaire, comme on s'est plu à le dire ces derniers temps. La foi est personnelle, mais elle est faiseuse de communauté. Elle est la source de la communauté surnaturelle, l'Eglise, dont le lien est la vie de la grâce. Et elle doit être aussi, je ne dis plus faiseuse, mais animatrice d'une communauté temporelle éprise de justice et d'amour fraternels » (p. 158). Et à propos de l'impact de cette foi sur la cité, si nécessaire pour la rendre plus humaine et devant l'urgence et la gravité de la situation : « Souvent, dans l'histoire, l'humanisme a suivi la culture. Cette fois, car le temps presse, c'est l'humanisme qui devra précéder » (p. 158).

Puisse ce petit livre, si lucide dans ses pensées, si généreux dans ses intentions, servir de guide à tous ceux qui ont à œuvrer dans l'ordre culturel.

GEORGES BRAZZOLA

GUY DE POURTALÈS, *La Tunique sans couture*, Editions Universitaires, Fribourg, 1982, 117 p.

L'éditeur Gaston Gallimard avait lu dans la *Gazette de Lausanne* le dialogue qui constitue le cœur du présent ouvrage. Il avait suggéré la publication d'un petit volume. On en était convenu. L'avance allemande stoppa le projet. Le manuscrit, conservé aux archives d'Etoy, aura donc attendu plus de quarante ans pour voir le jour. Il n'a rien perdu de son intérêt, ni, sur certains points et moyennant de nécessaires adaptations de vocabulaire, de son actualité. Une importante *Préface*, due à Frère Max Thurian, claire et fervente, permet de mesurer le chemin parcouru depuis lors, et de situer le texte dans ses justes perspectives.

Nous sommes dans les premiers mois de la guerre. Avec la complicité de Staline, Hitler a écrasé la Pologne. Sur le front occidental, on se croit protégé par la ligne Maginot. Cette précaire sécurité n'empêche pas les esprits lucides de pressentir avec angoisse le plus sombre avenir. Ils comprennent la na-

ture des totalitarismes et réalisent que la riposte militaire doit s'appuyer sur une résistance spirituelle.

Gazé lors de la guerre de 1914, Guy de Pourtalès soigne à Montana une santé compromise. Des jours d'épreuves l'attendent. En mai 1940, son fils unique tombera sur le front de Belgique. Lui-même allait mourir un peu plus d'un an après. Au sanatorium, il reçoit la visite répétée d'un ancien camarade de 30 ans, qui deviendra bientôt un ami, l'historien Gonzague de Reynold. Pourtalès est protestant, d'ascendance huguenote et cévenole, avec un apport anglais et puritain. Jusqu'ici, son œuvre a été peu marquée par la réflexion religieuse. Théologiquement, il est de tendance libérale comme beaucoup de sa génération. Reynold est un catholique fribourgeois, convaincu et pratiquant.

Entre les deux hommes, les conversations portent tout naturellement sur les événements, mais peu à peu s'instaure un dialogue qui va, au-delà de l'actualité, aux racines du drame. Sur un point ils se rejoignent: du fait des nazis et des bolchéviques, le christianisme court un «immense danger». C'est «tout son patrimoine spirituel et intellectuel qui se trouve mis en question». «Bouleversement presque inconcevable pour un esprit quelque peu humaniste, voire simplement humain, un esprit attaché aux choses de l'homme», à ses droits individuels, à l'infinie poésie de son histoire; «car c'est dans ce plus profond de nous que la pioche est mise par l'ouvrier de mort qui s'est écrié: 'Nous ne voulons plus d'hommes qui louchent vers l'au-delà!'» Certes, face à cette montée du néopaganisme, il y a le témoignage de martyrs, tel le pasteur Niemöller. Mais pourront-ils enrayer le mal? Une certitude se fait jouer dans l'esprit des deux interlocuteurs: il faut lutter encore autrement, et sans attendre, «par l'union universelle des Eglises».

Reynold suggère de rendre publique la substance des entretiens. C'est ainsi qu'en février 1940 paraît dans la *Gazette de Lausanne* un échange épistolaire. La lettre de Guy de Pourtalès est datée du 25 janvier. Il ne se doute pas que cette date marque le dernier jour de l'octave de prières pour l'Unité des chrétiens, dont un prêtre de Lyon, l'abbé Couturier, qui a le même âge que lui, a été quelques années plus tôt l'initiateur.

Le «grand problème» est celui «de la réconciliation – ou de l'entente (?) – des Eglises catholique et protestante». Avec une modestie qui semble avoir été un des traits dominants de ce noble esprit, Pourtalès hésite à poser la question. Est-il qualifié pour le faire, lui «simple homme de bonne volonté» qui ne représente que lui-même? «Mes connaissances en théologie sont à peu près nulles, et faibles en histoire ecclésiastique». Reynold, plus décidé, lèvera ces scrupules: «Des croyants ne sont jamais incompétents lorsqu'il s'agit d'une foi réellement vécue et profondément réfléchie. Puis n'oublions pas l'Esprit Saint et la grâce».

Cet échange de vues dans la presse visait un objectif: susciter des échos; ils viendront, allant s'amplifiant, au-delà de toute attente. Certains, parmi lesquels ceux du Dr Keller, vice-président de l'Alliance mondiale des Egises réformées, et de Mgr Besson, sont d'approbation; d'autres sont dubitatifs, réticents, l'un même de refus sectaire. Il fallait s'y attendre, le passé ayant accumulé incompréhension et méfiances. Ainsi joies et souffrances sont le fruit de l'initiative.

L'œcuménisme est un processus dynamique. Le dialogue, commencé avec un ami historien, prolongé avec d'autres correspondants, se poursuit dans l'esprit de Pourtalès lui-même. Le sous-titre porte: *Entretiens avec moi-même et quelques hommes de bonne volonté.* Le livre nous introduit ainsi dans le cheminement personnel du poète renouant avec les sources de sa foi assoupie, interrogeant aussi. Grandeur d'âme, souci d'objectivité, sincérité, respect d'autrui transparaissent dans ces pages tout ensemble sobres et vibrantes.

La matière des Cahiers auxquels, durant six mois, Guy de Pourtalès a confié le fruit de sa recherche, est distribuée en cinq chapitres. Au centre, les deux lettres, les répliques reçues et les réflexions qu'elles suscitent (chapitres II–III); en guise d'introduction et de conclusion (chapitres I, IV, V), des méditations et des prières, dans lesquelles l'écrivain essaie «de fixer sur le papier cette route [qu'il parcourt] depuis quelques semaines de manière tout inattendue». Ces pages doivent

donc être lues comme une sorte de journal spirituel, comme le témoignage d'un œcuménisme vécu dans la quête de la lumière.

Au départ, Pourtalès, marqué par le libéralisme doctrinal, se méfie du dogme et préconise un accord d'ordre pratique. Reynold voit mieux l'importance de la foi. Une confession commune de la foi fondamentale est aujourd'hui un des objectifs du mouvement œcuménique. L'historien fribourgeois insiste sur le rôle premier et essentiel de la prière, sur l'appel à la charité. Il distingue entre une union actuelle qui serait à notre portée, et l'unité qui est plus lointaine. Le salut de l'Europe et de la civilisation peut motiver une telle union.

Certes, on éprouvera une certaine hésitation devant cette expression. N'oublions cependant pas le contexte dramatique dans lequel elle est formulée. L'idée même de civilisation chrétienne désigne d'abord le fait incontestable de notre commun patrimoine. Mais est-elle pleinement clarifiée chez l'un et l'autre interlocuteur? La transcendance du message du salut par rapport à la culture n'est pas toujours suffisamment soulignée. On hésite devant le diagnostic proposé par Gonzague de Reynold, ses simplifications et l'analogie fallacieuse sur laquelle il s'appuye: après la mort de la libre pensée et de l'esprit critique, ce serait l'heure d'une «très puissante affectivité, allant jusqu'à l'élémentaire, à l'instinctif». L'homme des sociétés totalitaires (Allemagne, Russie) «représente un type beaucoup plus jeune que toutes les générations qui l'ont précédé: d'où un grand espoir, mais un retour à la barbarie. Enfin, il est incapable de vivre seul. Il ne vit que dans le groupe et par le groupe auquel il appartient: encore un trait primitif qui reparaît. Il faut donc l'approcher, non comme les apôtres approchaient les Grecs hypercivilisés, mais comme les missionnaires romains approchaient les barbares. Car cet homme nouveau a besoin de foi. Il a besoin de croyances positives. Il a besoin de trouver devant lui un christianisme splendide et fort, qui sache le comprendre, mais surtout s'imposer à lui» (p. 47). L'idée même d'une fraîcheur primitive de la «barbarie» nazie, née au cœur de notre civilisation occidentale me paraît fausse.

Max Thurian indique heureusement la manière positive dont les intuitions contenues dans le dialogue épistolaire peuvent être reprises: «Certes, l'unité dans la foi reste le but ultime et profond du mouvement œcuménique, mais c'est un objectif qui paraît souvent lointain en raison du lourd contentieux historique qui grève le dialogue théologique entre les Eglises. En attendant ce consensus doctrinal indispensable mais difficile aujourd'hui, n'y a-t-il pas urgence pour les Eglises de rechercher une union actuelle possible au service des Droits de l'homme, du respect des libertés et des différences, de la sauvegarde de la paix et de la justice?»

Quoi qu'il en soit, la hauteur de vue, la générosité et la noblesse des sentiments, la loyauté dans le dialogue, le sens de la responsabilité font de ce petit livre, né sur notre terre, une contribution exemplaire à la grande cause de l'unité des chrétiens.

GEORGES COTTIER, O.P.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

ABLEWICZ JERZY : *Mi sarete Testimoni – Esercizi spirituali in Vaticano,* Presentazione del card. Bernardin Gantin, Ed. Ares, Milano, 1981, 283 p.

ARISTOTELE : *La « melanconia » dell'uomo di genio,* a cura di Carlo Angelino ed Enrica Salvaneschi, Opuscula 7, Ed. Il Melangolo, Genova, 1981, 52 p.

AVRIL PHILBERT : *Délivre-nous du mal,* préface d'Albert Plé, coll. Epiphanie, Ed. du Cerf, Paris, 1981, 153 p.

VON BALTHASAR HANS URS : *La gloire et la croix – Les aspects esthétiques de la révélation – IV Le domaine de la métaphysique – Les constructions* – trad. de l'allemand par Givord et Engelmann, Coll. Théologie 85, Ed. Aubier, Paris, 1982, 260 p.

BANDERA ARMANDO : *Paulo Freire. Un Pedagogo* – Coll. Cedial, Centro de Estudios para el Desarrollo e Integracion de America latina, Bogota, 1981, 202 p.

BARSOTTI DIVO : *Cor ad Cor* – Pref. di Geno Pampaloni, Ed. La Locusta, Vicenza, 1982, 60 p.

BOUYER LOUIS : *Cosmos – Le monde et la gloire de Dieu,* Ed. du Cerf, Paris, 1982, 397 p.

BRAUN FRANÇOIS-MARIE : *Le Pater – Prière du dernier soir et des premiers matins,* C.L.D. éditions, Chambray-les-Tours, 1982, 109 p.

CAMPODONICO ANGELO : *Metafisica e Antropologia in Thomas Hobbes,* Ares Ed., Milano, 1982, 244 p.

CANTICO DEI CANTICI – Interpretatio ludica – trad. e commento di Enrica Salvaneschi, Testi religiosi 1, Ed. Il Melangolo, Genova, 1982, 140 p.

CARLE P. PAUL-LAURENT, O.P. : – *Le sacrifice de la nouvelle alliance – Consubstantiel et Transubstantiation (De l'Incarnation à l'Eucharistie)* – Préf. de Jean Guitton – 2e éd. Impr. Taffard, Bordeaux, 1981, 415 p.

CARRÉ A.-M. : *Plus tard tu comprendras* – Coll. « Pour quoi je vis », éd. du Cerf, Paris, 1980, 197 p.

CHARLIER, DOM CÉLESTIN (Paul) OSB : *Le Christianisme – Essai de synthèse – II. Le Fils, révélateur du Père en Esprit,* Coll. Bible et vie chrétienne, Ed. P. Lethielleux, Paris, 1979, 247 p.

CHARPENTIER ETIENNE et JOULIN MARC : *Cinq chemins de croix* selon les Evangiles, Ed. du Cerf, Paris, 1982, 147 p.

COLLECTIF : *Athéisme et Dialogue I – L'Eglise devant le défi de l'athéisme contemporain,* par Mgr Paul Poupard et l'Institut supérieur pour l'étude de l'athéisme à Rome, Desclée International, 1982, 203 p.

COLLECTIF : *Athéisme et Dialogue II – Science et foi,* par Mgr Paul Poupard et le Secrétariat pour les non-croyants, Desclée international, 1982, 232 p.

COMMISSION ANGLICANE/CATHOLIQUE ROMAINE : *Jalons pour l'unité* – Rapport final, Windsor, septembre 1981 – Avant-propos de Bernard Dupuy, Ed. du Cerf, Paris, 1982, 131 p.

COMMUNIO SANCTORUM : : Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen, Labor et Fides S.A., Genève, 1982, 314 p.

CORDERO PANDO JESUS : *Etica y sociedad Aletheia I* – Instituto Superior de Filosofia de Valladolid, Ed. San Esteban, Salamanca, 1981, 284 p.

DAUJAT JEAN : *L'Eglise et le socialisme* – Ed. Téqui, Paris, 1982, 95 p.

DECARREAUX JEAN : *Byzance ou l'autre Rome,* Ed. du Cerf, Paris, 1982, 274 p.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ: *Ascétique et Mystique – Doctrine et Histoire* – ouvrage collectif – *Fascicules LXXIV-LXXV- Ochino – Ozanam,* Ed. Beauchesne, Paris, 1982, 1091 p.

EICHER PETER: *La Théologie comme science pratique,* Ed. du Cerf, Paris, 1982, 274 p.

ESCRIVA JOSEMARIA: *Via Crucis* Ed. Ares, Milano, 1981 – Scriptor S.A. (Madrid), 1981, 123 p.

ESPOSITO ROSARIO F., S.S.P.: *La dimensione cosmica della preghiera* – Coll. « La Via Humanitatis » di Don Giacomo Alberione, Ed. Paoline, Albano, 1981 – 197 p.

L'EUROPE UNIE *Dans l'Enseignement des Papes, Vol. 2* – Introduction, choix et ordonnance des textes, index et tables par les Moines de Solesmes, Abbaye St-Pierre de Solesmes, 1981, 255 p.

EVDOKIMOV PAUL: *Le buisson ardent,* Coll. Bible et vie chrétienne, Ed. P. Lethielleux, Paris, 1981, 175 p.

FOLLEREAU RAOUL: *Je chanterai après ma mort* – Ecrits posthumes et Entretiens radiophoniques recueillis par Madeleine Follereau et Françoise Brunnschweiler – Ass. Suisse Raoul Follereau, 1982, 117 p.

FOREST AIMÉ: *Essai sur les formes du lien spirituel* – Bibliothèque des Archives de Philosophie – Nouvelle Série – 35, Ed. Beauchesne, Paris, 1981, 204 p.

FOUREZ GÉRARD: *Les sacrements réveillent la vie* – Célébrer les tensions et les joies de l'existence, Ed. Le Centurion, Paris, 1982, 156 p.

GARDET LOUIS: *Ouvrir les frontières de l'esprit* – Préface de George C. Anawati, Coll. « Rencontres », Ed. du Cerf, Paris, 1982, 163 p.

D. GOMES CIRILO FOLCH, O.S.B.: *Riquezas da mensagem crista* – Comentario ao « Credo do Povo de Deus » – 2a ed. revista e ampliada, Ed. « Lumen Christi », Rio de Janeiro, 1981, 691 p.

GRELOT PIERRE: *Espérance, liberté, engagement du chrétien,* Médiaspaul & Ed. Paulines, Paris, 1982, 151 p.

GRELOT PIERRE: *Problèmes de morale fondamentale* – Un éclairage biblique, Coll. Recherches Morales 6, Ed. du Cerf, Paris, 1982, 289 p.

GRIMM ROBERT: *Ce qu'aimer veut dire ?* – Une réflexion théologique sur l'amour conjugal, Ed. du Cerf, Paris, 1981, 195 p.

HASSE MARTINE: *Pèlerinage patristique en Terre Sainte* – Du Mont Carmel à Jérusalem – De Saint Irénée à Saint Thomas – Textes traduits et présentés par M. Hasse, Ed. Desclée De Brouwer, Paris, 1980, 194 p.

HELLIN F. GIL: *De dignitate Matrimonii et Familiae fovenda* – II Pars, Caput 1 – *Constitutionis Pastoralis, Gaudium et Spes, Synopsis Historica* ed. Universidad de Navarra S.A. Pamplona, 1982, 424 p.

HELFT FRANÇOIS: *Les abords de l'autre dimension* – Réflexions d'un judéo-chrétien, Ed. Aubier Montaigne, Paris 1982, 108 p.

HESBERT DOM RENÉ-JEAN, Moine de Solesmes: *Bossuet – Echo de Tertullien,* Nouvelles Editions Latines, Paris, 1980, 186 p.

HESBERT DOM RENÉ-JEAN, Moine de Solesmes: *Ça et là dans les œuvres de Louis Veuillot,* Nouvelles Editions Latines, Paris, 1981, 191 p.

ILLANES JOSÉ LUIS: *La santificazione del lavoro,* Ed. Ares, Milano, Titolo originale « La santificacion del Trabajo », Ed. Palabra, Madrid, 1980, 188 p.

JEAN PAUL II: *Sur la miséricorde divine – Dives in misericordia* – Lettre encyclique, Ed. Christiana, Stein am Rhein, 1981, 45 p.

JEAN PAUL II: *Rosaire et chemin de croix,* Coll. Epiphanie, éd. du Cerf, Paris, 1982, 68 p.

JUSTICE ET DIALOGUE: Ouvrage collectif – Labor et Fides, Genève, 1982, 173 p.

KALINOWSKI GEORGES: *L'impossible métaphysique* – en annexe 3 lettres inédites de Etienne Gilson – Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle Série – 33, Ed. Beauchesne, Paris, 1981, 248 p.

KOWALSKI GEORGES WIERUSZ: *La route qui nous change* – préface et questions de Xavier de Chalendar, éd. Cana, Jean Offredo, 1982, 289 p.

KURY URS, MGR: *Chemins vers la vérité* – Lettres pastorales – Préf. de Mgr Léon Gauthier: «Qui sont les vieux-catholiques»?, éd. Labor et Fides, Genève, 1980, 279 p.

LABOUERIE GUY: *Dieu de violence ou Dieu de tendresse?* – Une lecture de la Bible, Ed. du Cerf, Paris, 1982, 206 p.

LALLEMENT LOUIS: *La voie de l'Esprit* – L'aventure intérieure et le plein accomplissement de l'homme selon l'enseignement des Maîtres spirituels et le témoignage des mystiques – Coll. «Spiritualités vivantes» Série Christianisme, Ed. Albin Michel, Paris, 1982, 272 p.

LEPELEY JOAQUIN: *Doctrina social de la Iglesia y Puebla* – col. «Cedial», Centro de estudios para el desarrollo e integracion de America Latina, Bogota, 1981, 310 p.

DE LUBAC HENRI, S.J.: *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* II: *De Saint-Simon à nos jours,* Coll. Le Sycomore, Ed. Lethielleux, Paris 1980/1981, 508 p.

MAFFEI GIUSEPPE: *Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann* (1952–1972) – L.E.S., Roma, 194 p.

PETITE SOEUR MAGDELEINE DE JESUS: *Du Sahara au monde entier,* Nouvelle Cité, Paris, 1981, 424 p.

MAREJKO JAN ET WERNER ERIC: *De la misère intellectuelle et morale en Suisse Romande,* Ed. L'Age d'Homme, Lausanne, 1981, 206 p.

MOLLAT DONATIEN, S.J.: *Une lecture pour aujourd'hui: l'Apocalypse* – Textes rassemblés et présentés par Bernard Mollat, Ed. du Cerf, Paris, 1982, 224 p.

MOLNAR THOMAS: *Tiers-monde – Idéologie – Réalité,* Presses Universitaires de France, Paris, 1982, 122 p.

MOSSAND MARIE-JEAN: *Provocations* – Postface de Mgr Pézeril, coll. l'Evangile au XX^{e} siècle, éd. du Cerf, Paris, 1982, 184 p.

MUSSNER FRANZ: *Traité sur les Juifs,* trad. de l'allemand par Robert Givord, Coll. Cogitatio Fidei, éd. du Cerf, Paris, 1981, 439 p.

Ouvrage collectif: *Analogie et dialectique,* sous la dir. de P. Gisel et Ph. Secrétan – Essai de théologie fondamentale, Ed. Labor et Fides, Genève, 1982, 281 p.

LA PAQUE DU CHRIST – MYSTÈRE DE SALUT: Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70^{e} anniversaire – ouvr. collectif, éd. du Cerf, Paris, 1982, 315 p.

PIOLANTI ANTONIO: *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII* – Studi Tomistici 20, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libr. Vaticana, 1983, 133 p.

RELIGION Y CULTURA: Encuentro del Equipo de Reflexion del Celam y otros Pensadores sobre el tema «Religion y Cultura» – Perspectivas de la Evangelizacion de la cultura desde Puebla – Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM, Bogota, 1981, 367 p.

ROSE A.: *Les Psaumes, voix du Christ et de l'Eglise,* coll. Bible et vie chrétienne, Ed. Lethielleux, Paris, 1981, 285 p.

SAINT THOMAS D'AQUIN: *Somme Théologique – La loi nouvelle* – 1a–2ae, Questions 106–108 – trad. française, notes et appendices par J. Tonneau, O.P., éd. du Cerf, Paris, 1981, 261 p.

SENKO WLADYSLAW: *Repertorium commentariorum medii Aevi in Aristotelem latinorum quae in bibliothecis publicis parisiis asservantur Opera Philosophorum Medii Aevi* – Textus e studia – Akademia teologii Katolickiej Warszawa – Tom 5/Fasc. 1 – 231 p. Tom 5/Fasc. 2 – 248 p.

σύγκρισις α' Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso, a cura di Carlo Angelino/Enrica Salvaneschi – Il Melangolo, Genova, 1982.

TERESIANUM: *Ephemerides Carmeliticae – XXXIII, 1982 I/II* Piazza san Pancrazio, Roma, 760 p.

TOINET PAUL: *L'ordre sacerdotal et l'Avenir de l'Homme,* coll. Théologie Nouvelle, Ed. FAC, 1981, Paris, 188 p.

TOINET PAUL : *L'œcuménisme entre vie et mort – L'heure du discernement,* Ed. C.L.D., Chambray, 1981, 223 p.

TOINET PAUL : *L'Etre et l'Eglise : Livre I : Logique de l'expérience ecclésiale* – 200 p. *Livre II : Les ontologies et la révélation* – 197 p. *Livre III : La rationalité théologique* – 200 p. FAC Editions, Paris, 1982.

TRADUCTIONS HÉBRAÏQUES DES EVANGILES rassemblées par Jean Carmignac, I, The four Gospels Translated into Hebrew by William Greenfield in 1831 – Introduction par Jean Carmignac, Diffusion mondiale Brépols, Turnhout/B, 1982, 82 p.

TRADUCTIONS HÉBRAÏQUES DES EVANGILES rassemblées par Jean Carmignac, II, Evangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona, retouchés en 1805 par Thomas Yeates – Introduction par Jean Carmignac, Diffusion mondiale Brépols, Turnhout/B, 1982, 184 p.

TRADUCTIONS HÉBRAÏQUES DES EVANGILES rassemblées par Jean Carmignac, III, Evangiles de Luc et Jean traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona, retouchés en 1805 par Thomas Yeates, Diffusion mondiale Brépols, Turnhout/B, 1982, 395 p.

TRUJILLO ALFONSO LOPEZ : *De Medellin à Puebla* – Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Catolica S.A., Madrid, 1980, 333 p.

U.C.I.P. (Union Catholique Internationale de Presse) : XII^{e} Congrès de l'U.C.I.P. à Rome en 1980. *Pour une société de communication,* par Lucien Guissard (France), prêtre, et 19 collaborateurs, coll. UCIP CANA, Paris, 172 p.

UDINI PIETRO : *Il messaggio di J.H. Newman nei sermoni parrocchiali,* Ed. L.i.e.f., Vicenza, 1981, coll. Presenza culturale vol. IV^{e}, 184 p.

VICAIRE M.-H., O.P. : *Histoire de saint Dominique, vol. 1 : Un homme évangélique,* 388 p. *vol. 2 : Au cœur de l'Eglise,* 374 p. éd. du Cerf, coll. Semeurs, Paris, 1982.

LA VIERGE MARIE *dans l'Enseignement des Papes,* vol. I, Introduction, choix et ordonnance des textes, index et tables par les Moines de Solesmes, Abbaye St-Pierre de Solesmes, 1981, 286 p.

YANNARAS CHRISTOS *La liberté de la morale* – traduit du grec par Jacques Touraille, Perspective orthodoxe N° 4, Labor et Fides, Genève, 1982, 252 p.

ZIZIOULAS JEAN : *L'Etre Ecclésial,* Perspective orthodoxe N° 3, Labor et Fides, Genève, 1981, 194 p.

STUDIA WARMINSKIE *Tome XV,* Olsztyn, 1978, 647 p.

ERRATA dans le n° 1/1983 de Nova et Vetera

C'est par erreur que, dans le sommaire, le liminaire et à la fin de l'article **Dieu sans idée de mal,** l'indication O.P. figure à la suite du nom de l'auteur, le P. Jean-Miguel Garrigues, auprès de qui nous nous en excusons.

p. 2, ligne 2 du **Message de Jean Paul II,** supprimer le «que».

p. 53, deuxième ligne avant la fin du paragraphe 4, lire : «dans son amour de la transcendantale et infinie beauté...»

p. 78, 1re colonne de la page de bibliographie, ligne 20, la référence exacte est : **«Nova et Vetera,** 1977, n^{os} 2, 3 et 4».

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)

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

Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
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 de 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