

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



GEORGES BAVAUD — <i>Les deux manières de justifier l'infaillibilité de l'Eglise</i>	p. 161
GEORGES COTTIER, O.P. — <i>Le dialogue entre juifs et chrétiens</i>	p. 168
ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN — <i>Le fait et la norme: l'expérience religieuse de Franz Rosenzweig</i>	p. 176
GEORGES COTTIER, O.P. — <i>Réflexions philosophiques sur les droits de l'homme</i>	p. 189
GEORGES BRAZZOLA — <i>Un débat «pour la philosophie chrétienne»</i> . .	p. 230
BIBLIOGRAPHIE — Patrice de LA TOUR DU PIN, <i>Une Somme de Poésie I, II, III</i>	p. 239



LVIII^e ANNÉE — N° 3 — JUILLET-SEPTEMBRE 1983

Les deux manières de justifier l'infaillibilité de l'Eglise

Voulez-vous manifester le mystère de l'infaillibilité de l'Eglise? Deux points de départ s'offrent à vous. Ou bien, vous méditez d'abord sur la nature de l'acte de foi. Telle nous semble être la position de saint Thomas d'Aquin. Ou bien, vous analysez les implications de l'indéfectibilité du Peuple de Dieu. Telle nous semble être la voie prise habituellement par les théologiens qui ont répondu aux objections formulées par Hans Küng. Ces deux manières de procéder nous semblent légitimes l'une et l'autre et se complètent mutuellement. Essayons de le montrer.

La nature de l'acte de foi

«Il est certain qu'il est impossible que le jugement de l'Eglise universelle puisse errer dans les questions qui se rapportent à la foi»¹. Quelle est la source de la certitude de saint Thomas? Elle nous semble évidente, c'est la nature de la foi. «Fidei non potest subesse aliquod falsum»². L'erreur ne peut affecter l'acte de foi, parce que l'adhésion du croyant se fonde sur l'autorité de Dieu, incapable de se tromper et de nous tromper.

Certes, saint Thomas reconnaît qu'un fidèle pourrait, «en vertu d'une conjecture humaine»³ croire comme révélée par Dieu une doctrine qui ne l'est pas. Mais ce n'est point par la vertu de foi que ce chrétien professe cette erreur.

Or certains se demandent si l'on ne pourrait pas appliquer à l'Eglise elle-même ce que l'on concède au sujet du croyant. Le Peuple de Dieu, dans son ensemble, pourrait être influencé par un préjugé et estimer comme faisant partie de la Révélation une opinion que l'on reconnaîtra fausse plus tard. Dans ce cas, dira-t-on, la foi n'a pas été meurtrie; simplement, les baptisés ont cru faire un acte de foi, c'était seulement un acte de leur intelligence faillible.

¹ *Quaestiones quodlibetales* IX, q. 8, [10].

² II/II, q. 1, a. 3.

³ *Ibidem*, ad 3.

Face à cette position, saint Thomas fait une distinction importante: s'agit-il de questions non nécessaires au salut vis-à-vis desquelles d'ailleurs le Magistère ne s'est pas prononcé? Alors on ne peut, semble-t-il, écarter l'influence de ces préjugés. Mais si le Pape ou un Concile ont formulé une définition de foi, il est impossible que l'erreur ait triomphé:

«Je déclare que le jugement de ceux qui dirigent l'Eglise peut errer dans n'importe quel domaine si ce sont seulement à leurs personnes que l'on se réfère. Mais si l'on considère la divine Providence qui dirige son Eglise par l'Esprit-Saint afin qu'elle n'erre point, comme lui-même (le Christ) a promis (*Jn.* 14) que l'Esprit, par sa venue, enseignerait toute vérité, c'est-à-dire celles qui sont nécessaires au salut, il est certain qu'il est impossible que le jugement de l'Eglise universelle puisse errer dans les questions qui se rapportent à la foi»⁴.

Dans ce texte, saint Thomas insiste sur la fonction *salvatrice* de l'Eglise. C'est parce qu'elle transmet les vérités nécessaires au salut qu'elle est préservée de l'erreur. Sinon, elle conduirait les hommes à la damnation.

Notre position est-elle semblable à celle de saint Thomas?

La problématique de saint Thomas – conforme tout à fait à celle des Pères de l'Eglise – n'est pas entièrement la même que la nôtre. En effet, en méditant le mystère de la volonté salvifique de Dieu vraiment universelle, nous ne suspectons pas a priori l'authenticité de la *foi vécue* par un homme dont les convictions religieuses ne correspondent pourtant pas aux lumières que nous offre la *foi prêchée* par l'Eglise.

Or, saint Thomas lie beaucoup plus que nous foi salvifique et foi prêchée par le Magistère puisqu'à cette question: «Est-il nécessaire, pour le salut de tous, de croire explicitement au mystère de l'incarnation du Christ?»⁵ il répond affirmativement. Certes les «petits» (les *minores*) ne sont pas tenus de croire explicitement tous les articles de foi définis par l'Eglise, mais aux yeux de saint Thomas, le dogme de l'infailibilité du Peuple de Dieu fait certainement partie des vérités nécessaires au salut, puisque ce dogme permet aux chrétiens de faire confiance à tous les enseignements du Magistère. Or, sans cette confiance, pas de possibilité de foi souvent implicite chez les simples et explicite chez ceux qui sont instruits, donc pas de salut accordé aux chrétiens.

⁴ *Quaestiones quodlibetales* IX, q. 8.

⁵ II/II, q. 2, a. 7.

A notre époque, la distinction entre vérités nécessaires au salut et celles qui ne le sont pas n'est guère éclairante puisque nous admettons qu'un homme peut aimer Dieu jusqu'à l'oubli de lui-même, et donc être sauvé, alors qu'une idéologie l'empêche de confesser l'existence du Créateur. Pour montrer la nécessité du don de l'infaillibilité reçu par l'Eglise, il nous faut expliciter d'autres aspects de la doctrine de saint Thomas.

La certitude de l'acte de foi

Dans le plan de Dieu, l'Eglise est le moyen choisi par Jésus-Christ pour nous transmettre la foi. Par cette vertu, nous participons à la connaissance que Dieu a de lui-même et de l'histoire du salut dont il est l'auteur. Cette adhésion à la Parole de Dieu participe de la certitude et de l'infaillibilité de la source divine. Si l'Eglise était faillible, nous ne serions jamais sûrs de rejoindre vraiment la vérité que Dieu veut nous communiquer. Ce serait donc la nature même de la foi qui serait compromise si la thèse défendue par Hans Küng était exacte. C'est parce que la foi théologique participe à l'infaillibilité divine que l'Eglise y participe aussi. Nous retrouvons la doctrine de saint Thomas: «Fidei non potest subesse aliquod falsum.»

Le chrétien, en tant que personne privée, n'est pas chargé d'interpréter officiellement le contenu du dépôt révélé. Il n'est sûr de faire un acte de foi que lorsque son intelligence s'accorde avec l'enseignement défini par le Magistère. Ce dernier doit donc bénéficier d'une assistance infaillible chaque fois qu'il prononce un jugement *ex cathedra*, sinon toute l'Eglise serait dans l'incertitude là où doit régner une certitude divine.

Dans cette perspective, il n'y a pas de raison qui justifie la distinction entre articles fondamentaux de la foi et articles non fondamentaux. En effet, toute vérité révélée repose sur *la même* autorité divine. Voilà le motif pour lequel le pape Pie XI a contesté, dans l'Encyclique «Mortalium animos», la distinction que nous venons d'évoquer:

«Pour ce qui regarde les dogmes de foi, il est encore une distinction absolument illicite: celle qu'on a jugé bon d'introduire entre les articles fondamentaux et non fondamentaux de la foi, les uns devant être admis par tous et les autres pouvant être laissés au libre assentiment des fidèles»⁶.

La gloire de Dieu

La vertu de foi étant fondée sur l'autorité même de Dieu, le croyant est tenu de sacrifier même sa vie terrestre pour demeurer fidèle à la Révéla-

⁶ Denz./Schön. 3683.

tion. Mais si l'Eglise était faillible au moment même où le Magistère définit un dogme, c'est toute la communauté ecclésiale qui risquerait d'être entraînée dans l'erreur. La situation serait alors dramatique puisque l'ensemble des croyants seraient appelés à donner à un préjugé humain un assentiment qu'il n'est possible d'offrir qu'à Dieu seul. C'est la gloire même du Seigneur qui serait blessée puisqu'une telle adhésion à l'erreur serait en fait une « idolâtrie » qui consiste à accorder une valeur divine à ce qui ne le mérite pas. Vraiment l'Eglise perdrait alors sa qualité d'Epouse du Christ puisqu'elle trahirait sa mission essentielle de conduire les hommes à la vérité. Si on appelle indéfectibilité la grâce qu'a reçue l'Eglise de ne pas pouvoir perdre son identité, on dira que l'infaillibilité est au service de la promesse que le Seigneur a faite à la communauté ecclésiale : « Les portes de l'Enfer ne prévaudront point contre elle » (*Mat.* 16, 18).

Le sens des promesses faites à l'Eglise

Nous abordons maintenant le second fondement qui manifeste l'infaillibilité de l'Eglise. Il repose précisément sur le lien qui existe entre le don de l'indéfectibilité et celui de l'infaillibilité. Cette problématique a été développée surtout à la suite de la parution du livre de H. Küng : « Infaillible ? Une interpellation ». En effet, cet auteur estime que l'Eglise est capable de garder son indéfectibilité, même si elle n'a pas reçu la grâce de l'infaillibilité. Tel est bien le sens de cette déclaration : « Le sens de la promesse est le suivant : Dieu veille à ce que la foi et l'Eglise subsistent et que, malgré toutes les aberrations et tous les égarements, l'Eglise garde finalement le cap, en continuant de porter la vérité du Christ »⁷.

L'objection majeure qui a été faite à Küng est la suivante : En fait, vous enseignez l'indéfectibilité de l'*amour* de Dieu pour son Peuple, et non celle de l'Eglise elle-même. Car une communauté capable de tomber dans « toutes les aberrations et tous les égarements » est privée non seulement de l'infaillibilité, mais encore de l'indéfectibilité. En effet, si l'Eglise renie une vérité fondamentale du christianisme, elle perd son *identité* d'Epouse du Christ. Or l'Evangile nous assure que cette possibilité de trahison du message apostolique est exclue en raison de la promesse faite à la communauté ecclésiale : « Les Portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle ».

Dans cette problématique du rapport entre l'indéfectibilité de l'Eglise et son infaillibilité, intervient nécessairement la distinction entre les articles fondamentaux et non fondamentaux du christianisme. En effet, certaines

⁷ *Ouvrage cité*, p. 193.

erreurs ne menacent pas l'identité du Peuple de Dieu. En revanche, si une communauté ecclésiale abandonne la doctrine de l'Incarnation rédemptrice, elle perd le fondement même de la foi, sa relation à l'Eglise apostolique n'est pas seulement blessée, mais détruite. Si Küng avait déclaré: J'admets l'infaillibilité de l'Eglise lorsqu'elle enseigne les vérités *fondamentales*, son enseignement n'aurait pas troublé, comme il l'a fait, la vie ecclésiale.

La distinction entre articles fondamentaux et non fondamentaux est claire en elle-même – la négation des premiers détruit l'identité de l'Eglise tandis que le refus des seconds ne s'oppose pas à l'indéfectibilité du Peuple de Dieu. Mais l'*application* concrète de cette distinction est délicate, car les vérités de foi sont *connexes* entre elles et le rejet de ce qui paraîtra, à première vue périphérique, se manifestera peut-être bientôt comme menaçant le cœur de la Révélation. Aussi le II^e Concile du Vatican parle-t-il de la «hiérarchie des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la vie chrétienne»⁸. A la distinction bipartite de «fondamental et non fondamental», le Concile préfère une perspective pluridimensionnelle: on est plus ou moins loin ou plus ou moins proche du fondement.

Le Magistère doit-il tenir compte de la distinction entre articles fondamentaux et non fondamentaux?

La réflexion basée sur l'infaillibilité de l'acte de foi ne conduit pas le théologien à distinguer entre articles fondamentaux et non fondamentaux puisque tous les dogmes reposent sur la *même* autorité, celle de Dieu révélant sa Parole. Faut-il donc que le Magistère ne tienne pas compte de la hiérarchie des vérités révélées lorsqu'il exerce sa mission? Par exemple, lorsque Pie XII a défini le mystère de l'Assomption de la Vierge Marie, il ne s'est pas demandé: est-ce que cette vérité fait partie de celles qui sont fondamentales? Tout simplement, il s'est posé cette question: le privilège de Marie fait-il partie de la Révélation?

Pourtant, nous constatons, dans le domaine œcuménique, que l'on utilise volontiers cette distinction entre articles fondamentaux et non fondamentaux. Un exemple tiré du rapport final de la Commission anglicane catholique-romaine: «Quand l'Eglise s'assemble en concile œcuménique, ses décisions sur les questions fondamentales de foi excluent ce qui est erroné»⁹. Et plus loin encore: «Garder la vérité requiert qu'à certains

⁸ *Décret sur l'œcuménisme*, n. 11.

⁹ *Jalons pour l'unité*. Commission anglicane catholique-romaine. Rapport final, III, 19, Paris, Cerf 1982, p. 70.

moments l'Eglise puisse, sur un point de doctrine essentiel, porter un jugement décisif qui devient part de son héritage permanent»¹⁰.

Face à cette position œcuménique, deux réactions sont possibles. Voici la première suggestion que je n'estime pas heureuse. Elle consisterait à *imposer* au Magistère le devoir de ne placer parmi les dogmes de foi que les vérités fondamentales. Cette proposition conduirait certains fidèles à suspendre leur adhésion aux dogmes tant qu'ils ne seraient pas convaincus du caractère fondamental de tel jugement proclamé *ex cathedra*.

En revanche, une seconde réaction me paraît opportune. La voici: qu'avant de proclamer un dogme, le Magistère, spontanément, se pose cette question: le problème à élucider fait-il partie des aspects fondamentaux de la Révélation? Et si la réponse est négative, alors peut-être sera-t-il bon, au moins dans un premier temps, de renoncer à promulguer un dogme, mais de recourir à une décision relevant du Magistère non infailible. Ce n'est pas au croyant individuel qu'il appartient de juger souverainement si telle vérité est fondamentale ou non. Mais pour que le jugement du Magistère soit inspiré par une vraie prudence pastorale, il convient que les responsables de la garde du dépôt se posent la question des articles fondamentaux et non fondamentaux.

La position de la Congrégation de la foi

«Fidei non potest subesse aliquod falsum». Il n'est pas question d'abandonner cette certitude. Pourtant la Providence divine permet parfois que les croyants ne sachent pas toujours discerner, dans une formule dogmatique complexe, l'élément révélé et celui qui est le fruit d'un préjugé universellement admis à telle époque. La Congrégation romaine de la foi en convient:

«Les vérités que l'Eglise entend réellement enseigner par ses formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée; mais il n'est pas exclu qu'elles soient éventuellement formulées, même par le Magistère, en des termes qui portent des traces d'une telle conception»¹¹.

Ces «conceptions changeantes» ont leur influence, dans certains cas, non seulement sur la formulation du dogme, mais encore sur des aspects de sa conceptualisation.

Jacques Maritain lui-même a été frappé par l'énoncé de la doctrine du Concile de Florence relative à l'axiome patristique: «Hors de l'Eglise pas de salut.»

¹⁰ *Ibidem*, IV, 24, p. 100.

¹¹ *Mysterium Ecclesiae*, n. 5, 24 juin 1973. Doc. cath. 1973, p. 667.

Dans le décret: «Pro Jacobitis», nous lisons: «(La sainte Eglise romaine) croit fermement, professe et prêche qu'aucun de ceux qui vivent en dehors de l'Eglise, non seulement les païens, mais aussi les juifs ou les hérétiques et les schismatiques, ne peut avoir part à la vie éternelle, mais qu'ils iront au feu éternel..., sauf si avant la fin de leur vie ils sont réunis à l'Eglise...»¹²

Maritain commente ainsi le texte conciliaire: «Ce qui importe ici, c'est la déclaration elle-même, non la façon dont on l'entendait à cette époque. Que de fait les Pères du Concile de Florence l'aient eux-mêmes entendue – selon la mentalité de l'époque, et sans avoir pris conscience de son ambiguïté – d'une appartenance *visible* à l'Eglise, cela me paraît évident. Il reste que la déclaration ne le dit point. C'est avec le temps qu'est apparue l'ambiguïté en question, – et du même coup le sens vrai dans lequel la déclaration doit être prise. Il y a donc eu mutation, non par rapport à la déclaration elle-même, mais par rapport à la façon dont l'entendaient ceux qui l'ont formulée»¹³.

Pour ma part, je préfère m'exprimer autrement que J. Maritain. La formule: «Hors de l'Eglise, pas de salut» est trop concise pour surmonter les ambiguïtés possibles. Elle exprime une vérité de foi qui a été toujours confessée: dans le plan de Dieu, l'appartenance à l'Eglise n'est pas facultative. Mais elle peut aussi signifier que tous les hommes qui ne lui appartiennent pas visiblement sont damnés. Une telle doctrine est le fruit d'un rigorisme que partageait encore Bossuet. Il écrit en effet: «L'ignorance des fondements de la foi n'est pas une excuse suffisante devant la justice divine et... c'est des articles fondamentaux que nous pouvons dire ce que dit l'Apôtre: *Qui ignore, sera ignoré.*» (I Cor. 14, 38)¹⁴.

Cette influence des préjugés d'une époque sur la formulation de certains dogmes ne doit pas empêcher l'Eglise de protéger *tout* le dépôt révélé avec ses articles fondamentaux et non fondamentaux.

Mais puisque nous sommes plus sensibles qu'au Moyen Age à l'action de ces «conceptions changeantes» sur la formulation des dogmes, une plus grande prudence est requise de la part des responsables du Magistère. L'attention à la distinction entre articles fondamentaux et non fondamentaux fait partie de cette démarche prudentielle.

Villars-sur-Glâne

GEORGES BAVAUD

¹² Denz./Schön. 1351. Traduction Dumeige, La Foi catholique, Paris 1961, n. 433.

¹³ *De l'Eglise du Christ*, La Personne de l'Eglise et son personnel, Desclée De Brouwer, 1970, p. 219.

¹⁴ *Réfutation des erreurs contenues dans le catéchisme du sieur Paul de Ferry...* Première Vérité... chapitre IV, fin.

Le dialogue entre juifs et chrétiens

L'horrible tragédie qui s'est abattue sur le peuple juif sous la domination hitlérienne est, *doit* être une interpellation aiguë pour la conscience chrétienne. Comment a-t-on pu en arriver là ? Certes, le national-socialisme était une idéologie antichrétienne, dénoncée comme telle par le pape Pie XI. Mais Hitler aurait-il agi comme il l'a fait s'il n'avait pu compter sur la passivité complice de larges couches de population ? C'est que s'il y a diverses formes d'antisémitisme, aux motivations discordantes, elles ont sans doute produit un effet cumulatif. Le sort réservé aux Juifs dans les siècles de chrétienté doit donc également être pris en compte ¹.

Les yeux, espérons-le, se sont enfin dessillés, et la conscience chrétienne perçoit le caractère antiévangélique de l'antisémitisme. De cette nouvelle attitude, nous avons plusieurs signes réjouissants.

Mentionnons d'abord un précieux instrument de travail. Le P. Bernard Dupuy et la Sr Marie-Thérèse Hoch, dont la haute compétence est reconnue en France et en Angleterre, ont rassemblé, traduit et annoté dans *Les Eglises devant le Judaïsme* les documents officiels des Eglises couvrant la période de 1948 à 1978 ². Le premier texte est connu. Il s'agit de l'*Appel adressé aux Eglises* par la Conférence de Seelisberg (5 août 1947). C'est là le seul document international auquel les chrétiens purent se référer jusqu'au Concile Vatican II. Jules Isaac avait travaillé à la préparation de ce texte, qui fait date. Puis l'ensemble des déclarations, résolutions, lettres et messages est d'abord présenté par pays, en tout une quarantaine de textes. Une vingtaine d'autres émanent de la *Fédération luthérienne mondiale*, des *Fraternités mennonites*, des *Eglises orthodoxes*, du *Conseil Œcuménique des Eglises* et de l'*Eglise catholique*. Un long appendice contient une *appréciation juive*. Il s'agit d'un rapport du Rabbin Henry Siegman sur *Dix années de relations judéo-chrétiennes* (1976). De bons index rendent l'ouvrage d'un maniement aisé.

¹ J'ai touché la question de l'antisémitisme dans le commentaire collectif sur la Déclaration « Nostra Aetate », *Les Relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, *Unam Sanctam* 61, Paris, Cerf, 1966, p. 263-273. Cf. aussi Henri ARVON, *Les juifs et l'idéologie*, PUF, 1978, 147 p.

² *Les Eglises devant le Judaïsme, Documents officiels 1948-1978*, Textes rassemblés, traduits et annotés par Marie-Thérèse Hoch et Bernard Dupuy, Paris, Le Cerf, 1980, 431 p.

Bernard Dupuy et l'historien protestant Fadiey Lovsky ont écrit l'*Avant-propos* (p. 9-13), dont certaines affirmations méritent toute notre attention.

Sur le drame des Juifs sous Hitler : « Pendant toute la durée de la guerre, sauf quelques rares, mais, il est vrai, notables exceptions, les Eglises n'ont pas su élever la voix ni user de leur autorité morale, comme elles auraient dû le faire si elles avaient gardé la vive conscience du lien qui unit l'Eglise au peuple juif ».

On a laissé promulguer les statuts des juifs, « comme s'il s'agissait d'une affaire simplement civile ».

Un des premiers devoirs, auquel s'étaient déjà attachés avant la guerre quelques pionniers, fut de dénoncer les arguments pseudo-théologiques, « issus d'un véritable mythe et non pas des Evangiles », qui nourrissaient les préjugés populaires des pays chrétiens.

Mais, comme le notent les auteurs, « l'essentiel, c'est que nous assistions à l'émergence d'un regard nouveau ».

La rencontre et la découverte des juifs par les chrétiens, dans des circonstances tragiques « n'ont pu se faire sans qu'il en résultât au plan de la foi des perceptions nouvelles, qui se sont traduites et devront encore se traduire peu à peu au plan exégétique ou catéchétique. Il est clair qu'en publiant des textes officiels, les Eglises ont répondu, non pas à une intention d'ordre apologétique, mais à une exigence spirituelle dont elles reconnaissent l'authenticité et le bien-fondé théologique. C'est une évolution de cet ordre qui permet de prendre de tels textes au sérieux, et d'y voir des jalons d'avenir. Du fait de cette redécouverte contemporaine, l'Eglise commence à retrouver la signification de son lien avec Israël et à reconnaître que la parole qui s'est fait entendre dans les Ecritures lui est venue à travers la tradition du peuple juif. Cessant de plaider contre autrui et de dénoncer sans cesse « l'infidélité d'Israël », elle perçoit de nouveau, peut-être pour la première fois depuis des siècles, ce que peut signifier la fidélité juive. L'Eglise se retrouve partenaire et héritière du témoignage que le peuple du Décalogue et du « Shema Israël » porte dans le monde, en face d'elle, aujourd'hui comme hier ».

Certes, par le ton, par le contenu, et aussi par leur autorité, tous les textes ne sont pas de même valeur. L'important est qu'ils sont révélateurs d'un tournant historique.

Relevons encore ceci qui concerne les exigences du dialogue judéo-chrétien et « l'asymétrie des approches juive et chrétienne » : « Le retour en scène de l'interlocuteur juif est pour le chrétien l'événement le plus exigeant qui soit. Le judaïsme est plutôt une position dans l'existence ou une façon d'envisager celle-ci qu'une « confession » au sens chrétien de ce mot.

Aussi les chrétiens ne perçoivent pas toujours la spécificité de la position juive ».

La contribution du rabbin Siegman aidera les chrétiens à apprendre à connaître les juifs, tels qu'ils se comprennent eux-mêmes, ce qui est une condition nécessaire de tout authentique dialogue. Les auteurs citent André Neher : « mieux vaut se respecter dans la divergence que se rencontrer dans la démission », et ils commentent : « L'effort de redécouverte d'Israël est une anamnèse. Après tant de paroles indûment proférées, il s'agit d'opérer une guérison de la mémoire. Les chrétiens d'aujourd'hui se souviennent de nouveau, pour reprendre une expression d'Erik Peterson, du « schisme primordial » entre Israël et l'Eglise. Ils retrouvent la signification de leur vis-à-vis avec Israël, alors qu'ils en étaient venus à affirmer la « substitution » de l'Eglise à Israël. A cet égard, les premiers mots du texte de Vatican II (*Nostra Aetate*, N° 4), sont tout un programme : « Scrutant le mystère de l'Eglise, le Concile se souvient du lien qui unit spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la descendance d'Abraham ». Non seulement il est remarquable qu'un concile ait fait appel, ici précisément, à la mémoire chrétienne par-delà l'oubli, mais encore qu'il ait tenu à affirmer ce lien de l'identité chrétienne avec l'identité juive après dix-neuf siècles d'un enseignement qui avait sécrété des mythes aussi pernicieux que celui du « déicide », celui du « rejet » et celui du « juif errant » ».

Il faut remercier Bernard Dupuy et Fadiey Lovsky d'avoir écrit ces pages ferventes et lucides. Nous partageons leur espérance : que soit vaincue la tentation de désespoir qui inspire hostilité ou mépris, que soit retrouvée notre « proximité secrète au cœur de la différence », que soit gravée dans les cœurs « la reconnaissance réciproque ». « Le chrétien ne peut oublier qu'il est entré dans l'Alliance par Jésus, qui était juif ; et le juif ne peut ignorer que sa mission de « peuple sacerdotal » a pris, à travers le représentant de son peuple, un sens pour de nombreuses nations ».

Signalons, en complément à l'ouvrage précédent, et bien qu'il s'agisse surtout d'un témoignage autobiographique, la longue interview du Cardinal J.-M. Lustiger accordée à deux journalistes du quotidien israélien *Yediot Haharonot*, et reproduit dans *Le Débat* ³. La volonté d'aller, en pleine loyauté, au fond des choses pour traiter le problème des rapports entre christianisme et judaïsme, une grande densité spirituelle et théologique font de ces pages un document qui doit retenir notre méditation.

* * *

³ JEAN-MARIE LUSTIGER, *Puisqu'il le faut... Le Débat*, Paris, Gallimard, N. 20, mai 1982, p. 163-191.

«Auschwitz» est devenu le symbole du terrible événement qu'a été l'extermination systématique de millions de juifs par le régime hitlérien. A la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'ampleur monstrueuse du crime a été connue et elle a conduit des théologiens chrétiens à ce que Franz Mussner appelle une «conversion de la pensée». De là son essai qui, sans être le premier⁴, mérite de faire date. Il entend en effet ouvrir la voie à un *Traité sur les Juifs* au sens d'un «traité pour les Juifs», alors qu'à l'époque patristique, qui fut une période d'affrontements doctrinaux, et en partie au Moyen Age, on écrivait des «traités contre les Juifs». Il s'agit, en d'autres termes, d'élaborer une «théologie chrétienne du judaïsme». L'auteur énonce un certain nombre de sujets dont l'examen s'impose à une telle théologie, et je dirais que c'est avant tout cette esquisse méthodologique et herméneutique qui fait l'importance de cet ouvrage, dont telle ou telle affirmation sera sans doute discutée ou demanderait à être approfondie ou équilibrée. Voici quelques-uns des sujets proposés: l'Ancien Testament comme source fondamentale et persistante de la foi d'Israël, Israël comme «racine» permanente de l'Eglise; la permanence de l'Alliance de Dieu avec le peuple qu'il s'est choisi; le rôle particulier de la «terre», du «pays» dans la pensée d'Israël, l'être-juif de Jésus, examen de certaines déclarations du Nouveau Testament (cf. p. 14). Le premier chapitre ébauche cette théologie du judaïsme. L'auteur, qui est exégète, s'arrête à juste titre à l'analyse des ch. 9 à 11 de l'épître aux Romains. *Le grand héritage de la foi d'Israël* est le thème du second chapitre: monothéisme, création, l'homme «image» de Dieu, les grandes attitudes devant Dieu, l'Alliance, l'idée messianique, la découverte de l'avenir, le désir d'un monde juste, expiation et représentation, la conscience et le Décalogue, le souvenir, le sabbat, la résurrection des morts. L'auteur conclut cette riche énumération par cette remarque: «parmi les <notes de l'Eglise>, on devrait mentionner aussi dans l'avenir l'enracinement irrévocable de l'Eglise en Israël» (p. 186). On est ici dans la ligne de la Déclaration Conciliaire *Nostra Aetate*. On peut aussi simplement rappeler que l'Eglise a toujours, contre des courants hérétiques sans cesse renaissants, maintenu la fidélité à l'Ancien Testament. Mais il est clair que la question du rapport du Nouveau et de l'Ancien Testament ne peut être éludée dans un tel traité.

C'est en partant des recherches juives sur Jésus qu'est développé le ch. III, *Le «Juif» Jésus*, qui touche également à un problème tout à fait central. Il se termine par des considérations sur *Jésus en tant qu'Israël*, par quoi

⁴ FRANZ MUSSNER, *Traité sur les Juifs*, trad. de l'allemand par Robert Givord, Paris, Le Cerf, 1981, 439 p. L'auteur ne semble pas connaître *Destinées d'Israël* de Charles Journet ni *Le mystère d'Israël* de Jacques Maritain, ouvrages contemporains de la tragédie nazie.

il faut entendre les correspondances qui existent entre Jésus et Israël. On sait qu'on a accusé Paul d'être responsable de l'antijudaïsme dans l'Eglise et dans la théologie. Le ch. IV m'a paru apporter des vues neuves sur la fidélité juive de Paul et sur la doctrine paulinienne de la grâce et de la Loi. « Que Paul ait hellénisé le christianisme est à qualifier d'absurdité absolue » (p. 252). Le ch. V a pour titre : « *Réparation* » *théologique*. Il aborde en premier lieu le problème d'Israël et de la naissance des évangiles, c'est-à-dire des conséquences du fait que la rédaction des évangiles survient à un moment où le peuple juif regroupé derrière ses docteurs est devenu réfractaire à la prédication chrétienne, ce qui entraîne un refus mutuel de la part des communautés juive et chrétienne. Il ne s'agit nullement, note l'auteur, de renier ce qui est au cœur de la foi chrétienne, mais d'examiner et de rectifier les « images hostiles » attachées à certaines expressions, comme « les Juifs » dans l'évangile de Jean, ou « les Pharisiens ». D'où la question : à la suite des transformations qu'il subit avec l'apparition du christianisme, le judaïsme d'après l'an 70 a-t-il perdu son identité et est-il devenu étranger à lui-même ? « Israël » est-il devenu le « judaïsme » ? ou, comme le pense F. Mussner, doit-on tenir qu'« Israël reste Israël » (cf. p. 295) ?

Je ne suis pas sûr que l'alternative doive être formulée en ces termes. On ne peut oublier cependant qu'une théologie chrétienne du judaïsme est un chapitre de la théologie de l'Eglise. La question de la responsabilité de la mort violente de Jésus, qui est traitée ensuite, a déjà fait l'objet d'une série de mises au point. La Déclaration *Nostra Aetate* est claire à ce propos. Sur les difficultés d'une reconnaissance de Jésus par Israël, c'est encore aux ch. 9–11 aux *Romains* qu'il faut demander des lumières. Sur ce thème, je pense que la position de l'auteur appelle une discussion théologique plus poussée. Cependant, l'importance de l'*élément séparateur*, qui est la christologie, n'est pas minimisée (cf. ch. VI). Pour beaucoup d'auteurs juifs, la christologie du Fils de Dieu, dans laquelle ils voient un apport spécifiquement non-juif, constitue la grande pierre d'achoppement. On appréciera les suggestions de l'auteur pour ouvrir la voie au dialogue, par des considérations profondes sur les anthropomorphismes de la Bible, sur le modèle du prophète et sur la sagesse. Par contre, le débat sur le messianisme abordé à partir des critiques de R. Ruether mériterait une approche plus rigoureuse (cf. déjà p. 87 ss, 386 ss.). Même si la destinée d'Israël doit être comprise également dans le sens de la souffrance rédemptrice du « serviteur de Dieu », je trouve malheureux le terme de « rétrécissement » christologique employé par l'auteur (cf. p. 90–91), car il est clair que le Christ récapitule en lui, d'une manière éminente, toute l'œuvre rédemptrice, qui ne peut se comprendre dès lors que comme participation, même non perçue comme telle, à son sacrifice. Ces quelques remarques critiques veulent souligner que si, sur certains points il demande des approfondissements et des discussions, l'ouvrage de

F. Mussner a le mérite de poser avec clarté et vigueur la problématique d'une théologie chrétienne du judaïsme, dans un esprit de sympathie.

Deux derniers chapitres parlent des *tâches et fins communes* et de *Nostra Aetate*.

* * *

Dans le dialogue entre juifs et chrétiens, *L'Etoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig⁵ constitue une contribution de première valeur, non pas tant parce que l'ouvrage préciserait des « positions juives » au sens de thèses théologiques, mais parce qu'il est révélateur d'une attitude de respect à l'égard du christianisme et d'une conviction que judaïsme et christianisme sont porteurs, chacun, d'une vocation qui concerne la totalité de l'histoire humaine. Le livre, qui passa presque inaperçu lors de sa parution en 1921, avait été conçu entre 1916 et 1918 sur le front des Balkans, où Rosenzweig servait dans le corps expéditionnaire allemand, et rédigé en six mois, de juillet 1918 à février 1919. Il apparaît aujourd'hui comme un livre majeur de l'époque ; on sait qu'il a nourri la méditation d'Emmanuel Levinas. Frappé d'une paralysie progressive, Rosenzweig devait mourir à 43 ans. Il n'aura donc pas connu l'avènement du nazisme ni la terrible persécution qui allait s'abattre sur son peuple. Il appartenait à cette brillante génération de jeunes intellectuels juifs dont l'apport à la culture allemande fut, on le sait, considérable. Il avait publié un ouvrage de philosophie politique, *Hegel et l'Etat*, qui fait encore autorité.

Il se posait avec profondeur des problèmes fondamentaux, il était notamment tourmenté par la question du relativisme. C'est à partir de là qu'il commença d'entrevoir l'importance possible de la religion, d'autant plus que plusieurs de ses cousins et amis étaient devenus chrétiens, protestants ou catholiques, et que ce dernier thème était au centre des discussions que Rosenzweig avait avec eux. Lui-même fut sur le point de se convertir, mais, comme le note Stéphane Mosès, non parce que le christianisme lui aurait paru être la vraie religion, mais parce que, dans une perspective encore hégélienne, il y voyait la religion de l'Occident (p. 30). La notation est importante. Elle montre que la question des rapports entre

⁵ FRANZ ROSENZWEIG, *L'Etoile de la Rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, notes de J.-L. Schlegel, Paris, Le Seuil, 1982, 526 p.

STÉPHANE MOSÈS, *Système et Révélation, La philosophie de Franz Rosenzweig*. Préface d'Emmanuel Levinas, Paris, Le Seuil, 1982, 330 p.

XAVIER TILLIETTE a consacré un article éclairant à Rosenzweig, dans *Axes*, t. XIV/3, février-mars 1982, p. 21-28.

religion et culture est une de celles que le dialogue entre religions, et tout spécialement le dialogue entre juifs et chrétiens, ne saurait éluder ⁶.

Avant de demander le baptême, Rosenzweig décide d'assister avec les siens à la liturgie du Yom Kippour (la fête du grand pardon) dans une petite synagogue orthodoxe de Berlin. Ce fut comme une illumination : il resterait dans le judaïsme, car il lui sembla alors que le juif possède déjà cette éternité que le chrétien cherche encore. Le peuple juif « n'a plus besoin d'attendre le Père, parce qu'il *est* déjà auprès de lui ». Cette conviction commandera la dialectique du judaïsme et du christianisme qui sera exposé dans la 3^e partie de *L'Etoile de la Rédemption*. L'événement se produisit en 1913.

C'est la conviction alors acquise qui sera développée quelques années plus tard dans *L'Etoile de la Rédemption*. Il n'est pas possible de donner ici une analyse détaillée de l'ouvrage. Comment situer ce texte grandiose et difficile, qui tient du témoignage et de la confession, mais qui comporte aussi des développements poussés, et dans lequel éléments autobiographiques, spiritualité, théologie et philosophie sont inextricablement fondus dans une unité existentielle ? Notons simplement que l'intention de Rosenzweig est de rompre avec la philosophie qu'il assimile purement et simplement à la pensée de Hegel. La volonté d'une compréhension exhaustive de la totalité, ainsi que la négation de l'individu et l'absence d'une confrontation sérieuse avec le mystère de la mort, qui en sont les conséquences, caractérisent l'idéalisme du système hégélien. C'est chez Schelling, qu'en opposition à Hegel, Rosenzweig a trouvé le sens de la positivité. Il lui est également redevable de la « théogonie transcendante » telle qu'elle est décrite dans les *Âges du Monde* (*die Weltalter*) : Dieu y est présenté comme pure vitalité qui s'épanche et comme contradiction, ce qui conduisait Schelling à proposer une genèse de Dieu antérieure à la création. Plusieurs des thèmes schellingiens remontent d'ailleurs à Jacob Boehme. Il convient de relever ces filiations ; car on mesure par là l'écart qu'il y a entre cette conception de Dieu et celle de la tradition chrétienne prise dans sa pureté. Il s'agit en fait d'une refonte de notions héritées de cette tradition. Ce sera en conséquence dans un sens très personnel que Rosenzweig entendra les trois notions majeures qui commandent l'architecture de l'ouvrage : Révélation – Création – Rédemption. « La Création, commente S. Moïse, c'est l'évidence qu'il est bon que le monde soit là ; la Révélation, c'est, dans l'expérience de la prière et du rite, la présence-absence de Dieu ; la Rédemption, c'est l'aspiration à l'utopique qui sous-tend toutes les activités

⁶ C'est l'occasion pour nous de signaler la publication des Actes du Colloque, organisé à Rome en novembre 1981 conjointement par l'Université Pontificale du Latran et l'Université Catholique de Lublin, *The Common Christian Roots of the European Nations*, Le Monnier, Florence, 1982, 2 vol. de p. X-300 et 1310.

humaines». Il y a là trois relations qui constituent « la trame profonde de l'expérience humaine » (cf. p. 19). Le P. Tilliette fait remarquer que dans la Révélation, l'accent, loin d'être mis sur l'Écriture, porte sur l'inspiration et sur l'homme intérieur. Ceci aussi renvoie à l'influence de Schelling. Il en va de même de l'idée d'Eglise johannique. En outre, la conception que Rosenzweig propose du christianisme, « religion fille » chargée de prêcher le judaïsme aux Gentils, apparaîtra évidemment réductrice au lecteur chrétien ; mais ce sont surtout les considérations sur le Christ, inspirées par la théologie libérale, qui constituent la principale pierre d'achoppement. Il ne faut pas nous en étonner, puisque la christologie est vraiment ce qui sépare judaïsme et christianisme. On ne demande pas au dialogue d'aboutir aussitôt et coûte que coûte à un accord, qui risquerait d'être factice. C'est déjà beaucoup s'il donne à chacun l'occasion d'écouter l'autre et de s'efforcer de le comprendre. Le respect et la sympathie pour les chrétiens que manifeste *L'Etoile de la Rédemption* sont déjà par eux-mêmes une contribution positive à un dialogue qui doit être un dialogue fraternel.

C'est dans un tel esprit de dialogue fraternel que la rédaction de *Nova et Vetera* est heureuse de publier l'étude de Madame Esther Starobinski-Safran, dont on sait la compétence en matière de pensée juive. Nous la remercions de nous avoir confié ce beau texte.

GEORGES COTTIER, O.P.

Le fait et la norme : l'expérience religieuse de Franz Rosenzweig ¹

Avant de présenter des aspects de la pensée de Franz Rosenzweig dans le contexte d'une discussion sur le « fait » et la « norme », il convient de préciser quelques acceptions de ces deux termes.

Le « fait » désigne l'action et tout ce qui arrive, l'événement ; mais aussi ce qui existe réellement, par opposition au fictif ou à l'illusoire ; ou encore, ce qui est reconnu par l'observation, par l'expérience.

On pourrait toutefois affiner ces définitions : le fait n'est pas une chose, car il désigne une réalité dynamique, qui se perçoit dans le temps, par opposition à la chose, qui est une réalité statique.

En outre le fait (*Tatsache*), contrairement à la chose (*Sache*), implique une existence individuelle et une appréciation fondée sur l'expérience ².

Le mot « norme » a, lui aussi, des significations différentes. Tout d'abord, il désigne un type idéal ou un modèle, une règle ou un but à atteindre. Il exprime, dans ce cas, un jugement de valeur. Divers domaines de connaissance définissent les normes de leurs activités, mais les prescrivent également comme valeurs à réaliser. Ainsi, la vérité est dite norme de la pensée logique ; le bien, norme de la morale ; le beau, norme de l'esthétique. Quant à une norme religieuse, elle serait à trouver dans ces paroles du prophète Michée (6,8), que tout fidèle d'une des religions du Livre pourrait adopter : « On t'a dit, ô homme, ce qui est bien, ce que le Seigneur réclame de toi : rien d'autre que d'accomplir la justice, d'aimer la bonté et de marcher humblement avec ton Dieu ! »

Cependant, la norme ne désigne pas toujours un idéal. Elle indique encore, en un sens courant, une règle commune, habituelle, statistiquement définie, une généralité observée, mais aussi un critère d'appréciation des faits. Dans le langage sociologique, une norme constitue une ligne

¹ Conférence prononcée au Département de philosophie de l'Université de Genève, le 17 novembre 1982.

² Cf. C. RANZOLI et E. HUSSERL, cités par A. LALANDE dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1956, pp. 338–339. Voir aussi A. LALANDE, *La raison et les normes*, Paris 1948, ch. VII : « Les normes et les faits ».

directrice qui oriente notre comportement en société. Il existe des modèles culturels de conduite, des usages auxquels nous sommes censés nous conformer.

Mais revenons au sens premier du mot « norme ». La religion juive – celle dans laquelle Rosenzweig a été élevé et à laquelle il est demeuré fidèle – désigne la voie qu'elle invite à suivre sous le terme *halakha*. Ce terme n'évoque pas une règle statique, établie une fois pour toutes, mais l'idée d'une « marche » (comme dans le verset de Michée), marquée par le verbe *halokh*, d'un « cheminement » avec Dieu, à l'instar d'Abraham, à qui Dieu s'adresse en disant (Gen. 17,2): « Je suis El Shaddaï, marche en ma présence et sois intègre! »

La *halakha* diffère fortement de la norme, au sens usuel du mot, – tout comme du reste elle diffère du *nomos*, de la « loi » grecque. La norme suggère une représentation spatiale, une chose, un objet rigide, une « équerre », selon l'étymologie latine, tandis que la *halakha*, elle, demande à s'inscrire dans les faits, à progresser suivant le sens prescrit par Dieu.

Ainsi, l'idée d'une loi dynamique doit rester présente à l'esprit. Le débat qui s'est instauré entre les divers courants du judaïsme moderne et contemporain porte précisément sur la manière de respecter l'évolution interne de la loi tout en assurant sa pérennité.

La *halakha* est le terme qui désigne l'ensemble légal du judaïsme, comprenant toutes les règles et les observances de détail, qui embrasse tous les aspects de l'existence, aussi bien sur le plan personnel que sur celui de la collectivité. La *halakha* ne se limite pas à l'affirmation de l'unité et de l'unicité de Dieu, elle ne se restreint pas à l'énoncé de préceptes éthiques fondamentaux, elle ne se borne pas à susciter certaines dispositions de l'âme : elle s'insère avant tout dans l'action, dans des actes innombrables qui forment la trame de la vie juive. C'est par rapport à elle que se définissent les principaux courants du judaïsme moderne et contemporain.

Le courant orthodoxe accepte comme divinement inspirée la totalité de la Loi écrite, fondée sur la Bible hébraïque, et de la Loi orale et observe en pratique les enseignements et les principes de la *halakha*. Ceux-ci sont consignés notamment dans la Michna et le Talmud, qui constituent les fondements écrits de la Loi orale, et développés dans la littérature rabbinique jusqu'à nos jours.

L'orthodoxie se caractérise par sa soumission complète à l'autorité de la *halakha*. C'est pourquoi d'aucuns la désignent comme orthopraxie, c'est-à-dire comme « mode d'action juste » d'après les critères de la *halakha*.

Pour la tendance orthodoxe, le contenu de la Tora écrite (de la Bible hébraïque) a été communiqué par Dieu, sous la forme qui nous a été transmise par la tradition. Quant à la Tora orale (le Talmud et les écrits qui s'y rattachent), elle représente l'application et le développement

d'enseignements et de méthodes fondés en dernier ressort sur la révélation divine.

Le courant libéral, pour sa part, affirme la légitimité du changement à l'intérieur du judaïsme en matière légale et n'accepte pas la validité éternelle d'une codification de la loi juive.

Selon la tendance libérale, le monothéisme et la loi morale sont les éléments permanents du judaïsme. Ce mouvement adopte une attitude positive vis-à-vis de la Bible hébraïque, mais ambivalente à l'égard du Talmud, dans lequel il tend à ne voir qu'un document humain. Quant à la Bible hébraïque, révélée par Dieu, elle a un double contenu : des éléments religieux éternellement valides et des composantes liées à une époque donnée et qui ont eu leur raison d'être surtout dans l'antique Etat juif. Maintenant que le Temple est détruit, seuls les éléments religieux (monothéisme et lois morales) restent valables, les prescriptions rituelles pouvant être abrogées ou modifiées et adaptées aux exigences de chaque époque.

Après ces considérations générales sur le fait et la norme, il nous appartiendra d'observer comment les liens s'instaurent entre eux dans le déroulement singulier d'une expérience religieuse individuelle, celle de Franz Rosenzweig.

Connue et estimée dans les pays de langue allemande, de même qu'aux Etats-Unis, en Angleterre et en Israël, l'œuvre de Rosenzweig suscite un intérêt accru en France depuis la récente traduction en français de *Der Stern der Erlösung*³.

Ce penseur est né en 1886 à Cassel, en Allemagne. L'histoire de sa famille est caractéristique de la bourgeoisie juive allemande du 19^e siècle⁴. Son arrière-grand-père avait étudié dans des *yechivot* (« écoles talmudiques ») à Varsovie et à Prague et avait obtenu le titre de rabbin. Plus tard, il étudia la chimie à Berlin. Enfin, en 1811, il s'établit à Cassel.

Un autre arrière-grand-père de Franz, Samuel Ehrenberg, fut inspecteur d'école juive à Wolfenbüttel ; il fut aussi le maître d'historiens importants, notamment Leopold Zunz, un des promoteurs de la *Wissenschaft des Judentums*, « étude scientifique du judaïsme » qui s'épanouit en Allemagne au 19^e et au début du 20^e siècle. Le grand-père de Franz, Louis, et son père, Georg,

³ *L'Etoile de la Rédemption*, traduit de l'allemand par A. DERCZANSKI et J.-L. SCHLEGEL, Paris 1982. Voir également S. MOSÈS, *Système et Révélation. La Philosophie de Franz Rosenzweig*. Préface d'E. LÉVINAS. Le premier numéro des Cahiers de *La nuit surveillée*, Paris 1982, est consacré à Rosenzweig.

⁴ De précieuses indications sur la biographie spirituelle de Rosenzweig sont fournies par son ancien collègue et ami N. GLATZER, principalement dans *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, New York 1961².

furent respectivement chimiste et industriel. Ce dernier assumait également des responsabilités communales importantes. La mère de Franz, Adele, personne extrêmement cultivée, avait une affinité particulière pour le monde des lettres. Dans sa maison se réunissaient des savants et des artistes, des diplomates et des politiciens, aussi bien juifs que non-juifs. On observe qu'au fil des générations, les ascendants de Franz se distançaient toujours plus des traditions juives, tandis qu'ils cherchaient à s'intégrer dans la société allemande.

Il allait de soi pour la famille Rosenzweig qu'elle était affiliée à la communauté juive. Cependant, sa conscience juive demeurait superficielle, elle manifestait peu de dévouement aux idéaux juifs et de préoccupation pour le destin des Juifs et leurs espoirs. Certains jeunes issus d'un milieu de ce genre étaient prêts à se faire baptiser. En effet, d'un côté, la civilisation allemande et la foi chrétienne exerçaient un grand attrait sur eux ; d'un autre côté – Rosenzweig lui-même devait l'observer ⁵ – la civilisation germanique était réfractaire au judaïsme, celui-ci apparaissait comme un obstacle à l'insertion sociale des jeunes Juifs. Dans ces circonstances, plusieurs cousins de Rosenzweig, descendants de Samuel Ehrenberg, devinrent chrétiens. Néanmoins, le lien avec la tradition juive était maintenu pour Franz grâce à un vieux grand-oncle. Aussi évoluait-il entre deux réalités : celle de la civilisation allemande, chrétienne et celle du judaïsme.

Franz étudia, à partir de 1908, l'histoire moderne et la philosophie à Fribourg-en-Brisgau (sous la direction de Friedrich Meinecke) et à Berlin. Ses études furent couronnées par une thèse sur *Hegel und der Staat* (« Hegel et l'Etat »). Or, la réflexion, à la fois philosophique et théologique, de Rosenzweig devait prendre son point de départ dans la philosophie de Hegel et marquer ses distances vis-à-vis de cette pensée. A Schelling, qui allait l'inspirer, il consacra également une étude ⁶.

Vers la même époque, Rosenzweig acquit des connaissances de judaïsme pour répondre à ses préoccupations théologiques, qu'il partageait avec ses amis. En 1909, Hans Ehrenberg, cousin et ami de Franz, animé de fortes propensions religieuses, embrassait le christianisme. La correspondance de Rosenzweig, qui forme un gros volume ⁷, rend compte avec fidélité de l'évolution spirituelle de ce dernier.

⁵ Cf. *Briefe* (lettres choisies et éditées par E. ROSENZWEIG et E. SIMON), Berlin 1935, p. 230 s.

⁶ « Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus ». Voir *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, pp. 230–277. Lire aussi S. MOSÈS, *op. cit.*, p. 35 s.

⁷ Voir également l'édition récente des *Briefe und Tagebücher*, par les soins de R. ROSENZWEIG et d'E. ROSENZWEIG-SCHEINMANN. La Haye 1979, 2 vol.

Au cours de cette année 1909, il écrit à ses parents, quelque peu surpris, que « l'absence de vie religieuse » (*Religionslosigkeit*), telle qu'on la trouve chez les Juifs libéraux, ne saurait satisfaire ses besoins... Et il explique peu après : « L'instruction religieuse (*Religionsunterricht*) ne sert à rien... sans la pratique religieuse vue avec les yeux, goûtée avec la bouche, entendue avec les oreilles et visible sur le corps »⁸. Il observe en outre ceci : « Nous sommes chrétiens à tous points de vue, nous vivons dans un Etat chrétien, nous allons dans des écoles chrétiennes, nous lisons des livres chrétiens ; bref, toute notre culture repose sur des fondements chrétiens »⁹.

Il en résulte qu'être dans la norme (au sens sociologique), c'est s'aligner sur la majorité, c'est accepter le christianisme en reconnaissant une situation de fait. Rosenzweig finira par refuser cette norme-là.

Franz discute de ces problèmes avec ses cousins Hans et Rudolf Ehrenberg et avec un ami, Eugen Rosenstock. Ce dernier, juriste, sociologue, historien et théoricien du langage, avait lui-même été converti très jeune et était animé d'une grande ardeur religieuse.

En 1913, Rosenzweig, âgé alors de vingt-sept ans, se sentait prêt à adopter le christianisme. Après une nuit de discussions avec ses amis à Leipzig, le 7 juillet, il prit la décision que désormais le christianisme serait sa voie. Cependant, c'est en tant que Juif qu'il voulait s'engager dans sa nouvelle religion¹⁰. Aussi envisagea-t-il une période de préparation au baptême durant laquelle il devait rester fidèle au judaïsme. Or, cette période allait prendre fin lorsque Rosenzweig se rendit à un service religieux de Yom Kippour (« Jour du Grand Pardon ») dans une petite synagogue traditionnelle de Berlin, le 11 octobre de la même année. Ce qu'il a vécu dans cette petite communauté fervente l'a littéralement bouleversé. Le culte auquel il assista marqua un tournant dans sa vie.

A propos de cette journée de Kippour, il écrira plus tard ceci : « Qui-conque a jamais célébré le Jour du Grand Pardon sait qu'il y a là davantage que de l'exaltation personnelle ou qu'une reconnaissance symbolique d'une réalité telle que le peuple juif : c'est un témoignage de la réalité de Dieu qui ne peut être controversé »¹¹. Ailleurs, il écrira encore, toujours en rapport avec Yom Kippour : « A ce moment-là, l'homme est aussi près de Dieu qu'il lui a été jamais accordé d'être »¹². Il évoquera cette fête longuement dans *L'Etoile de la Rédemption*¹³.

⁸ *Briefe*, Berlin 1935, pp. 46–47.

⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 72–73.

¹¹ *Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5699*, Berlin 1938, p. 60.

¹² *Jebuda Halevi*, Berlin 1927, p. 182.

¹³ Cf. *Stern*, Berlin 1930², vol. III, pp. 80–86.

Avant ce Yom Kippour mémorable de 1913, Rosenzweig n'avait pas pensé qu'il était possible de percevoir spirituellement la « réalité de Dieu », « d'être seul avec Dieu » et « d'être tout près de Dieu » à l'intérieur du judaïsme de son temps. Dans une lettre à Rudolf Ehrenberg, datée du 1^{er} novembre 1913, il reconnaît que pour le chrétien personne ne peut atteindre le Père si ce n'est par le Seigneur, mais il affirme que la situation est « toute différente pour quelqu'un qui ne doit pas *atteindre* le Père parce qu'il *est* déjà avec lui »... « L'Eglise sait qu'Israël sera épargné jusqu'au dernier jour... mais ce qui est admis pour Israël en tant que collectivité est refusé à l'individu juif. Pour ce qui le concerne, l'Eglise va éprouver sa force en essayant de le convertir »¹⁴. Aux yeux de Rosenzweig, l'Eglise trouve une justification historique dans ses efforts missionnaires, mais le Juif, lui, doit tenir son propre rôle dans le monde. « Dois-je *me convertir*, moi qui suis né *élu* ? Est-ce que cette alternative existe même pour moi ? » écrira-t-il à Rosenstock en 1916, en reconsidérant les événements de 1913¹⁵.

En 1914, dans son essai « Atheistische Theologie »¹⁶, Rosenzweig critique la tendance à souligner l'humanité de Jésus dans le protestantisme moderne (par opposition à la représentation de Jésus dans l'Eglise traditionnelle) et il désapprouve également l'idéalisation du peuple d'Israël (par opposition à Israël réceptacle de la Révélation au mont Sinaï). Il qualifie ces deux conceptions théologiques d'athées, car elles obscurcissent la réalité du divin et estompent la différence entre Dieu et l'homme. Ce qui est requis, c'est le renouveau de « la pensée offensive de la Révélation ». Il s'agit pour le divin de « s'élancer » (*hereinstürzen*) dans la sphère inférieure, humaine, ou bien – si l'on s'exprime un peu différemment – pour l'esprit de « faire irruption » (*hereinbrechen*) dans le non-esprit. L'événement du mont Sinaï ne peut être interprété dans le sens d'une loi morale autonome, de même, pour le chrétien, l'Incarnation ne peut pas être remplacée par l'humanité de Dieu¹⁷.

C'est la signification de la Révélation qui est au cœur de la correspondance entre Rosenzweig et Rosenstock en 1916. En outre, une importante lettre à Rudolf Ehrenberg, datée de 1917, contient en germe la section centrale de *L'Étoile de la Rédemption*, celle qui traite précisément de la Révélation¹⁸.

¹⁴ *Briefe*, pp. 73 et 75.

¹⁵ *Briefe*, p. 672.

¹⁶ Cf. *Kleinere Schriften*, pp. 278–290.

¹⁷ *Ibid.*, p. 285.

¹⁸ Voir « Urzelle », dans *Kleinere Schriften*, pp. 357–372.

Rosenzweig a rejoint les forces armées allemandes et il est affecté sur le front des Balkans. Voici qu'en 1918 toutes les pensées, les expériences et les espérances profondément enfouies en lui éclatent avec une grande spontanéité pour former un système monumental, qui constituera *l'Étoile de la Rédemption*.

Ce livre présente une critique profonde de la philosophie idéaliste allemande, qui essaie de concevoir le Tout ou l'Absolu, englobant le philosophe lui-même. Rosenzweig débute par l'évocation de l'expérience de la mort, à l'instar de Kierkegaard. Chaque homme découvre, grâce à cette expérience, la réalité irréductible de son existence personnelle, qui fait échec à la prétention totalitaire de la philosophie¹⁹. Nous découvrons la « facticité » (*Tatsächlichkeit*) du réel sur nous-mêmes²⁰. Mais ensuite, à propos du monde et de Dieu, nous éprouvons le même sentiment de réalité qu'en ce qui nous concerne. A la place de la pensée abstraite, *L'Étoile* exprime l'expérience vivante, qui ne connaît pas l'Absolu, mais trois éléments, des parties du Tout – l'homme, le monde, Dieu – et les voies qui relient ces éléments et les transforment en réalités pleines : la Création, la Révélation et la Rédemption²¹.

La Création et la Révélation sont des relations qui unissent les éléments. Dans la Création, processus continu, Dieu, jusque-là caché dans un au-delà mythique, apparaît et donne au monde sa réalité. Mais la Création n'est qu'un premier contact entre Dieu et le monde. Le second est produit par la Révélation. Grâce à elle, Dieu manifeste son amour à l'homme, qu'Il appelle par son nom. La Révélation rend l'homme conscient de ce qu'il est un Je. Sous l'effet de cet acte d'amour, l'homme surmonte son isolement, son mutisme ; il devient un individu capable de parler et de répondre au commandement primordial : « Tu aimeras »²². L'amour est le fondement et la raison d'être de la Révélation. Or, il s'exprime sous la forme du « commandement » (*Gebot*), de la *mitsva* appelée à se réaliser dans l'instant présent²³, car la Révélation se produit « aujourd'hui ».

Désormais, l'homme traduit son amour vis-à-vis de Dieu en amour pour son prochain et c'est le premier pas sur la voie de la Rédemption. L'amour rédempteur libère l'homme de la finalité de la mort. Quant à la Rédemp-

¹⁹ Cf. *Stern* I, pp. 15–16 et *passim*. Lire aussi S. MOSÈS, « La critique de la Totalité dans la philosophie de Franz Rosenzweig », *Les Etudes Philosophiques* III, 1976, pp. 351–366. Voir également l'observation d'E. LÉVINAS, dans *Totalité et Infini*, La Haye 1961, p. XVI.

²⁰ « Urzelle », pp. 359 et 396.

²¹ Cf. *Stern* II, pp. 31–213.

²² *Ibid.*, p. 111 s.

²³ Sur tout ce passage de *L'Etoile*, lire E. LÉVINAS, « Franz Rosenzweig : une pensée juive moderne », dans les Cahiers de *La nuit surveillée*, pp. 65 à 78, surtout p. 69 s.

tion complète, à savoir le monde dans sa perfection ou l'éternité, l'homme la perçoit dans la prière, au milieu de la communauté des fidèles, et dans le rythme des jours de fête à l'intérieur du calendrier liturgique. Grâce à ce calendrier, l'homme anticipe l'éternité à l'intérieur du temps²⁴. Aussi bien le judaïsme que le christianisme ont part à l'éternité, car les deux sont fondés sur l'expérience de l'amour.

Ainsi, la Création (que Rosenzweig identifie avec le monde païen et la philosophie rationnelle) se parachève dans la Révélation, qui elle aussi est considérée comme un processus continu, et la Révélation elle-même trouve son accomplissement dans la Rédemption. On rencontre là une conception du monde soucieuse de la personne humaine et de l'expérience de la réalité de Dieu. Graphiquement, Dieu, le monde et l'homme sont représentés par un triangle, la Création, la Révélation et la Rédemption par un second triangle. Combinés, ils forment l'Etoile de David²⁵.

Le troisième volume de *L'Etoile* est particulièrement intéressant : il traite du judaïsme et du christianisme et constitue une réponse de Rosenzweig à ses amis convertis au christianisme, notamment à Eugen Rosenstock. L'échange de lettres entre Rosenzweig et Rosenstock, tous deux soldats, en 1916, permet de saisir l'arrière-plan de cette partie de l'œuvre²⁶.

Certes, Rosenzweig avait répondu par des lettres à Rosenstock. Mais il ne s'était agi que de réponses préliminaires. Le problème est repris sur une base plus large dans ce troisième volume de *L'Etoile*. On n'y trouve pas d'apologie du judaïsme, de glorification unilatérale de ce dernier aux dépens du christianisme. L'auteur considère ces deux religions comme deux manières de refléter la réalité de la Création, de la Révélation et de la Rédemption²⁷. Bien qu'il soit resté fidèle au judaïsme, il émet une appréciation très positive sur le christianisme. Entre ces deux grandes religions, il établit une parité, il estime qu'il existe une complémentarité entre elles et que même l'antagonisme qui les oppose comporte quelque chose de constructif.

Pour connaître leur caractère respectif, Rosenzweig s'attache en premier lieu, non à leur doctrine, à savoir la Loi juive ou la foi chrétienne, mais à leur forme extérieure, visible, grâce à laquelle elles conquièrent l'éternité à

²⁴ Cf. *Stern* III, p. 42.

²⁵ L'Etoile, symbole de la vérité éternelle : cf. *Stern* III, p. 155 s.

²⁶ Voir «Judentum und Christentum», en appendice aux *Briefe*. Lire aussi A. NEHER, «Le dialogue Franz Rosenzweig – Eugen Rosenstock», dans *L'Existence juive*, Paris 1962, pp. 204–231 ; A. ALTMANN, «Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock-Huessy», dans les *Cahiers de La nuit surveillée*, pp. 187–204.

²⁷ Lire N. GLATZER, «Franz Rosenzweig», *Yivo Annual of Jewish Social Science*, vol. I, New York 1946, pp. 107–133, surtout p. 113 s.

partir du temps. Dans le cas du judaïsme, cette forme extérieure repose sur le fait qu'il est constitué en un peuple. Dans celui du christianisme, c'est sur un événement que la communauté est fondée ²⁸.

Le rythme de l'année sacrée, aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme, l'ordre de la prière et la liturgie révèlent l'essence de ces deux religions. C'est ainsi que le judaïsme apparaît comme « vie éternelle » et le christianisme comme « voie éternelle ». Le Juif est né juif. Par son existence même, c'est un fils de la nation. Il a reçu la promesse de l'éternité et vit à jamais dans la réalité du Royaume de Dieu. « Béni soit celui qui a planté la vie éternelle au milieu de nous », s'exclame-t-il ²⁹. Le Juif n'abandonne pas son centre, sa propre identité pour trouver son accomplissement. Il est enraciné en lui-même, non dans une terre. Le sol n'a pas autant d'importance pour lui que pour les autres peuples. La loi qui gouverne sa vie n'est ni dans le pouvoir, ni dans l'expansion : il fait partie d'un « reste », qui subit les errances de l'exil, qui souffre pour et avec Dieu ³⁰. L'histoire et ses lois n'ont aucun pouvoir sur lui. « C'est pourquoi l'éternité véritable du peuple éternel doit toujours rester étrange et dérangeante pour l'Etat et pour l'histoire universelle ³¹. »

Ainsi l'expérience individuelle de Rosenzweig rejoint-elle l'expérience collective du peuple d'Israël : l'une et l'autre se situent hors de la norme.

Par contraste avec le judaïsme, considéré comme « vie éternelle », le christianisme est présenté en tant que « voie éternelle ». Le flux ininterrompu des eaux baptismales se déverse sans arrêt sur la communauté du témoignage et la rend nécessairement missionnaire. Lui-même gagné à sa foi, le chrétien ne fait que s'avancer sur la voie entre la première et la seconde venue de Jésus, à travers l'histoire et ses manifestations visibles, l'Etat et l'Eglise ³².

Le chrétien est envoyé à la conquête d'un monde qui n'a pas été délivré. Il risque de glisser : sa marche est marquée du signe de l'imperfection ³³. La croyance, le dogme et la conscience sans cesse ravivée de l'événement fondateur du christianisme ont pour but de le fortifier.

L'Étoile vise à montrer que la vérité doit être confirmée dans la vie, aussi bien par le juif que par le chrétien, et que la vie juive, en particulier, est une anticipation de l'éternité. Il faut savoir payer, dans son existence, le prix de

²⁸ Voir « Das neue Denken », dans *Kleinere Schriften*, p. 392.

²⁹ *Stern* III, p. 48. Cf. *Massé'het Sofrim* XIII, 8.

³⁰ *Ibid.*, p. 192 s.

³¹ *Ibid.*, p. 95.

³² *Ibid.*, p. 103 s.

³³ *Ibid.*, pp. 197-198.

la vérité dont on est le porteur, écrivait G. Scholem ³⁴. Rosenzweig, mieux que quiconque, a su le prouver.

Au point de départ de *L'Étoile*, il y a une donnée de fait : l'existence de chacun. Lorsque la Révélation intervient, la norme apparaît sous la forme du commandement. Mais dans la mesure où cette Révélation est comprise comme un événement – l'être de Dieu s'offrant à l'expérience humaine ³⁵ – elle s'inscrit aussi dans un ordre de faits. Par ailleurs, la Révélation a pour résultat de transformer l'individu et cette transformation se projette dans des faits, c'est-à-dire dans des actions.

Pour Rosenzweig, le moment où il élabore *L'Étoile* correspond à celui d'une Révélation personnelle. Celle-ci a pour effet que désormais il réglera sa vie en accord avec elle.

Après la rédaction de *L'Étoile* et sa libération de la guerre, Rosenzweig procède à un retour aux sources du judaïsme, notamment par l'étude. Il est le fondateur et le premier directeur du *Freies jüdisches Lehrhaus* de Francfort, dont il se considère toutefois aussi comme le premier élève ³⁶ !

Le « retour aux sources » est compris par lui comme une étude sérieuse des textes traditionnels envisagés non pas comme documents historiques, mais en tant qu'origines de notre propre existence, à la fois individuelle et collective. La principale réalisation du *Lehrhaus* fut non pas uniquement une meilleure compréhension du judaïsme, mais l'éveil d'un sentiment d'appartenance et d'enracinement dans la réalité juive. Un jour le matériel de connaissance cesse d'être simplement « substance » et « matière » (*Stoff*) pour se transformer en une « force » (*Kraft*) intérieure. A partir de là, l'« enseignement » (*Lehre*) peut véritablement commencer ³⁷. Ainsi, la voie de l'étude ne conduit pas à une accumulation de connaissances. Mais par la connaissance, elle aboutit à l'enseignement, qui s'intègre à l'étudiant lui-même ³⁸.

Etant retourné au judaïsme, Rosenzweig s'attache toujours davantage à la Loi juive. Dans les dernières années de sa vie, marquées par de grandes souffrances physiques, il observe la Loi à peine différemment d'un Juif orthodoxe. Mais il ne veut pas être désigné comme orthodoxe. Il est, en

³⁴ G. SCHOLEM, *Le messianisme juif* (trad. française de *The Messianic Idea in Judaism*), Paris 1974, p. 65.

³⁵ Cf. S. MOSÈS, *Système et Révélation*, ch. IV Révélation, p. 103.

³⁶ Selon le témoignage de SCHOLEM, qui enseigna dans cette institution. Voir « Franz Rosenzweig et son livre *L'Etoile de la Rédemption* », dans les Cahiers de *La nuit surveillée*, p. 20.

³⁷ « Die Bauleute », dans *Kleinere Schriften*, pp. 108–109.

³⁸ Le Juif s'identifie existentiellement avec la *Tora*, « enseignement », il ne se borne pas à l'examiner de l'extérieur. Cf. Ps. 40, 9. Voir A. SAFRAN, *La Cabale*, Paris 1980³, p. 21 ; IDÈM, *Israël dans le temps et dans l'espace*, Paris 1980, p. 16.

effet, attentif à la norme, mais n'adhère pas à un judaïsme normatif, à savoir contraignant.

Rosenzweig consacre son essai *Die Bauleute* (« Les Bâisseurs »), à l'origine message adressé à Buber, au problème de la pratique de la Loi ; il en va de même de plusieurs lettres, notamment celle qui a pour titre *Göttlich und Menschlich* (« Divin et Humain »).

Dans *Die Bauleute*³⁹, il critique l'attitude de Buber vis-à-vis de la Loi. Celui-ci avait proposé d'étendre les limites des études juives pour faire en sorte qu'elles englobent tout et qu'elles relèvent de la responsabilité personnelle du jeune juif. Sur ce point, Rosenzweig se trouve en accord avec son ami. Mais il ajoute ceci : ce qui est vrai des études l'est également de la Loi, de l'action. Car la Loi juive n'est pas un recueil de formules étriquées, ce n'est pas une division de la vie dans les sphères du « permis » et du « défendu », comme l'indique l'orthodoxie du XIX^e siècle. De même que l'étude, la Loi a, elle aussi, des implications très étendues pour la personne : sa vraie signification, profonde, a été estompée depuis Mendelssohn, depuis le moment où elle a fait l'objet d'une approche essentiellement rationaliste.

La véritable voie conduisant à la Loi est en accord avec le mode de vie. En effet, le judaïsme vivant ne peut passer outre à aucun domaine de l'existence sans le modeler et sans le former. La présence du judaïsme dans toutes les sphères d'activité est éminemment positive. Aussi le côté affirmatif de la Loi doit-il être souligné et non pas les interdictions. Ou plutôt celles-ci doivent être observées en raison de ce qu'elles impliquent d'affirmatif et de constructif. Tout comme l'étude, la Loi doit cesser d'être simple contenu pour se muer en force intérieure. C'est ainsi que le *Gesetz*, « Loi », règle impersonnelle, rigide, devient *Gebot*, « commandement », communication personnelle, qui se transforme en action, sitôt entendue⁴⁰. L'objectif de la Loi est qu'elle acquière une « réalité présente »⁴¹ (*Heutigkeit*), gage d'éternité. Il ne s'agit pas d'obéir aux paragraphes d'un code : nous devons choisir. Comme nous l'apprenons dans *Göttlich und Menschlich*, « l'élection divine » (*die göttliche Wahl*), dans ce qu'elle comprend de passif pour l'homme, doit se transformer en un « choix humain » (*menschliches Wählen*) actif et, par là même, décisif⁴². Ce choix se fonde sur un sens élevé de la responsabilité.

³⁹ Voir *Kleinere Schriften*, pp. 106–121.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁴¹ Cf. Dt 5, 3 « Ce n'est point avec nos pères que le Seigneur a conclu cette alliance ; c'est avec nous, qui sommes ici *aujourd'hui*, tous vivants. » Voir aussi Dt 7, 11.

⁴² *Briefe*, p. 518 s. Dans le même ordre d'idées, voir A. SAFRAN, *Israël dans le temps et dans l'espace*, p. 14 : « Dieu, qui a élu Israël... Israël, qui a élu Dieu. »

La Loi comme réalité vivante : c'est également l'idée développée dans *Göttlich und Menschlich*. Rosenzweig ne reconnaît pas de ligne de démarcation entre les éléments « divins » et les éléments « humains » à propos de la Loi, pas plus qu'il n'admet de séparation entre le général et le particulier. La passivité de l'élection et l'activité de la Loi appartiennent l'une à l'autre et se complètent l'une l'autre. Il est vrai qu'aucune loi isolée ne peut pleinement être expliquée à quelqu'un de l'extérieur comme une demande d'ordre religieux. Même pour nous, la réalité du lien théologique entre l'élection et la Loi ne devient évidente que lorsque nous accomplissons *effectivement* le commandement. Seulement la réalité vivante de l'expérience immédiate, subjective, d'une seule loi conduit à une conception d'ensemble, objective, du fait théologique. Uniquement dans le commandement, nous percevons la voix de celui qui commande : « Die Stimme des Gebieters vernimmt man nur im Gebot ⁴³. » De la sorte, nous saisissons l'origine divine de cette injonction.

Rosenzweig fait appel à la Loi juive, mais sans base dogmatique. Il s'oppose à un raisonnement utilitaire et pragmatique en l'acceptant. C'est la plénitude de la vie juive, la reconnaissance de l'éternité d'Israël qui requièrent, en même temps, l'étude et l'application de la Loi, à laquelle il attribue une fonction rédemptrice ⁴⁴. Nous devons être aptes à « vivre » dans notre éternité : « Wir müssen in unserer Ewigkeit *leben* können », lisons-nous dans *Die Bauleute* ⁴⁵.

En conclusion, tout en proclamant la primauté du fait : « Le judaïsme... c'est être juif » ⁴⁶, Rosenzweig reconnaît la valeur permanente de la norme. Mais celle-ci demande à être vivifiée dans le fait, l'éternité doit plonger dans l'instant présent.

La découverte de la norme n'est possible que grâce au dévoilement par chacun, qu'il soit juif ou chrétien, de sa propre identité. Mais le Je n'apparaît qu'une fois interpellé par le Tu. De là vient le rôle décisif de la Révélation. Toutefois, cette interpellation sollicite une réponse : la relation dialogale caractérise la Révélation ⁴⁷. Or, celle-ci trouve son aboutissement dans la Rédemption, dans la vision mystique du visage divin ou dans l'appréhension du visage humain, porteur de l'image divine. La norme, elle aussi, acquiert un visage dès lors qu'elle n'est plus simplement perçue, mais qu'elle est vécue, qu'elle se reflète dans le visage humain ⁴⁸. En effet,

⁴³ *Ibid.*, p. 520.

⁴⁴ Cf. *Stern* III, p. 194.

⁴⁵ *Kleinere Schriften*, p. 119.

⁴⁶ *Briefe*, p. 425.

⁴⁷ Cf. Ex 19, 5.

⁴⁸ Voir *Kleinere Schriften*, p. 110.

l'homme atteint à la Rédemption quand l'objectif suprême de la vie, la réalité du sur-monde, se réfléchit dans son existence de tous les jours.

Dans les derniers alinéas de *L'Étoile*, l'auteur nous invite à considérer la simplicité de l'action quotidienne, mais une action où brille, d'ores et déjà, l'éclat de la Rédemption.

« *L'Étoile de la Rédemption* est devenue visage qui me regarde et à partir duquel je regarde. Ce n'est pas Dieu, mais la vérité de Dieu, qui est devenue pour moi un miroir... Mais ce qu'il m'a donné à voir dans cet au-delà de la vie, ce n'est... rien d'autre que ce que je pouvais déjà percevoir au centre de la vie ; la seule différence, c'est que désormais je vois au lieu d'entendre seulement. Car les visions sur les sommets du sur-monde touché par la Rédemption ne me montrent rien d'autre que ce que la parole de la Révélation a voulu me signifier au cœur de la vie ; et marcher à la lumière de la face divine n'est donné qu'à celui qui suit les paroles de la bouche divine. Car... 'il t'a fait savoir, homme, ce qui est bien et ce que l'Eternel ton Dieu réclame de toi : rien d'autre que d'accomplir la justice, d'aimer avec tendresse et de marcher simplement avec ton Dieu' ⁴⁹. »

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

⁴⁹ Trad. J.-L. SCHLEGEL, y compris la citation biblique. Voir *L'Etoile*, pp. 499–500.

Réflexions philosophiques sur les droits de l'homme

I. Un regard rétrospectif

Une vingtaine d'années avant la révolution de 1789, les Français « éclairés » avaient pris connaissance avec enthousiasme des diverses *Déclarations* américaines. La Fayette s'était décidé à partir pour l'Amérique à la lecture de la Déclaration d'Indépendance (du 4 juillet 1776). Dans ce texte, nous trouvons cette affirmation inaugurale, qui est lourde de problèmes et de difficultés qui ne manqueront pas de surgir plus tard : « *Nous regardons comme incontestables et évidentes par elles-mêmes les vérités suivantes...* » La Déclaration ne pouvait et ne devait donc pas être contestée dans sa teneur intellectuelle puisqu'elle se contente d'énoncer des vérités évidentes. Le recours à l'évidence constitue un des arguments dont le siècle des Lumières a le plus usé et mésumé. La plupart des auteurs, en dépit de leurs divergences, y font appel¹.

La Déclaration de 1789 se situe dans la même ligne. Le Préambule commence par affirmer que les représentants du peuple, « considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements », « ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs » et afin que les actes du pouvoir, législatif et exécutif, « pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés », « afin que les réclamations des citoyens, fondées sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous ». Arrêtons-nous quelque peu à ces affirmations. Nous retrouvons d'abord le thème de l'évidence : les principes sont « simples et incontestables ». De plus, une telle évidence ne

¹ Citons un exemple parmi une foule d'autres. Le *Code de la Nature* de Morelly (1755) commence par les lignes suivantes : « Je développe analytiquement dans cette dissertation, des vérités qui, malgré leur simplicité et leur évidence, sont presque de tout temps demeurées dans l'oubli, ou environnées des ténèbres des préjugés. » A ces vérités, Morelly n'entend laisser « d'autres ornements que leur propre évidence ».

porte pas seulement à l'adhésion intellectuelle, elle possède une efficacité politique comme le suggère l'argument *a contrario* : l'ignorance, l'oubli et le mépris des droits sont les « seules causes » des malheurs publics et de la corruption des gouvernements. Par là on professe une étonnante confiance dans la force des idées : énoncées et mémorisées, elles exerceraient, à leur simple rappel, une action rectrice et rectificatrice de la vie politique. Enfin, et ceci n'est pas l'aspect le moins important, ces idées ont un contenu précis (ou supposé tel), elles portent sur les « droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme », – droits qui sont sacrés et inaliénables parce qu'ils sont naturels. Et c'est parce qu'ils sont inscrits dans la commune nature humaine où la raison de chacun peut aisément les lire qu'ils sont évidents. Encore faut-il qu'ils soient, par une solennelle promulgation, rappelés à la mémoire, car l'évidence était tenue captive de cette ignorance qui est un oubli, lequel à son tour découle du mépris où les maintenait l'intérêt du despotisme. On a là un enchaînement d'idées qui appartient à l'idéologie commune du siècle des Lumières et qui se retrouve notamment dans les « systèmes de droit naturel » dont l'époque est prodigue. Pour l'heure on ne prête guère attention au fait que sur plus d'un point ces multiples systèmes sont loin de concorder. La lumière de « l'évidence » présumée occulte les différences. Notons encore qu'à l'Assemblée, une forte minorité s'était prononcée pour une Déclaration des droits et des devoirs. En mentionnant droits et devoirs, le Préambule rend en quelque sorte justice à cette requête.

En relevant ces quelques points, j'ai voulu attirer l'attention dès le départ sur leur aspect problématique. J'y reviendrai. Mais ceci ne doit pas nous conduire à méconnaître un autre aspect. En effet, le philosophe qui considère l'histoire des idées retiendra que la Déclaration (comme auparavant ses sœurs américaines) a constitué un événement, qui fait date pour la conscience éthico-politique. Et il ne se trompera guère s'il précise que ce n'est pas tant le contenu de tel ou tel droit, que bien plutôt l'idée même de *droits de l'homme* qui représente l'apport décisif de cette Déclaration et son importance pour la civilisation.

Mais cette première constatation se double aussitôt d'une seconde : très tôt le contenu même des droits ou de certains d'entre eux est discuté. Certes, l'idée même de droits de l'homme a aussi ses adversaires : les penseurs du courant traditionaliste, Joseph de Maistre ou Louis de Bonald, les englobent dans leur réprobation générale des Lumières et de la Révolution. Burke les rejette également. Plus tard, à partir de sa conception positiviste de l'histoire, Hippolyte Taine dénoncera leur abstraction.

D'autres objections à l'idée de droits de l'homme ont été soulevées plus récemment. Nous y reviendrons. Mais les critiques les plus significatives et qui ont eu le plus de retentissement et de conséquences sont celles qui

proviennent du mouvement socialiste à ses origines. Elles s'en prennent par priorité au contenu de certains «droits» et impliquent indirectement un jugement sur la portée limitée de l'événement qu'a constitué la Déclaration.

Dans *Qu'est-ce que la propriété?* (1840), Proudhon se livre à une sévère critique de la série des Déclarations et des Chartes qui se sont succédé de 1789 à 1830 ². «L'esprit qui produisit le mouvement de 89 fut un esprit de contradiction», car le nouvel ordre de choses substitué à l'ancien n'avait rien de «méthodique» et de «réfléchi». Pour aboutir à une véritable révolution, il eût fallu, au lieu de se laisser porter par la colère, s'appuyer sur «une connaissance approfondie des lois de la société et de la nature». Le passage de la monarchie à la démocratie, en d'autres termes, ne représente pas une révolution radicale, car on a conservé le même principe: «C'est toujours la souveraineté de l'homme mise à la place de la souveraineté de la loi, la souveraineté de la volonté mise à la place de la souveraineté de la raison». Il importait de changer «la définition de la loi», qui doit être «l'expression d'un fait», et non pas d'une volonté, fût-ce celle du peuple.

C'est parce qu'on n'a pas opéré une telle substitution que Proudhon refuse de parler de révolution:

«Lorsque sur un fait physique, intellectuel ou social, nos idées, par suite des observations que nous avons faites, changent du tout au tout, j'appelle ce mouvement de l'esprit *révolution*. S'il y a seulement extension ou modification de nos idées, c'est *progrès*». En astronomie, Ptolémée signifie un progrès, Copernic une révolution. «De même, en 1789, il y eut bataille et progrès; de révolution il n'y en eut pas». Autrement dit, dans la vision proudhonienne de l'histoire, l'événement est relativisé, il perd son caractère exemplaire et pour ainsi dire normatif.

Pour appuyer son affirmation, Proudhon se propose d'examiner si «les trois principes fondamentaux de la société moderne», «souveraineté de la volonté de l'homme, et, en réduisant l'expression, despotisme», inégalité des fortunes et des rangs (sous couvert d'égalité), et propriété, «sont conformes à la notion primitive du *juste*, s'ils en sont une déduction nécessaire», et non pas plutôt, le «produit illégitime» d'une «fatale association d'idées». Nous ne suivons pas ici les étapes d'une démonstration que Proudhon ne développe pas en se référant à la seule expérience française qui est la sienne; il renvoie, en note, à deux observateurs de la démocratie

² Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris, Garnier-Flammarion, n. 91, 1966, p. 73 ss. Proudhon revient à plusieurs reprises sur l'argument tout au long de l'ouvrage.

américaine, Tocqueville et Chevalier, en commentant : « Or nous avons la preuve aujourd'hui qu'avec la démocratie la plus parfaite on peut n'être pas libre ». En bref, il y a dans les principes mêmes de 1789 une « contradiction » qui les rend contraires à la justice et à la liberté. Les principes de 89 ne sont donc pas des principes libérateurs. Les longues discussions sur la propriété, notamment, entendent l'établir. La révolution est à venir.

Les pages de Proudhon étaient sans doute connues de Marx quand il touchera au problème des droits de l'homme dans *La question juive* (1843)³. Entre les deux approches, il y a cependant des différences. Certes, chez Marx également, l'exemple américain est évoqué, mais c'est pour critiquer la liberté religieuse ; le mouvement de 89 n'a pas opéré la révolution radicale, mais la raison en est que l'émancipation *politique* n'est pas capable de mettre fin à l'aliénation, qui est scission de l'homme d'avec lui-même. En effet, l'émancipation politique légitime et consolide la contradiction qui existe entre la pratique de la société civile et la « théorie » que représente l'Etat (ou le politique). La distinction entre l'homme et le citoyen ne fait que refléter cette aliénation. Une formule résume cette dernière : la Déclaration de 89 a consacré « l'homme égoïste », autour duquel gravite la « société bourgeoise », qui a perverti l'ordre de la fin et des moyens. L'examen de chacun des principes illustre cette critique. Ainsi, la liberté est le « droit de l'individu limité à lui-même », droit de la séparation de l'homme d'avec l'homme. Le droit de propriété en est l'application, il est « le droit de l'égoïsme ». Tel est le fondement de la société bourgeoise qui « fait voir à chaque homme, dans un autre homme, non pas la *réalisation*, mais plutôt la *limitation* de sa liberté ». Quant au mot « égalité », il n'a pas ici de signification politique, il signifie que tout homme est considéré comme une « monade basée sur elle-même ». La sûreté est « la notion la plus haute de la société bourgeoise, la notion de « police », en d'autres termes, la société n'existe que pour garantir les droits et propriétés de l'individu, elle est « l'assurance (*Versicherung*) de l'égoïsme ».

« Aucuns des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à un arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique ; tout au contraire, la vie générique en elle-même, la société apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste ».

³ Karl MARX, *La question juive*, Paris, coll. 10/18, n. 412, 1968, p. 37 ss.

C'est ainsi dans son principe même que la Déclaration est perverse. Ne consacre-t-elle pas le règne de l'individu ? Or celui-ci n'est pas l'homme authentique, que constitue au contraire « l'être générique » (*Gattungswesen*). Ce dernier ne sera affirmé réellement, c'est-à-dire au niveau du vécu social, que lorsque sera abolie la scission entre la société civile et la société politique et lorsque l'humanité vivra immédiatement dans son activité économique les « valeurs » « idéales » exilées dans le ciel aliénant du politique. On peut donc dire que la critique de Marx est double. Elle porte d'abord sur l'idée même de proclamer des droits au plan juridico-politique comme distinct du plan de la société civile. En ce sens, le texte contient le thème, lancinant chez Marx, de l'abolition de l'Etat, plus radicalement, celui de l'utopie souterraine de la communauté spontanément harmonieuse, réalisation de l'essence humaine. L'autre aspect de la critique porte sur le contenu même des principes de 1789. Le second aspect est une conséquence du premier.

Le discrédit ainsi jeté sur la Déclaration de 1789 ne sera jamais corrigé par Marx. Il sera bien plutôt aggravé, à un double titre. D'abord par la théorie de l'idéologie comme reflet mystificateur et justificateur de la domination « réelle », c'est-à-dire économique, exercée par la classe exploiteuse. Les conceptions éthiques et juridiques, les institutions, sont d'ordre idéologique. Ensuite, et liée à ce premier point, l'affirmation du caractère essentiellement historique des lois sociales : ce caractère affecte les lois de la vie économique et leurs reflets idéologiques. Par là, Marx s'en prend aux économistes classiques auxquels il reproche de recourir à la notion de loi naturelle, qui recèlerait en réalité une volonté (volonté de classe et pas nécessairement délibérée) de fournir une garantie immuable, absolue, aux intérêts de la classe dont les économistes sont les idéologues.

C'est dans la perspective de ce qui précède que doit se comprendre la critique marxiste des institutions libérales. Celles-ci en s'en tenant à la « démocratie formelle », c'est-à-dire de pure forme et hypocrite, constitueraient des obstacles idéologiques, au service de la classe bourgeoise, sur le chemin de la démocratie socialiste, « réelle », que seul peut réaliser le prolétariat.

La position de Marx à l'égard des droits de l'homme doit-elle se comprendre comme un rejet pur et simple ? Sans doute, à s'en tenir à la logique des idées que je viens de rappeler. Mais on trouverait chez Marx des propos moins négatifs. Le premier, Fourier avait parlé de « droit au travail », en commentant : « la politique vante les droits de l'homme, et ne garantit pas le premier droit, le seul utile, qui est le droit au travail ». Marx lui fera écho en parlant d'une loi déterminant la journée de travail, qui serait « la véritable grande charte du monde moderne », remplaçant avantageusement « le pompeux catalogue des droits de l'homme ».

C'est à partir de la critique socialiste qu'on prendra conscience tout au cours du 19^e siècle et au 20^e siècle de ce qu'il convient d'appeler les *droits sociaux*. Le fait que cette prise de conscience se soit opérée à travers une opposition polémique aux *droits politiques* posera à son tour des problèmes. Relevons pour l'instant que la Déclaration de 1948 fera place aux uns et aux autres droits. Comment comprendre leur articulation ? Les uns ont-ils une priorité sur les autres ? Comment pourront se concilier dans un unique texte des droits qui se réclament les uns de l'expérience des pays dits socialistes, les autres des démocraties libérales ? Ajoutons que le concept de « droits naturels » au sens où l'avait entendu le siècle des Lumières et qui était au fondement de la Déclaration de 1789 n'a pas résisté à la critique et que le positivisme juridique, apparemment triomphant, n'était guère capable d'apporter des éléments de clarification. Il m'a semblé que ce rapide coup d'œil rétrospectif pouvait nous aider à prendre une première mesure de certaines des difficultés rencontrées de fait par l'idée de droits de l'homme.

II. Perplexités théoriques et *consensus* pratique

Une certaine idée du droit naturel conçu comme un code explicite que la raison pouvait lire avec évidence et dont le droit positif ne serait ensuite que la simple transposition faisait partie des composantes idéologiques des Lumières, qui sont à l'arrière-fond des Déclarations américaines et françaises. La nature humaine y apparaît comme une donnée intemporelle et cosmopolite, et donc sans lien à l'histoire, l'homme comme un individu. Une telle idée n'a pas résisté à l'épreuve du temps, l'expérience ne tarderait pas à en montrer les failles et les limites. Bien plus, en vertu d'un mouvement pendulaire qui se vérifie fréquemment dans l'histoire des idées, des positions idéologiques opposées, comme le positivisme et l'historicisme, en ont accéléré la ruine.

D'autre part, la dénonciation, par la pensée d'inspiration socialiste, du caractère « formel », et partant hypocrite, de la démocratie libérale qui ne deviendra « réelle » que quand seront assurées les conditions de l'exercice effectif de ces droits, avait jeté le doute tant sur leurs motifs que sur leur utilité. Du coup, étaient soulevées deux questions : la première est celle de la nature et de l'extension du politique ; la seconde est celle des priorités : y a-t-il quelque sens à parler de ces droits tant que la société n'est pas encore en mesure de procurer les moyens de leur réalisation ? D'aucuns allaient même jusqu'à prétendre qu'ils allaient fleurir pour ainsi dire d'eux-mêmes, dès qu'en seraient posées les conditions sociales « objectives ».

Ces bouleversements dans les idées rendaient hautement problématique, à la fin de la seconde guerre mondiale, la possibilité d'une nouvelle Déclaration des droits de l'homme. La base théorique commune ne faisait-elle pas défaut ? Des approches différentes et opposées soulignaient encore les désaccords.

Il faut toutefois faire intervenir un autre élément, tout à fait remarquable. En même temps que grandissait la perplexité quant aux justifications rationnelles des droits de l'homme, la conviction de leur nécessaire affirmation, loin de s'affaiblir, ne cessait de s'imposer. Ce paradoxe reflète une des difficultés majeures de la question. Relevons pour l'instant que l'existence même d'une telle conviction est porteuse de sens ; elle nous invite à rechercher de quelle inspiration profonde elle procède, à quel instinct de la raison elle obéit.

* * *

En vue de la rédaction de la Déclaration internationale des Droits de l'Homme, qui serait promulguée en 1948, l'UNESCO avait lancé une vaste enquête sur les problèmes théoriques soulevés par un tel projet. La réponse de Benedetto Croce marque tout à la fois une conscience aiguë des difficultés de fait et des impasses auxquelles conduisait sa propre philosophie, écho elle-même d'une mentalité largement répandue.⁴

Le philosophe italien remarque d'abord que la base théorique des droits de l'homme, la théorie du droit naturel, n'a pas résisté aux coups de la critique. Cette théorie « avait sa raison d'être » du XVI^e au XVIII^e siècle, mais elle est devenue « tout à fait insoutenable au point de vue philosophique et historique ». L'adjectif « naturel » est d'ailleurs interprété par Croce, dans la perspective de son hégélianisme, d'une manière qui frise le contre-sens et qui ne rend pas justice à la signification (par ailleurs fort discutable) que revêtaient les termes *nature* et *naturel* dans les systèmes du siècle des Lumières. On ne saurait, en effet, discuter du caractère moral de ces droits, « car la morale ne reconnaît pas de droits qui ne soient pas en même temps des devoirs, et pas d'autorité en dehors d'elle-même ; *ceci n'est pas un fait naturel, mais le premier principe spirituel* »⁵.

⁴ Benedetto CROCE, *Les droits de l'homme et le moment historique présent* in *Autour de la nouvelle Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, textes réunis par l'UNESCO, Paris, Ed. du Sagittaire, 1949, pp. 80-81. Le volume est composé d'un choix de communications reçues. Il contient une *Introduction* de Jacques MARITAIN, pp. 11-18, ainsi que les *Conclusions*, établies par un comité d'experts, à partir des réponses, pp. 210-221.

⁵ Je souligne.

Le rapport envoyé aux penseurs consultés, en soulignant que ces droits varient historiquement, n'a-t-il pas sapé lui-même la base logique de l'idée de « droits humains universels » ? Il ne s'agit plus dès lors que de « droits de l'homme dans l'histoire », c'est-à-dire de droits « acceptés comme tels par des hommes d'une époque déterminée », non pas « titres éternels », mais « simples faits historiques reflétant les besoins de telle ou telle époque, et essayant d'y satisfaire ». Leur importance, au XVIII^e siècle, venait de ce qu'ils exprimaient un accord général qui s'était formé, sous l'influence de la culture des Lumières, sur « l'impérieuse nécessité d'une réforme politique » de la société européenne.

On ne saurait exprimer plus clairement la lecture historiciste : les valeurs et leur expression sont dans le temps, et c'est pourquoi elles sont marquées de contingence et de limites : elles ne sont valeurs que relativement aux besoins d'une époque déterminée de l'histoire.

L'attitude de Croce n'est pas pour autant totalement négative. Il conseille aux organismes internationaux de tempérer leurs ambitions. Mais si le philosophe ne penche pas pour le rejet pur et simple c'est sans doute parce que dans son esprit se vérifie la disjonction entre la pensée théorique et la conviction : au plan théorique, il constate l'absence de base ; au niveau de la conviction, il affirme la « supériorité morale » de « l'immortel courant du libéralisme », qui finira par l'emporter sur l'autre courant qui, avec lui, se partage l'opinion mondiale, le courant « autoritaire-totalitaire ». Il y a là deux tendances inconciliables entre lesquelles le conflit est inévitable. Les chemins de ce conflit sont la persuasion ou la guerre. Si cette dernière hypothèse se réalisait et si la victoire allait au courant totalitaire, ce ne serait que pour un temps, le libéralisme finissant par émerger de son antithèse. Mais c'est évidemment la voie de la persuasion qu'il convient de choisir, et c'est celle sur laquelle l'UNESCO entend s'engager.

Le philosophe souligne d'abord la difficulté, si ce n'est l'impossibilité, de l'entreprise : comment des représentants des deux courants antagonistes pourraient-ils s'entendre pour « proclamer, sous la forme d'une déclaration des droits, une action politique commune, un accord qui n'exige pas mais qui devra, au contraire, émerger en fin de compte d'efforts opposés et convergents » ? Tel est le *point faible* « qui doit être minutieusement étudié ».

« Je ne vois même pas comment il pourrait être possible de formuler une déclaration qui constitue un compromis et ne serait pas vide de sens ou arbitraire. Il se peut que vous et vos collègues, quand vous vous mettez au travail, découvriez la futilité et l'impossibilité de ce travail, et même, si vous me permettez de le dire, le danger de faire sourire les lecteurs de la naïveté des hommes qui ont conçu et formulé une telle déclaration ».

En lieu et place de l'impossible déclaration, Croce suggère un « débat officiel, public et international » sur « les principes qui sont nécessairement à la base de la dignité humaine et de la civilisation ». La formule doit retenir notre attention, car elle pourrait fournir une définition, certes approximative, des droits de l'homme. Croce se serait-il contredit ? Je ne le pense pas mais, prisonnier sans doute de sa culture historique, il aura assimilé l'idée de déclaration des droits de l'homme aux réalisations du XVIII^e siècle qu'il ne dissociait pas de leurs justifications théoriques. A moins que sa conviction ne déborde sa pensée pour la rectifier... En effet, il est certain de l'issue du débat proposé : « (...) je ne doute pas que la force de la logique, de la culture, des doctrines et la possibilité d'un accord fondamental amèneront le triomphe des consciences libres sur l'obéissance à l'autocratie et aux principes totalitaires (...) ». Ce qui tantôt était déclaré impossible deviendrait-il soudain possible ? Reconnaissons un certain flottement dans les formulations du philosophe libéral. Néanmoins sa conclusion met fin aux hésitations : non pas tant droits de l'homme que droits et besoins *historiques* : « Une fois que ce débat aura eu lieu, il sera sans doute possible de formuler une déclaration de certains droits et besoins historiques et contemporains dans une forme brève comme les dix commandements, ou un peu plus élargie s'il faut entrer dans les détails ».

* * *

Ainsi Croce s'est heurté à une double aporie. Il ne lui paraissait pas possible d'intégrer la dimension historique à l'idée de droits de l'homme, en tant que ces droits découleraient de l'essence humaine. Il ne voyait pas comment obtenir un accord sur le contenu et la signification de ces droits de la part d'hommes qui se réclament de positions théoriques opposées. Parce qu'il ne concevait pas d'issue à ce problème, le philosophe napolitain a fourni une contribution où se mêlent le scepticisme théorique et la profession de sa foi libérale. Entre théorie et conviction, il y a dissonance. Cette position avait le mérite d'exprimer ce que beaucoup pensaient : l'incompatibilité des conceptions idéologiques rendait vain au départ tout projet d'une Déclaration des droits de l'homme.

Mais si l'accord *théorique* était certes impossible, un accord *pratique* était, lui, possible. Telle est la position défendue par Jacques Maritain. Elle a permis de vaincre ce qui apparaissait alors constituer un obstacle insurmontable ⁶.

⁶ Voir *Autour de la nouvelle Déclaration...* op. cit., *Introduction*, pp. 11–18, *Sur la philosophie des Droits de l'Homme*, pp. 63–67. Le problème avait déjà été abordé par Maritain dans le Discours d'ouverture de la deuxième Conférence Internationale de l'UNESCO à Mexico, le 6 novem-

Il importait donc avant tout d'avoir une claire idée de la nature du *consensus* requis et de la perspective dans laquelle il s'inscrivait. D'entrée, on se trouve devant ce paradoxe que les justifications rationnelles sont indispensables, mais que néanmoins elles sont impuissantes à faire l'accord des esprits. Elles sont indispensables parce que l'esprit croit instinctivement à la vérité et ne peut consentir qu'à ce qu'il a reconnu comme vrai et fondé en raison. Quant à l'impuissance, notons qu'elle n'est pas une impuissance de droit, mais de fait: on a pu qualifier la situation culturelle actuelle de «babélisme». «De fait, jamais les esprits n'ont été si cruellement divisés», de sorte que le paradoxe «n'est qu'une expression de la grande détresse à laquelle l'esprit se trouve réduit de nos jours». Dans une telle situation, il n'est pas raisonnable de compter sur un possible *consensus* doctrinal.

Mais si on se souvient de la *finalité pratique* d'une telle Déclaration, les perspectives deviennent autres et l'on s'aperçoit qu'on peut alors espérer un accord portant sur «un même ensemble de convictions dirigeant l'action». Un tel accord, portant sur l'énumération d'une série de droits que chacun, il est vrai, interprétera théoriquement à sa manière, mais sur lesquels convergent les convictions pratiques, constitue déjà un gain qui n'est nullement négligeable. Accord donc sur une liste de droits, mais non pas sur leur *pourquoi*, car «avec le pourquoi commence la dispute»⁷.

Ainsi Maritain conseillait une approche pragmatique du problème. Cela n'impliquait nullement à ses yeux l'acceptation du pragmatisme philosophique (qui est une théorie). Il précise en effet qu'il est essentiel que chacun, à partir de la tradition religieuse, culturelle ou philosophique dont il se réclame, s'efforce de fonder en raison, théoriquement, l'adhésion qu'il apporte au niveau d'un *consensus* pratique. Ajoutons qu'il est normal que je pense que la justification tenue par moi comme étant la vraie devrait être capable, en tant même qu'elle est vraie, d'emporter l'adhésion des esprits. De sorte que loin d'être une condition de la reconnaissance des droits de

bre 1947: *Les possibilités de coopération dans un monde divisé*, texte reproduit dans *Le Philosophe dans la Cité*, Paris, Sagesse et Cultures, Alsatia, 1960, pp. 41–59. Ces trois textes sont repris dans une plaquette publiée par l'UNESCO, *Célébration du centenaire de la naissance de Jacques Maritain, 1882–1973*, Paris, UNESCO, 1982. Maritain a traité par ailleurs du problème des droits de l'homme dans *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, publié d'abord à New York, Ed. de la Maison Française, 1942, et dans *L'Homme et l'Etat*, Paris, PUF, 1953, ch. IV, *Les Droits de l'Homme*, pp. 68–99.

⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 20–21.

l'homme, l'indifférence ou le relativisme au plan théorique, en préparerait la ruine à plus ou moins longue échéance ⁸.

A condition qu'on demeure dans le domaine des assertions pratiques, un accord sur une déclaration commune devient possible, un travail de confrontation et de refonte permettant d'aboutir à des formules acceptables pour tous, « comme des points de convergence pratique, quelles que soient les oppositions entre perspectives théoriques ».

« Rien n'empêche de parvenir ainsi à l'élaboration d'une Déclaration nouvelle et élargie des droits de l'homme qui marquerait une étape notable dans le procès d'unification du monde, et où en particulier la conception exclusivement prévalente dans l'individualisme classique, des droits et libertés de l'être humain comme appliqué à l'œuvre de son destin personnel et la conception, exclusivement prévalente dans les perspectives marxistes, des droits et libertés de l'être humain comme engagé dans l'œuvre historique des communautés dont il fait partie, arriveraient à se compléter et se coordonner, – je dis en un sens tout pragmatique, et seulement quant à la promulgation d'un certain nombre de principes d'action et de règles de comportement. Il n'est pas raisonnablement possible d'espérer plus que cette convergence pratique sur une énumération d'articles formulés en commun. S'il s'agit d'une conciliation théorique et d'une synthèse proprement philosophique, celle-ci n'est concevable que comme le résultat d'un vaste travail d'approfondissement et de purification, qui exigerait des intuitions supérieures, une systématisation nouvelle et la critique décisive d'un certain nombre d'erreurs et d'idées confuses, – et qui par là même, et même si elle réussissait à exercer une action importante sur la culture, resterait une doctrine parmi les autres, acceptée par ceux-ci, rejetée par ceux-là, et ne pourrait prétendre à s'assurer de fait un domaine universel sur les esprits. » ⁹

Il ne s'agit nullement, comme nous le verrons, de scinder la pratique de la théorie, mais de saisir que le point de départ est ici l'intelligence morale elle-même en tant qu'elle est antérieure à toute réflexion philosophique sur l'éthique. L'accord en question repose donc sur une « prise de conscience expérimentale qui se produit en dehors des systèmes ». Il procède avant tout de l'expérience morale de la raison spontanée. Les leçons de l'histoire contribuent d'une manière décisive à la sorte de prise de conscience pratique qui est à la base du *consensus*. ¹⁰

Maritain nous avertit de ne pas trop attendre d'une telle Déclaration, dont il est par ailleurs un fervent partisan. On ne pourra sans doute aller plus loin qu'une « liste ou une énumération des droits », et non pas, ce qui

⁸ Cf. p. 22: « S'ils croient tous deux la charte démocratique, un chrétien et un rationaliste en donneront cependant des justifications incompatibles entre elles, où leur âme et leur esprit et leur sang seront engagés, et là-dessus il se combattront. Et Dieu me garde de dire qu'il n'importe pas de savoir lequel des deux a raison ! Cela importe essentiellement. Il reste que sur l'affirmation pratique de cette charte ils se trouvent d'accord et peuvent formuler ensemble des communs principes d'action. »

⁹ *Op. cit.*, p. 23.

¹⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 24–25.

serait souhaitable, jusqu'à une charte proprement dite «déterminant une commune manière d'agir» et portant aussi «sur l'échelle des valeurs, sur la clef selon laquelle, dans l'exercice concret qui en est fait dans la vie sociale, les droits reconnus à l'homme doivent concerter entre eux». Car ce qu'on réclame c'est la mise en pratique de ces déclarations, ce sont «les moyens de faire effectivement respecter les droits de l'homme par les États et les gouvernements». Le philosophe ajoute: «Là-dessus, je n'oserais faire preuve que d'un optimisme très modéré»¹¹.

Ainsi une Déclaration universelle des droits de l'homme serait une grande chose. Il faudrait néanmoins n'y voir que «la préface d'une Charte morale du monde civilisé»¹², qui constitue un objectif plus lointain et de réalisation terriblement ardue dans un monde profondément divisé.

III. La dimension historique

Il nous faut maintenant examiner pour eux-mêmes un certain nombre de problèmes qui se sont posés à propos des droits de l'homme, dès les premières déclarations jusqu'à aujourd'hui.

1. Si, comme inclinait à le penser le siècle des Lumières, une Déclaration de ces droits ne faisait que rappeler les nécessaires implications d'une intemporelle essence humaine, dont chacun, par un simple retour en soi-même, pouvait avoir une connaissance évidente, elle perdrait beaucoup de son utilité. Ce qui est évident ne s'impose-t-il pas par soi-même?

Relevons donc qu'une Déclaration ressortit à la *raison pratique*, et ceci à un double titre. Dès que l'on parle de droits (et de devoirs), de ce qui est juste et, par là, dû et oblige, on est dans la perspective de la raison pratique. Les «évidences» des Lumières, tributaires d'une conception géométrique de la raison, ne respectaient pas la spécificité de la raison pratique et de ses démarches. Il s'agit ici des droits considérés dans leur contenu même.

Mais il y a autre chose encore. En tant même que ces droits font l'objet d'une Déclaration, nous nous trouvons devant un *acte* politique qui, comme tel, requiert la réflexion du philosophe de l'histoire. Même si leur contenu, pour tel ou tel d'entre eux en tout cas, était déjà connu auparavant, le fait que des droits deviennent l'objet d'un *consensus* explicité dans un acte politique a une signification pour la conscience morale et politique de l'humanité. Elle marque une date dans son histoire.

¹¹ Cf. *op. cit.*, p. 27. J'ai rectifié un passage qui transcrit fautivement l'original.

¹² Cf. *op. cit.*, p. 29.

La reconnaissance par les gouvernements, agissant comme porte-parole des peuples, revient à affirmer des principes et des règles d'action qui n'ont pas leur source dans les Etats eux-mêmes, mais qui possèdent une valeur normative pour la vie sociale et politique. L'adhésion à une telle Déclaration n'est pas assimilable à la conclusion d'un contrat dont les termes dépendraient de la volonté des contractants. Au contraire, ceux-ci reconnaissent qu'ils sont liés par un ensemble de valeurs pratiques qui doivent régir l'exercice de la vie politique.

Un tel acte politique ne va pas de soi. On peut en effet faire remarquer que certaines des valeurs pratiques qu'il affirme ont toujours été plus ou moins obscurément pressenties et respectées parce qu'elles conditionnent la vie sociale et politique elle-même. Néanmoins, et là est l'important, le fait de leur énoncé constitue un grand pas en avant dans la prise de conscience et vient enrichir le patrimoine culturel de l'humanité. D'autre part, dès lors que l'énumération des droits ne procède pas, pour ce qui concerne leur contenu, selon l'évidence d'une déduction géométrique, mais est tributaire de l'expérience historique, de telle sorte que c'est davantage par le degré d'urgence qu'en vertu de leur nécessité intrinsèque que ces droits ont été choisis et regroupés, les Déclarations seront toujours affectées d'un certain coefficient de contingence. Ce dernier ne doit pas nous conduire à jeter le discrédit sur de telles déclarations. Il permet au contraire de souligner le rôle de l'expérience historique dans le développement de la conscience morale de l'humanité. Ainsi, si la Déclaration de 1789 insiste sur les droits de l'individu, cela est dû en grande partie à l'expérience amère de l'absolutisme et de son arbitraire ; les droits sociaux émergent à la conscience, au XIX^e siècle, à partir de la misère tragique des masses ouvrières à l'ère du premier capitalisme industriel ; sans les abominations inspirées par le racisme nazi, la Déclaration de 1948 eût-elle autant qu'elle l'a fait insisté sur les droits à la non-discrimination ? Ainsi, l'histoire lance constamment des défis à la conscience morale de l'humanité. La réponse que cette conscience est capable d'apporter fait le prix de cet acte politique qu'est une Déclaration des droits de l'homme. Une telle déclaration représente donc, à un moment donné de l'histoire, l'expression d'un *consensus* dans l'ordre de la morale politique. Elle constitue ainsi un fait de civilisation.

C'est pourquoi la philosophie doit aborder de telles déclarations d'un double point de vue. Le premier, auquel se rattachent les notations qui précèdent, est d'ordre plus existentiel ; il correspond aux préoccupations de la philosophie de la culture et de l'histoire.

Il permet de mesurer l'importance historique de telles déclarations pour le développement de la conscience morale de l'humanité. Envisagée dans son contexte et dans son contenu concret, une Déclaration sera alors

définie comme une *constellation historique de droits*. On écartera par là les contradictions théoriques auxquelles n'a su échapper la pensée des Lumières qui, pour autant qu'elle ignorait l'aspect de contingence et d'imperfection, était encline à confondre une telle Déclaration avec un exposé systématique atemporel de droits découlant immédiatement de l'essence humaine.

Ce premier point de vue est incomplet. C'est pourquoi le problème doit être envisagé encore du point de vue théorique, afin d'établir le degré de nécessité et l'articulation logique de chacun des droits. Nous reviendrons sur ce point.

2. Il convient ici d'ajouter quelques remarques. Et d'abord, faut-il préciser que parler de développement de la conscience morale de l'humanité n'équivaut pas à parler de son développement moral ? Les enquêtes faites par des organismes, comme la Commission des droits de l'homme de l'ONU ou *Amnesty International*, sur le respect des droits de l'homme suggèrent un bilan négatif. A vrai dire, il y avait une grande naïveté à penser que les Déclarations allaient, par elles-mêmes, modifier et améliorer rapidement le comportement moyen des hommes. L'idée du progrès nécessaire héritée des Lumières est porteuse d'une telle naïveté. Philosophiquement, cette dernière procède de la confusion du théorique et du pratique et d'une conception « socratique » de la faute ramenée à l'erreur. Bien des Etats, qui ont signé la Déclaration de 1948, ne se privent pas de bafouer cyniquement les droits de l'homme. Tel est le fait massif. La tentation est grande pour certains esprits d'ironiser et de céder au scepticisme. Il faut, au contraire, souligner l'immense portée morale de telles Déclarations.

L'erreur a été de croire qu'elles agissaient directement et comme magiquement sur le comportement des hommes. Elles agissent bien, mais leur action ne portera ses fruits que sur plusieurs générations. Le philosophe ne peut-il pas penser qu'il se produit, au niveau de la conscience morale naturelle et des expériences morales de l'humanité, quelque chose d'analogue à ce que saint Paul nous dit de la loi révélée qui a eu pour effet de faire prendre conscience des profondeurs et des dimensions du péché (cf. *Rom.*, 7, 7-13) ? C'est déjà un progrès considérable et une grande étape franchie vers plus d'humanité que d'éprouver la *mauvaise conscience* devant des pratiques mauvaises et criminelles auparavant acceptées comme « normales », « inévitables », par la torpeur ou l'aveuglement de la conscience morale commune. Que la malice de certains actes, qui continuent à être perpétrés à large échelle, soit dénoncée comme telle, dans les instances internationales et par les grands moyens d'information, c'est déjà un gain non négligeable. Evidemment, on ne saurait en rester là. Mais il n'est pas faux de voir dans la mauvaise conscience un premier balbutiement de la conscience morale.

Ceci nous conduit à formuler une seconde remarque. Nous avons dit que la Déclaration des droits de l'homme constitue un acte politique et qu'à ce titre elle ressortit à la raison pratique. Il faut préciser qu'un tel acte a valeur de *principe dynamique*. Il est de sa nature de donner naissance à des processus éducatifs, à des actions spécifiques, à des institutions. Par elles-mêmes, les Déclarations des droits de l'homme n'ont pas encore force de lois et elles sont dépourvues de l'efficacité des lois. Leur insertion dans les préambules des constitutions constitue déjà un pas en avant. L'idéal serait l'inscription de leurs exigences dans les législations ordinaires des pays, en attendant l'existence d'instances internationales dotées de véritable autorité juridique et politique. La Commission des droits de l'homme, qui se réunit chaque année pour contrôler l'application de ces droits, a été créée dès 1946 par les Nations-Unies pour contribuer à une mise en œuvre des droits. La politisation des débats, la jalouse revendication de sa souveraineté par chaque Etat, ont pour ainsi dire paralysé une action, qui est néanmoins une nécessité. La Convention européenne des droits de l'homme, entrée en vigueur en 1953, est doublée d'une Cour européenne des droits de l'homme, qu'on peut saisir en cas de violation. Par là l'Europe a réussi à s'avancer bien davantage dans la direction du réalisme et de l'efficacité. Il faut souhaiter que des organes similaires surgissent dans d'autres régions du monde. Tout ceci ne fait que prouver que nous ne sommes, avec la Déclaration, qu'au début de processus qui se heurtent à de redoutables obstacles. La reconnaissance effective des droits de l'homme exigera encore beaucoup de luttes et d'efforts. Le but est la création d'organes institutionnels et judiciaires disposant de moyens adéquats de contrainte et de punition, pour les cas de violation.

Et ceci suggère une troisième remarque. Le développement de la conscience morale des droits de l'homme n'a rien d'un processus homogène et unanime. L'éveil de la conscience et son degré varient selon les peuples et les individus en fonction du poids de mœurs et de coutumes qu'il s'agit de secouer et de faire évoluer. C'est là un travail de longue haleine. Aussi la perception des droits de l'homme, ou de tel ou tel d'entre eux, sera-t-elle plus aiguë dans une société que dans une autre. L'action éducatrice, notamment de la part des gouvernements, prend ici toute son importance. Mais un gouvernement ne peut pas grand'chose s'il n'est pas soutenu et porté par une opinion publique. D'où l'urgence qu'il y a à susciter celle-ci, et à lui fournir des possibilités d'expression. Dans cette perspective, les groupes de citoyens qui s'associent librement, au plan national ou international, pour la défense des droits de l'homme, ou de l'un d'entre eux, jouent un rôle moteur de pionniers, indispensable. Ceci dit, on doit s'attendre à des rythmes d'évolution inégaux et à de farouches résistances. Mais un point majeur est d'ores et déjà acquis qui marque la conscience des

peuples: c'est le fait même d'une Déclaration *universelle* des droits de l'homme. Ce fait ne peut que nourrir dans l'humanité la conscience de son unité et de sa solidarité, qui est comme le fondement d'une reconnaissance des droits particuliers. Quoi qu'il en soit, les peuples savent qu'ils sont liés, et ceci constitue un événement historique, lourd de promesses.

Ajoutons une dernière remarque. Du point de vue de la philosophie de la culture et de l'histoire auquel nous nous plaçons ici, il importe de distinguer ce que nous pouvons considérer comme le noyau d'un droit, de ses expressions, plus ou moins heureuses, et, encore davantage, des justifications, peut-être discutables, qui ont favorisé son affirmation. En d'autres termes, il convient de dissocier la prise de conscience d'un droit, qui constitue une acquisition historique, du mouvement idéologique qui lui a servi en fait de véhicule. Comme conquête historique, un droit se défend par lui-même, je veux dire qu'il s'impose à la conscience commune, indépendamment de l'idéologie à travers laquelle il s'est manifesté. Les droits de l'individu, proclamés en 1789, à la faveur d'une idéologie individualiste transcendent cette idéologie, comme les droits sociaux qui s'affirment au cours du XIX^e siècle grâce aux divers courants socialistes, transcendent le socialisme. L'impasse devant laquelle s'est trouvé Benedetto Croce provenait de ce qu'il n'avait pas opéré cette distinction. Celle-ci suppose, il est vrai, la prise en considération de la conscience morale spontanée.

IV. Conscience spontanée et loi naturelle

Si nous revenons au paradoxe signalé par Maritain, d'un accord *pratique* sur les droits de l'homme qui ne peut s'appuyer sur le *consensus* au niveau des justifications théoriques, parce que de fait un tel *consensus* est *impossible*, mais que néanmoins les justifications théoriques en question sont *indispensables*, nous sommes conduits à porter notre réflexion sur la conscience morale spontanée. Par là nous nous engageons dans la recherche de ce que peut être le fondement théorique d'une Déclaration des droits de l'homme. Nous nous situons alors au second des points de vue que nous avons mentionnés plus haut.

1. Maritain, dans l'*Introduction* déjà citée du volume de l'UNESCO, fait la remarque suivante :

« Y a-t-il lieu de s'étonner de voir converger quant à leurs conclusions pratiques des systèmes théoriques en mutuel conflit ? C'est le tableau que nous présente en général l'histoire de la philosophie morale. Ce fait prouve simplement que les systèmes de philosophie morale sont le produit d'une réflexion de l'intellect sur un donné éthique »

qui les précède et les contrôle, et qui révèle lui-même une espèce de géologie très compliquée de la conscience, où le travail naturel de la raison spontanée, préscientifique et préphilosophique, est à chaque instant conditionné par les acquêts et les servitudes, la structure et l'évolution du groupe social. Il y a ainsi une sorte de formation et de croissance végétative, si je puis dire, de la connaissance morale et du sentiment moral, qui est de soi indépendante des systèmes philosophiques et des justifications rationnelles proposées par eux, bien que secondairement ils entrent à leur tour en action réciproque avec ce procès spontané. Quoi de surprenant que dans leurs conclusions pratiques ces divers systèmes prescrivent, tout en se querellant sur le pourquoi, des règles de comportement dont le tableau d'ensemble est à tout prendre à peu près le même pour une époque et une culture données ? »

Et le philosophe conclut en soulignant que

« ce qui importe avant tout au progrès moral de l'humanité, c'est la prise de conscience expérimentale qui se produit en dehors des systèmes et sur une autre base logique, parfois facilitée par les systèmes quand ils éveillent la conscience à elle-même, parfois contrariée par eux lorsqu'ils obscurcissent les perceptions de la raison spontanée ou quand ils rendent suspecte une authentique acquisition de l'expérience morale ou la lient à quelque erreur théorique ou à quelque fausse philosophie »¹³.

Ces affirmations supposent elles-mêmes une vue sur la nature de la « conscience morale de l'humanité ». Nous sommes sur le terrain de l'anthropologie et de l'éthique philosophiques. Ce qui est impliqué ici c'est en premier lieu la reconnaissance d'une dimension éthique de l'homme, en tant qu'animal raisonnable. La raison humaine, en tant que raison conditionnée, dans son fonctionnement et son exercice, par les sens et l'affectivité sensible, n'éclôt que progressivement à elle-même, fonctionnant d'abord par mode d'instinct et d'inclination avant d'accéder au plan de la conceptualisation, puis à celui de la réflexivité, dépendant pour son progrès des expériences que l'humanité aura faites dans sa longue histoire de luttes contre la nature et de conquêtes sociales et culturelles. La voie de cette progressive accession à plus d'humanité, à plus de culture, est loin d'être rectiligne ; elle est semée d'à-coups, de sursauts, de détours ; elle connaît des périodes de torpeurs et de stagnation, elle n'est pas à l'abri des régressions et des déviations. C'est dans ce long et douloureux cheminement que s'éduque peu à peu la conscience morale de l'humanité, qui est comme la mémoire de la raison pratique discernant le bien et le mal à travers les défis de l'histoire. Les expériences ainsi accumulées, il n'est pas rare qu'elles soient des expériences amères qui permettent à l'homme de tirer la leçon de ses errements antérieurs. Et c'est dans les trésors de la sagesse pratique, dont les traces nous sont conservées dans la tradition, orale ou écrite, des peuples, que nous rencontrons d'abord les témoignages de la conscience

¹³ Cf. *op. cit.*, pp. 23-24.

morale « spontanée »¹⁴. Précisons que le fait même de la conservation de tels témoignages révèle déjà un certain stade d'élaboration et de maturation culturelle.

Ce n'est qu'à une étape plus tardive, et présupposant l'existence de la conscience morale spontanée, sans laquelle ils n'auraient aucun sens, que surviennent les systèmes d'éthique philosophique. Ceux-ci se situent donc au stade de la pensée réflexive. Il faudrait évidemment développer et justifier les considérations qui précèdent et que je ne fais qu'indiquer, comme d'ailleurs les quelques conséquences que nous en pouvons tirer.

Celles-ci concernent les systématisations philosophiques qui nous paraissent inadéquates pour rendre raison de l'œuvre de la raison morale en tant qu'elle sous-tend l'adhésion, au niveau pratique, à certaines valeurs, ici aux droits de l'homme. En effet, le *consensus* en question ne saurait être purement factuel, c'est-à-dire réduit à une simple convergence de fait des « consciences », pour un moment donné de l'histoire. Une telle convergence serait quelque chose de contingent, né au gré du temps et emporté par le cours du temps et les droits sur lesquels elle porterait seraient privés de tout pouvoir normatif. Les droits de l'homme se présenteraient alors comme un phénomène idéologique.

Disons donc que les éthiques d'inspiration matérialiste ou positiviste sont incapables de justifier ces droits en tant que tels. Le positivisme, on le sait, prend de multiples figures. Il inclut notamment les formes de réductionnisme, sociologique ou psychologique qui, méconnaissant la spécificité de la dimension éthique, prétendent expliquer cette dernière intégralement à partir des facteurs sociaux ou des pulsions psychiques. L'historicisme également, y compris dans ses versions idéalistes, en enfermant la pensée et les productions de l'esprit dans l'immanence du temps et de l'histoire, ne saurait dégager des principes rationnels justifiant la normativité des droits de l'homme.

De leur côté, les systèmes de morale déductifs ne peuvent rendre compte de la part de l'expérience, et partant de l'histoire, dans l'éducation de la conscience morale. Nous avons déjà parlé des systèmes du droit naturel de l'époque des Lumières. Une critique semblable doit être adressée aux morales qui cherchent leur fondement *a priori* dans un analogué du *cogito* et dans la conscience réflexive. Le rôle de l'expérience morale y est méconnu et, à l'histoire concrète, on substitue le schéma abstrait d'un processus logique. Kant n'échappe pas à ce type d'objections. Certes, il a évité la

¹⁴ Il est pour le philosophe et le moraliste du plus grand intérêt de méditer sur un ouvrage comme *Le droit d'être un homme*, recueil de textes préparé sous la direction de Jeanne Hersch, UNESCO, Paris, 1968, 588 p.

construction systématique du contenu. Mais le caractère purement formel de la qualification éthique ne peut pas intégrer la part de l'expérience et de l'histoire. Chez lui, l'expérience n'appartient-elle pas, à la différence de la liberté, au monde *phénoménal*? En excluant de sa sphère propre l'univers des tendances, l'éthique kantienne renonce à envelopper l'intégralité de l'homme. Elle concerne, dans l'homme, « l'être raisonnable »; elle suppose donc une anthropologie dualiste : c'est au prix d'une amputation que Kant met en évidence la transcendance de la dimension éthique.

Encore une fois, on ne saurait rendre compte de la signification des droits de l'homme sans se référer à la conscience morale spontanée et au rôle déterminant des expériences, grâce auxquelles, répondant aux défis de l'histoire, elle s'affirme peu à peu.

On pense ici à la remarque d'Augustin à propos du temps : « Qu'est-ce donc que le temps ? Quand personne ne me le demande, je le sais ; dès qu'il s'agit de l'expliquer, je ne le sais plus »¹⁵. *Mutatis mutandis*, on peut faire une considération semblable en ce qui concerne le passage ardu de la conscience morale spontanée à la morale philosophiquement élaborée et rationnellement fondée. Disons que ce qui est perçu spontanément doit être repris au niveau de la réflexion rationnelle. Cette reprise est loin d'être facile. Une chose est sûre : ce n'est pas la réflexion philosophique qui fonde la morale. Au contraire, ce qui s'impose d'abord au philosophe qui réfléchit à ces problèmes, c'est de partir de l'expérience morale de l'humanité, pour en dégager pleinement le sens et les articulations intelligibles implicites. Pour en revenir au centre de notre sujet, disons que la conscience des droits de l'homme naît de la conscience morale spontanée de l'humanité ; elle ne naît pas des systèmes philosophiques. C'est cependant la tâche de ceux-ci d'en élucider rationnellement les justifications.

Il faut apporter une dernière précision au sujet de la conscience morale spontanée. Celle-ci ne doit pas être comprise dans une perspective chronologique, comme si elle précédait les morales conceptuellement élaborées. Par conscience morale spontanée, il faut entendre la raison pratique dans son activité native, sans cesse à l'œuvre dans l'humanité. Elle signifie donc ce qui est au foyer de toute la pensée et de l'action éthiques. D'autre part, ce qui est perçu d'abord sous une forme spontanée demande de soi à accéder à la conceptualisation et à l'expression claire. Le passage du spontané au conceptuel et à l'expression constitue un progrès normal, qui est une dimension de la culture. Enfin, un certain degré de conceptualisation constitue une condition pré-requise de l'élaboration des morales philosophiques. Concrètement, ces trois couches sont en interaction les unes sur les autres.

¹⁵ Saint AUGUSTIN, *Confessions*, lib. XI, XIV, 17.

Ajoutons que plus on va dans le sens de la conceptualisation et, bien davantage, de la systématisation philosophique, plus les risques de formulations inadéquates et maladroites, d'erreurs et de gauchissements sont grands. Et, de plus, comme on est dans l'ordre de la raison pratique, les mœurs et les comportements réagissent, par contre-coup, sur les idées morales elles-mêmes. Ainsi, certaines morales explicitent pleinement les intuitions de la raison spontanée, d'autres les gauchissent, les trahissent et les occultent. Il convient donc d'être attentif au fait de ces multiples interactions. Rejoindre les intuitions de la conscience morale spontanée est loin d'être chose aisée ; cela requiert un grand discernement critique.

2. Mais que signifie la conscience morale spontanée de l'humanité ? Elle est, là où elle se manifeste, conscience d'exigences et de requêtes inscrites dans l'humanité de l'homme. On parle, et la formule est exacte, de conformité à la dignité de l'homme. Il y a des actions qui conviennent, et d'autres qui ne conviennent pas à l'homme, du fait qu'il est un homme. Voilà ce que perçoit, sans doute confusément et non sans tâtonnements quant à l'application de cette exigence générale dans telle ou telle situation concrète, la conscience spontanée. Qu'est-ce à dire sinon que cette conscience se réfère obscurément à la nature humaine, à ce qui fait que l'homme est un homme ?

Nous rencontrons donc ici la notion de nature humaine et celle, qui est corrélatrice, de loi naturelle, dont il revient au philosophe d'élucider rationnellement le contenu et les fondements. Nous ne pouvons ici que nous contenter de brèves notations, tout en soulignant que la saisie de ces notions est décisive pour notre sujet. Mais préciser leur sens suppose que simultanément l'on énonce clairement ce que la nature humaine et la loi naturelle ne sont pas, tant l'histoire de la pensée philosophique a accumulé de malentendus à leur propos.

C'est Kant, sans doute, qui a formulé avec le plus de clarté l'idée de *nature* telle qu'on la concevait, plus ou moins consciemment, et, d'ailleurs, non sans de notables variantes, au siècle des *Lumières* : son approche est épistémologique : la Nature, c'est essentiellement l'objet de la science physique, dont le modèle achevé a été établi par Newton. Cette Nature est la nature physique, elle se présente comme un système obéissant à un ensemble de lois, dont le déterminisme marque la perfection¹⁶.

¹⁶ On trouvera quelques indications dans ma contribution au *VIII^e Congresso Tomistico internazionale - Propositions sur le concept de nature humaine à propos du droit naturel*, in Atti VI, *Morale e Diritto nella prospettiva tomistica*, Studi tomistici 15, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 129-141.

Chez les prédécesseurs de Kant, on était porté à concevoir la nature humaine soit comme une partie de la grande Nature, dans laquelle elle perdait sa spécificité, soit, quand on était soucieux de sauvegarder celle-ci, comme une structure immobile et fixe, obéissant à des lois conçues à l'instar de celles de la Nature. L'évidence, nous l'avons vu, devait permettre de déchiffrer immédiatement le code des lois qui la gouvernaient. Ce physicisme avait pour conséquence que la « loi naturelle », confondue dès lors avec le droit naturel, se présentait comme un système juridique qu'il suffisait d'appliquer tel quel. Contre une telle conception, Kelsen et l'école positiviste pourront à juste titre faire valoir que le « droit naturel » devient ainsi une réplique du droit positif, dont on ne saisit guère l'utilité. Retenons pour l'instant deux traits caractéristiques de cette approche : la rigidité de la nature conçue comme système clos sur lui-même, et l'univocité du concept de loi.

Kant, à partir d'un concept similaire de la nature, mais parce que celle-ci est devenue chez lui l'ordre des phénomènes en tant qu'ils sont soumis à la loi de causalité dont la racine est *a priori*, s'est orienté dans une tout autre direction. La liberté (et, avec elle, la moralité) qui appartient à l'ordre nouménal, se définit en opposition à la nature. Dès lors, celle-ci ne saurait plus exercer une quelconque fonction normative pour l'usage de la liberté. N'est-elle pas phénoménale et, par ailleurs, la considération de sa finalité n'est-elle pas dépourvue de toute valeur de savoir proprement scientifique ? Ou encore, tout dans l'homme n'est pas nature, et c'est ce qui ne l'est pas (l'être raisonnable) qui est sujet de moralité. Kant, certes, continuera de parler de « droit naturel ». Sans doute, la formule avait-elle encore trop d'impact culturel pour qu'il puisse la rejeter purement et simplement. Mais le droit chez lui est coupé de la moralité.

Il reste que c'est après Kant surtout qu'on opposera nature et liberté, nature et culture. Dans cette ligne, un Jean-Paul Sartre, au nom de sa philosophie de la liberté, substituera à l'idée de nature humaine, celle de condition humaine : si l'homme est libre, il ne peut pas avoir une nature...

On sait que Husserl, dans la *Krisis*, puis Merleau-Ponty, dans ses derniers écrits, ont attiré l'attention sur l'occultation, qui était la rançon de l'approche scientifique de la nature. On avait oublié que celle-ci est précédée d'une approche pré-scientifique, que le philosophe doit également interroger ; sinon, on aboutit à la crise, qui est celle de la perte du sens. La remarque touche un point essentiel. Certes, Husserl pense d'abord aux sciences de la nature et à la nature « physique ». Mais on peut élargir le propos et l'appliquer à la nature humaine et à la loi naturelle.

3. Disons donc que la nature désigne l'essence, mais en tant qu'elle est principe d'opération. Autrement dit, il y a, incluse dans l'idée de nature, celle d'un dynamisme : la nature est toute orientée à l'existence pour s'y déployer par ses actions, qui sont autant d'actuations de ses potentialités et de ses ressources, l'être fructifiant en agir. Prendre la nature dans cette signification, qui remonte à Aristote, c'est l'entendre au sens métaphysique. Quelques conséquences en découlent aussitôt. Le concept de nature déborde le monde de « la nature » physique. Toute essence envisagée dans sa puissance d'agir est une nature. Dès lors, le concept de nature est un concept, non plus univoque, mais analogue, dont les réalisations sont typiquement diverses : à chaque nature ses propriétés et ses lois propres. À l'inverse, l'uniformisation de la nature et de ses lois a une racine épistémologique, évidente chez Kant, mais présente chez plus d'un penseur : est nature ce qui est *objet* des sciences de la nature, avec leur visualisation et leurs méthodes particulières. C'est là une source de malentendus constants, qu'il convient de dissiper. Ensuite, l'opposition entre nature, comme système fixe de lois, et histoire est une opposition factice, et tout particulièrement quand il s'agit de la nature humaine. Celle-ci n'exige-t-elle pas de déployer, selon des modalités propres à l'animal raisonnable, ses potentialités multiples, dans le temps de l'histoire ? Riche de potentialités, la nature humaine se caractérise par une extraordinaire plasticité. En effet, son déploiement, nous l'avons déjà noté, n'est pas comparable au déroulement logique d'un discours. L'histoire concrète ne cesse de lancer des défis : c'est à partir de son expérience, qui est souvent celle de ses errements, que la nature humaine y répond en puisant dans ses ressources, non pas d'une manière mécanique, mais selon une liberté, dont elle peut user bien ou mal, peu ou prou.

Des remarques semblables doivent être faites en ce qui concerne la loi naturelle. Au sens premier, la loi naturelle signifie la loi inscrite dans chaque nature, la loi spécifique de cette nature. C'est dire que le concept de loi naturelle, comme avant lui le concept même de loi, n'est pas un concept univoque : à chaque nature sa loi. Mais si l'on a à l'esprit la dimension dynamique que comporte la notion de nature, on comprend aussitôt que cette loi se manifeste par les inclinations profondes de cette nature vers ses fins. On rejoint ici la définition de saint Thomas : la loi naturelle est « la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable »¹⁷. Ce point est capital : la loi naturelle n'est pas une loi autonome. Au sens métaphysique, elle ne s'éclaire qu'à la lumière d'une doctrine de la création. Autrement dit, les inclinations de la nature vers ses fins sont le reflet ou l'impression de

¹⁷ *Summa Theol.*, I-II, q. 91, a. 2.

la sagesse créatrice dans la créature. Car la loi est avant tout affaire de raison. Elle est *ordinatio rationis*. Elle renvoie à une raison en tant qu'elle exerce une fonction régulatrice et normative. Or, la raison saisie dans la loi naturelle est la raison créatrice. Dans la perspective de saint Thomas, la fameuse formule : *etsi non daretur Deus*, par laquelle Grotius voulait assurer la pleine suffisance rationnelle de la loi naturelle, en signifie la ruine, puisque l'indépendance ainsi posée est la négation d'un de ses constitutifs essentiels. L'autonomie de la raison pratique chez Kant va dans le même sens. La participation dans la nature humaine de la loi éternelle en quoi consiste la loi naturelle implique à son tour que cette nature n'est pas close sur elle-même.

Relevons encore qu'en la définissant comme *ordinatio rationis* on reconnaît que la loi est essentiellement œuvre de raison. Ce point est lui aussi capital. Car si, à l'inverse, on faisait de la loi essentiellement une œuvre de la volonté, on aboutirait, entre autres conséquences, à ceci : l'analogué qui vérifie parfaitement l'idée de loi serait la loi positive. Dès lors, la loi naturelle elle-même devrait être conçue à l'instar d'une loi positive, – une sorte de loi positive divine, manifestation de la souveraine liberté divine : dans les « natures » créées il ne s'agirait donc plus de chercher d'abord un contenu intelligible, reflet de la divine sagesse, mais une attestation de la puissance de Dieu. Dans cette perspective, le *etsi non daretur Deus* ne ménage même plus à la loi naturelle un semblant de consistance : il marque son effacement devant le seul droit qui soit et qui est le droit positif. À moins qu'on ne fasse de la Nature une nouvelle divinité, dont la nature humaine ne serait qu'une modalité, selon la variante évoquée plus haut.

Une autre conséquence du volontarisme est à considérer ici : si la loi est affaire de volonté, on sera enclin à porter attention avant tout à l'autorité qui la promulgue. Que cette perspective se conjugue avec la volonté d'autonomie de la raison humaine, et l'on aboutira à la conclusion que la seule raison constituante, suffisante pour promulguer les lois, est la raison humaine. Celle-ci n'est-elle pas d'autant plus libre et autonome qu'elle n'obéit qu'à elle-même ? Du coup, l'idée de loi naturelle se voit éliminée.

Il est clair que tout ceci importe grandement à la doctrine des droits de l'homme, que nous n'avons jamais perdue de vue. Mais avant d'y revenir plus directement, il nous faut encore élucider un point.

4. Si la loi naturelle n'est rien d'autre, pour une nature donnée, que la loi de cette nature, il est clair qu'ontologiquement elle ne fait qu'un avec cette dernière. Mais comment cette loi ontologique est-elle connue ? L'aspect gnoséologique de la loi naturelle doit retenir l'attention ; il comporte sa

propre modalité, il est susceptible de progrès ; il laisse place, dans certains cas, à des déviations ou à des obscurcissements.

La nature d'un être signifiant son essence comme principe dynamique d'action, la raison, qui fait que l'homme est homme, constitue donc la partie spécifique de la nature humaine. Il n'y a pas lieu ici d'opposer nature et raison ou esprit. Par raison, nous entendons la puissance cognitive spirituelle, et non seulement ce qui chez l'homme en constitue la modalité spécifique : l'abstraction conceptuelle et le discours rationnel. Nous entendons aussi cette puissance en tant qu'elle est la racine d'un appétit spirituel, ou volonté. La raison est donc la partie spécifique de l'animal raisonnable que nous sommes. Comment donc saisit-elle *d'abord* la loi naturelle ? Non pas au terme d'un effort de conceptualisation qui suppose déjà le terreau de l'expérience morale, mais dans une perception immédiate, vitale, par mode de connaturalité. C'est là la toute première saisie que notre raison a de la loi naturelle, saisie imparfaite, encore obscure et crépusculaire, mais qui a la profondeur de l'immédiété. Dans les grandes inclinations fondamentales vers les fins générales de la vie humaine, n'est-ce pas l'amour ontologique par lequel tout être tend naturellement à sa perfection qui est à l'œuvre ? Spontanément, la raison épouse ce mouvement, cette tendance ontologique, de la nature à laquelle elle appartient et à laquelle elle n'est nullement extrinsèque, spontanément elle y adhère : l'écho en ses profondeurs de cette tendance inviscérée dans la nature humaine, voilà ce qui constitue, antérieurement à toute conceptualisation, la première appréhension de la loi naturelle, appréhension par mode de sympathie ou par connaturalité¹⁸.

Notons d'abord que parce qu'elle est enracinée dans l'amour ontologique, une telle connaissance est susceptible de s'affermir, de s'approfondir. Ensuite, dire qu'elle est préconceptuelle, ce n'est point dire qu'elle est irrationnelle ; c'est déjà la raison qui, s'éveillant, est à l'œuvre en elle. Mais aussi, précisément en tant qu'elle est préconceptuelle, cette connaissance de la loi n'est pas donnée dans une formulation développée. Maritain suggère l'heureuse formule de « schèmes dynamiques » agissant à la manière de signaux avertisseurs de ce qu'il convient de faire ou d'éviter. Quand donc on dit que la loi naturelle est la loi inscrite dans notre nature, il faut préciser qu'il est essentiel à une telle loi d'être *non écrite*, non pleinement formulée. Nous sommes ici au niveau de l'exercice de la *raison naturelle*. C'est pourquoi il n'y a pas de code de droit naturel, contrairement à ce qu'a pensé

¹⁸ Sur cet aspect du problème et pour les pages qui suivent, je dois beaucoup à l'étude de Francesco VIOLA, *La conoscenza della legge naturale nel pensiero di Jacques Maritain*, à paraître prochainement. Sur le jugement par inclination, voir Rafael-Tomas CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1980, 143 p.

le rationalisme moderne, qui ne connaît plus que la raison dans son exercice conceptuel et raisonnant. La généralité, correspondant au caractère fondamental et premier des grandes inclinations de notre nature, est une note caractéristique de la loi naturelle.

La connaissance propre de la raison naturelle est déjà une authentique expression de la raison. Parler de connaissance par sympathie ou d'instinct de la raison (l'expression est de saint Thomas), c'est désigner le mode d'exercice, ce n'est nullement affirmer qu'on serait là dans l'ordre de l'affectivité ou de l'instinct, en tant qu'opposé à l'ordre de la raison. C'est pourquoi la raison, de soi, et en vertu de son dynamisme propre, demande à passer au mode d'exercice par conceptualisation, et proprement rationnel. Le passage d'un mode à l'autre de connaître signifie un changement de régime de la même et identique raison, nullement une rupture. Ajoutons que connaissance par connaturalité et connaissance selon le mode conceptuel ne représentent pas des étapes successives de ce qui serait une histoire de la raison. Les deux modes coexistent et sont simultanément à l'œuvre et si la raison pratique aspire à accéder au stade conceptuel où elle déploie une activité pleinement conforme à sa nature de raison, ce n'est pas pour renier ce qu'elle a primordialement perçu naturellement. C'est pour l'explicitier.

D'ailleurs, la connaissance par connaturalité intervient de multiples façons dans l'existence humaine, et non pas à ce seul niveau de la saisie première de la loi naturelle imprimée dans la nature par la Sagesse Créatrice. Elle joue un grand rôle en poésie, et aussi quant à la connaissance mystique qui, supposant la motion de l'Esprit Saint, est une connaissance supra-rationnelle (et supra-raisonnable). Mais pour notre propos, il convient de relever spécialement qu'Aristote parle d'une telle connaissance pour désigner la connaissance spontanée que le vertueux a de son objet. L'observation est précieuse. Elle attire notre attention sur le fait que ce n'est pas seulement la loi naturelle qui est redevable d'une connaissance par sympathie, mais que celle-ci intervient constamment dans l'expérience morale de l'humanité et donc dans la culture. Ce qu'on appelle les mœurs et qui contribue à la qualité humaine d'une civilisation ou d'un groupe social suppose l'enrichissement des personnes par des connaissances de ce type. Notons à ce propos que c'est une erreur d'optique, encouragée par certaines théories sociologiques, que de ne voir dans les mœurs que le produit du conformisme ou de la pression sociale. Une société ne vit pas du seul mimétisme; l'acquisition personnelle des vertus par les sujets est un des premiers éléments constitutifs de sa valeur d'humanité.

5. Nous pouvons maintenant essayer de voir à quelle sève les droits de l'homme puisent leur vigueur. Leur fondement ultime est la commune

nature humaine avec ses tendances majeures, qui expriment la loi naturelle, saisie par la raison naturelle selon la connaissance par connaturalité. Cette loi naturelle est encore très générale ; son contenu se précisera et se concrétisera au gré des expériences que l'humanité fera au cours de son histoire. Nous avons là comme une première couche, qui ne cesse d'être présente et même de se consolider. Telle est, en effet, la base de toute culture. Mais la raison tend d'elle-même à s'exercer pleinement dans son activité conceptualisatrice et raisonnante. Ce qui avait été d'abord obscurément saisi devient conceptuellement formulé, puis objet de réflexion. C'est le niveau du *droit des gens*, de l'ensemble des valeurs morales explicitement reconnues par les peuples civilisés. La connaissance par connaturalité, spécifique de la saisie de la loi naturelle, porte sur les droits naturels tout à fait fondamentaux. A cause de la généralité selon laquelle les biens sont ainsi saisis, il n'y a pas de risque d'erreur. Mais certains droits naturels plus précis ne peuvent être saisis que grâce à l'œuvre de la raison raisonnante. Pensons au droit pour un prisonnier d'être traité dignement, comme il convient à un être humain, ou à l'abolition de l'esclavage. Il a fallu des siècles pour que la raison perçoive qu'agir conformément à l'humanité implique *nécessairement* le respect du prisonnier ou le rejet de toute forme d'esclavage. Mais il est vrai aussi que plus la raison s'avance dans la précision, et plus grands sont les risques d'erreur et de perplexité.

C'est au niveau du *droit des gens* que se situent, à mon avis, comme autour de leur centre de gravité, les *droits de l'homme*. Il faut bien voir qu'avec le *droit des gens* on a affaire à une reprise au plan conceptuel et à un développement rationnel nécessaire de ce qui est déjà saisi, d'une manière plus générale, dans la perception par sympathie de la loi naturelle. Les énoncés du *droit des gens*, en tant même qu'énoncés conceptuels, appartiennent à la loi positive, c'est-à-dire à la loi en tant qu'instituée et promulguée par la raison humaine. Il faut redire ici qu'il n'y a pas de code du droit naturel, parce que la loi naturelle exige d'être précisée par la raison humaine, soit que celle-ci en tire des conséquences nécessaires dans le *droit des gens*, soit qu'elle en ménage les applications contingentes et circonstanciées par la loi positive, cette dernière tenant en dernier ressort sa force d'obligation morale de la loi naturelle que sa fonction est de concrétiser. Disons que la loi naturelle existe dans la loi positive, comme immanente à elle, quand cette loi est ce qu'elle doit être. Saint Thomas dira dans cette perspective qu'une loi injuste n'est pas une loi.

Il n'est pas inutile ici de comparer les diverses instances en ce qui concerne la loi et en ce qui concerne le droit.

La loi signifie donc une règle ordinatrice. Son analogué supérieur est la loi éternelle ; son impression dans la nature humaine est la loi naturelle ; par rapport à elle la raison humaine est mesurée, elle n'est pas mesurante.

Vient ensuite la loi des nations ou « loi de la civilisation » (Maritain), par rapport à laquelle la raison humaine est tout ensemble mesurée et mesurante. Puis vient la plus faible réalisation de la loi, où notre raison, législative, est mesurante et non mesurée, bien qu'une loi positive doive toujours pouvoir être référée à la loi naturelle.

Quant au droit, il désigne un ordre objectif d'actions, promu et garanti par une autorité. Ici, à l'inverse de ce qui vaut pour la loi, la réalisation plénière est donnée avec le droit positif, car là nous avons un ordre juridique formel promulgué par l'autorité politique et appliqué par l'autorité judiciaire. Le second analogué, où la signification de la notion n'est déjà plus vérifiée dans sa plénitude, est le *droit des gens* ou droit commun de l'humanité civilisée. Le droit naturel constitue l'analogué le plus faible. On ne peut à son propos parler que d'un ordre juridique virtuel. On voit par là que, sous l'angle du passage du virtuel à l'actuel, une déclaration des droits de l'homme représente par elle-même un progrès historique, mais aussi qu'elle appelle le complément des instruments juridiques qui en garantissent le respect effectif.

Le travail de la raison philosophique présuppose l'activité antérieure de la raison dans son double exercice naturel et conceptualisateur. A la philosophie revient, dans une démarche réflexive, d'élucider pleinement et de montrer les fondements rationnels de tout l'acquis moral de l'humanité, de le purifier des scories, d'en écarter les erreurs. Mais une fois qu'elle est présente dans une culture, la philosophie contribue à son tour à l'œuvre de mise à jour et de développement des droits humains. En réalité, c'est chacune de ces instances, connaissance par connaturalité, raison présente dans la civilisation, connaturalité sur la base des vertus, pensée philosophique (et théologique) et naturellement labeur juridique, qui concourent à ce développement. Qu'on pense à l'action d'un Las Casas accompagnée et soutenue, au plan théorique, par la réflexion d'un Francisco de Vitoria. Le progrès n'allait pas de soi : il s'agissait de vaincre de redoutables préjugés. Ce qu'il paraît important de souligner pour l'instant, c'est que la pensée philosophique et la pensée juridique n'ont pas forcément l'initiative dans ce processus. Ce fut une erreur du rationalisme de ne concevoir la raison que comme raison philosophique fondatrice. La raison spontanée, dans sa connaissance par connaturalité ou comme raison préconceptuelle à l'œuvre dans la conscience des peuples, prend souvent les devants. Ses pressentiments ou ses anticipations peuvent être maladroits et balbutiants. Viendra un jour où la pensée philosophique découvrira les fondements rationnels de ce qui est d'abord perçu sans qu'on puisse en montrer la motivation rationnelle. Dans cette perspective, il se peut que tout ce qui est contenu dans une déclaration des droits de l'homme n'appartienne pas encore explicitement au *droit des gens* : un *consensus* pratique aura suffi, avant même

que la raison perçoive la nécessité rationnelle de tel ou tel droit. Si celui-ci est authentique, ses fondements se manifestent tôt ou tard. On peut penser, par exemple, que l'aspiration contemporaine à la paix nous conduira à reconnaître un jour que la négociation et la soumission à des instances internationales adéquates sont pour les sociétés les chemins, conformes à la dignité de l'homme, pour régler leurs conflits.

Il faut ajouter que, plus se développe la réflexion rationnelle et l'inévitable pluralité des doctrines, et plus sont grands les risques d'erreur. Au temps de Las Casas, nombre de philosophes et de théologiens trouvaient des arguments pour justifier l'esclavage. L'inévitabilité de la guerre, quand ce n'est pas l'apologie de la violence, constitue encore une affirmation indiscutée pour plus d'une philosophie politique.

On comprend dès lors qu'une déclaration des droits de l'homme ne peut jamais être un système clos, car le progrès de la prise de conscience nous conduit à supposer que l'humanité a encore à découvrir d'autres droits de l'homme. D'autre part, nous avons vu que ce n'est pas seulement à cause de la clôture qui marquerait une énumération exhaustive qu'il convient de ne pas parler de système des droits de l'homme, mais bien plutôt de constellation historique : leur liste surgit, au gré des défis de l'histoire, sans qu'ils présentent nécessairement une organisation rationnelle rigoureuse. Selon sa nature, tel ou tel droit constitue dans l'ensemble un chaînon fort ou faible. Fondés ultimement sur la nature humaine, les droits de l'homme gravitent autour du *droit des gens*, non sans comporter des éléments contingents et peut-être caducs. Il convient encore de distinguer l'intuition qu'ils recèlent de la formulation qu'on leur a donnée.

V. L'anthropologie chrétienne

1. Il nous faut maintenant examiner une double difficulté. Nous prendrons ainsi davantage conscience de la complexité des réalités ethico-culturelles.

Auparavant, nous pouvons écarter une objection soulevée fréquemment qui, en vérité, n'en est pas une : celle qui s'appuie sur la pluralité des systèmes de morale, ou, comme l'on dit, le pluralisme des valeurs (Max Weber parlait du polythéisme des valeurs). Une telle façon de voir s'explique par la conception à laquelle elle entend s'opposer, et qui est pré-supposée aux théories du droit naturel du siècle des Lumières, lesquelles impliquent que l'universalité de la loi naturelle doit nécessairement se traduire par un système unique, uniforme et cosmopolite, négateur des originalités culturelles. Mais si l'on a compris que la loi naturelle est l'expression des tendances les plus générales de la nature humaine et que celles-ci comportent, comme telles, une large part d'indétermination, on

comprend aussi que la pluralité des réalisations concrètes, plus ou moins parfaites d'ailleurs, est inscrite dans la notion même de loi naturelle et que, selon la remarque de Francesco Viola, l'homme est sous cet aspect un être transculturel.

Mais examinons la première des difficultés qui doivent retenir notre attention. Peut-on dire que toutes les tendances qui sont dans l'homme et, plus précisément, qui sont à la base des comportements et des institutions d'un groupe social donné sont des tendances naturelles, c'est-à-dire révélatrices de la nature humaine ? Et si tel n'est pas le cas, selon quels critères discerner ce qui est naturel de ce qui ne l'est pas ? Il apparaît, en effet, qu'il n'est pas possible de parler de nature humaine, au sens métaphysique où nous prenons ce terme, pour chaque manifestation de l'homme. Autrement dit, on ne peut pas en rester au plan purement descriptif. Il convient d'interpréter les données fournies par l'observation des conceptions et des pratiques. L'apport de l'anthropologie et des autres sciences humaines appelle une reprise au niveau de la philosophie où s'effectue le décryptage intégral du sens.

C'est un fait obvie que les tendances qui sont en l'homme sont multiples et que leur harmonie est le fruit d'une longue conquête. De ces tendances, certaines sont plus fondamentales, d'autres sont dérivées, d'autres sont acquises. Et, selon la profonde intuition d'Aristote, l'*habitus* peut se définir comme une seconde nature. Or, les *habitus* peuvent se développer dans la ligne du bien, – et nous parlons alors de vertus ; ils peuvent se développer dans la ligne du mal, – et nous parlons alors de vices. Ainsi un examen attentif des tendances que l'observation révèle en l'homme doit savoir discerner la part du mal. Des déviations se produisent, des tendances croissent d'une manière anarchique, des habitudes vicieuses s'acquièrent en s'enracinant en profondeur, s'imposent par l'imitation, l'éducation ou les institutions, peut-être par atavisme. A vrai dire, si on s'en tient à un premier regard, le spectacle des sociétés humaines est déroutant pour l'esprit. Ajoutons qu'il est faux de ramener les déviations et les aberrations à la rudesse et à la barbarie des origines, comme si la civilisation avait atteint un niveau de moralité qui serait acquis une fois pour toutes. Auschwitz et le Goulag sont le produit de sociétés industrielles et dont l'histoire avait été marquée par des siècles de christianisme et de culture. Qu'on pense à la culture allemande des XIX^e et XX^e siècles. L'histoire demeure constamment à la merci de terribles régressions ; la conscience des droits de l'homme connaît de redoutables éclipses ¹⁹.

¹⁹ Pierre-Henri SIMON l'a montré dans son beau petit livre *Contre la torture*, Paris, Ed. du Seuil, 1957, p. 27 ss. En 866, le pape Nicolas I^{er} porte une nette condamnation de la torture. Le Moyen Âge et la Renaissance offrent l'exemple d'une régression de la conscience sur ce point.

La grande illusion du siècle des Lumières a été de penser que le mal et «l'obscurantisme» étaient derrière nous. Ils ne cessent, menaçants, d'accompagner la caravane humaine sur le chemin sinueux de son histoire.

Comment dès lors discerner les authentiques inclinations naturelles?

Maritain fait ici appel d'abord à la méthode empirico-historique: les règles qui ont acquis au cours du développement historique la plus grande stabilité et la plus grande universalité et qui sont reconnues d'une manière diffuse dans la conscience de l'humanité correspondent aux authentiques inclinations naturelles et c'est la raison pour laquelle elles survivent à toutes les autres. Mais cette méthode doit être complétée par la méthode de l'analyse rationnelle qui seule permet de porter des jugements de valeur et de mettre en évidence les justifications de tel ou tel précepte moral reconnu par la conscience des peuples.

2. La méthode de l'analyse rationnelle est également requise pour répondre aux problèmes soulevés par la seconde difficulté. C'est celle qui surgit de la présence dans une culture donnée d'une pluralité de doctrines éthiques opposées entre elles. Je ne parle pas ici du cas, envisagé plus haut, d'un *consensus* pratique possible en dépit de justifications théoriques divergentes. Je pense au cas où une doctrine a une incidence directe, non seulement sur la formulation, mais encore sur le contenu d'un droit. Prenons certains des droits énoncés dans la Déclaration de 1789. On peut y lire une reconnaissance des droits de la *personne* face à la société politique. Mais leur énoncé en fait des droits de l'*individu*, sorte de «petit dieu» dont la liberté a un pouvoir illimité. On a abouti ainsi à des conséquences comme celles-ci: on a par exemple majoré indûment le droit de propriété, dont on a fait une sorte d'absolu; méconnaissant les dimensions sociales de la personne, on n'a su voir que les droits individuels, ignorant des droits comme les droits de la famille, les droits des minorités, ou ceux du monde du travail. Si on était parti d'une anthropologie plus correcte, l'affirmation des droits sociaux n'eût sans doute pas pris la forme polémique d'un rejet des «droits de l'homme». La conception qui attribue à l'individu une liberté illimitée continue, dans certains domaines, à peser sur l'idée que d'aucuns se font des «droits de l'homme». On ne s'avise pas qu'il s'agit de la liberté humaine, avec ses conditionnements et ses limites, ni que les droits, auxquels correspondent des devoirs, doivent s'harmoniser les uns avec les autres, être hiérarchisés, dans la mesure où certains sont plus fondamentaux que d'autres. Et c'est un des mérites de la Déclaration de 1948 que d'avoir prévu une mise en application progressive. Les membres d'une société donnée, en tant qu'êtres humains, possèdent les droits de l'homme, mais l'exercice de ces droits est mesuré et tempéré par les possibilités de la société en question et par les exigences du bien commun. Les droits

humains n'impliquent pas un pouvoir illimité, ni la liberté un pouvoir arbitraire. Faute de saisir ce point, on court le risque de céder à une sorte d'inflation des droits de l'homme qui, à la limite, les viderait de leur contenu. C'est ainsi que certains entendent justifier la légitimité morale de l'avortement par le droit absolu que la femme, en tant qu'individu, posséderait sur son propre corps. Des pratiques, en elles-mêmes illicites, d'expérimentation sur la vie humaine à son origine pourraient semblablement trouver une légitimation rationnelle sur la base de conceptions anthropologiques erronées. Ces exemples illustrent une nécessité : celle d'une réflexion en profondeur sur les droits de l'homme, examinés chacun dans sa singularité, et ceci dans la mesure où la conscience des droits de l'homme, allant s'affermissant dans l'humanité, s'accompagne de l'exigence de leur justification au niveau de la raison. Plus cette nécessaire réflexion théorique se développe et plus grandit le risque d'erreurs, d'affirmation de pseudo-droits, ou de rejet doctrinal de droits déjà acquis. De là l'importance d'une réflexion philosophique sur les droits de l'homme, dans le cadre de l'anthropologie, de la philosophie de la culture et de l'histoire, et de la philosophie politique.

3. Nous avons jusqu'ici fait abstraction de ce qu'il faut appeler la *dimension religieuse des droits de l'homme*. L'expression elle-même renvoie à divers aspects d'une réalité complexe. Et c'est à partir de cette dimension que nous pourrions trouver des éléments de réponse aux difficultés que nous venons d'évoquer.

Il y a d'abord le fait que les grandes religions sont toutes porteuses de règles morales. Elles définissent le contenu de certaines de ces règles et elles apportent des motifs à l'agir personnel et social de leurs adeptes. En ce premier sens, les traditions religieuses de l'humanité figurent parmi les sources des droits de l'homme et de leur prise de conscience, directe ou indirecte. Il revient, pour sa part, à la philosophie de la religion d'examiner critiquement ces diverses religions.

Puisque les autres religions sont elles-mêmes objet de la réflexion de la théologie chrétienne, nous pouvons ici d'emblée nous situer dans la perspective du christianisme, en tant qu'il a une incidence et un influx sur la philosophie elle-même, quant à son objet et quant à son exercice ²⁰.

²⁰ Sur le rapport entre la philosophie et la foi, je me permets de renvoyer à mes études *Philosopher sous le ciel de la foi*, in *Nova et Vetera*, 1978/4, pp. 260–278 ; *La foi a besoin de la philosophie*, *ibid.*, 1979/2, pp. 104–116. Pour une bonne présentation du débat, voir le récent ouvrage d'Yves FLOUCAT, *Pour une philosophie chrétienne, Éléments d'un débat fondamental*, Paris, Téqui, 1983, 226 p.

Le Concile Vatican I a repris, au niveau du Magistère, l'enseignement de saint Thomas, se faisant lui-même l'écho de saint Paul ²¹, en ce qui concerne le *Décatalogue*. Celui-ci a été donné au peuple juif par voie de Révélation mais, quant à son contenu, il contient l'essentiel de la loi naturelle. Cet enseignement, avec les raisons qu'en donne le Docteur Angélique, est d'une grande importance pour notre propos. Si la pédagogie divine a agi de la sorte, c'est tout ensemble à cause de la situation pécheresse de l'homme, débilite dans ses énergies, obscurci dans son esprit, et en vue du don plénier de la grâce. En d'autres termes, l'homme, dans sa condition historique concrète, est marqué par le péché avec les blessures qu'il a apportées à sa nature, et visité par la grâce. Il revient à la théologie de développer les implications de cette doctrine en ce qui concerne la condition humaine, telle qu'elle nous est connue par la Révélation. Mais le philosophe chrétien, pour accomplir correctement son travail d'élucidation, ne peut pas ignorer ces données qui lui sont fournies par une source de connaissances supérieure à la nature humaine laissée à elle-même. Il trouve là des critères décisifs d'interprétation des faits; il saura notamment que ce que l'expérience humaine lui apporte n'est pas explicable par la pure nature humaine, que cette nature, blessée par le péché, retombe souvent au-dessous d'elle-même et que, visitée par la grâce, elle n'est pas seulement guérie mais rendue capable de se dépasser. Il sera par là souverainement aidé dans sa tâche de discernement entre les tendances naturelles, conformes à la nature, ou contraires à elle, qui inspirent, en s'entrecroisant, l'activité des hommes.

On comprend également pourquoi le Magistère de l'Eglise, une fois dissipés les malheureux malentendus qui expliquent le premier rejet des «droits de l'homme», qu'on n'avait pas su d'emblée disjoindre de leurs justifications rationalistes au temps des Lumières, s'est fait, à l'époque contemporaine, le héraut de ces droits. Il revient au Magistère d'explicitier les richesses de la Révélation et toutes les implications de l'idée de l'homme, image de Dieu, dont elle est porteuse. De droit, parce qu'il s'appuie sur la Révélation, le Magistère peut discerner plus sûrement que ne le peut la simple raison, laissée à elle-même, le contenu et les exigences des droits de l'homme. Jean XXIII, avec *Pacem in terris*, le Concile Vatican II, puis Paul VI et Jean Paul II ²² n'ont cessé d'insister sur ce thème. Le philosophe chrétien ne saurait ignorer cet enseignement.

²¹ Cf. *Rom.*, 2, 14-16.

²² Sur le Magistère actuel, voir *Jean Paul II et les droits de l'homme, Une année de pontificat*, par O. Höffe, A. Macheret, C.-J. Pinto de Oliveira, Ch. de Habicht., Fribourg, Ed. Universitaires, 1980, 215 p. et Ph. I. ANDRÉ-VINCENT, O.P., *La «doctrine sociale» de Jean Paul II*, Paris, Ed. France-Empire, 1983, 130 p.

J'ai mentionné le Magistère dont la tâche est ici surtout d'authentifier. Mais il est clair que les dons prophétiques sont distribués librement par Dieu dans son peuple. Et on peut penser qu'il revient à des chrétiens, peut-être anonymes, de faire œuvre de pionniers et d'ouvrir la voie à la mise en lumière de nouveaux droits de l'homme. Dans ce domaine, avec les lumières d'origine prophétique, celles du cœur et de la raison sont à l'œuvre, et l'histoire moderne fournit plus d'un exemple de la voix de la conscience humaine se faisant entendre en des lieux sans liens visibles avec le christianisme. Car on doit compter avec la torpeur coupable de chrétiens, de catholiques, d'hommes d'Eglise ou encore avec les préjugés partagés par les couches sociales qui revendiquent le nom de chrétien !

Le Concile Vatican II dans sa constitution *Gaudium et Spes* a mis en évidence un thème central, de grande portée pour notre sujet : celui de l'exemplarité du Christ. C'est dans l'humanité du Verbe incarné qu'est réalisée la parfaite image de l'homme que l'Eglise est invitée à méditer et à contempler pour y lire le modèle parfait de ce qu'est l'homme. Là est la source de son humanisme.

Ceci ne signifie pas que la foi est la condition d'une découverte des valeurs humaines et partant des droits de l'homme. La raison dans son exercice spontané, relayé par la réflexion philosophique, est capable, mais péniblement et non sans erreurs, de les déchiffrer. Mais quand, chez un esprit humaniste ou chez un philosophe, la réflexion se déploie sous le ciel de la foi, elle trouve là une lumière régulatrice qui doit normalement l'aider à progresser d'une manière inestimable dans l'exploration des richesses qui font la dignité de l'homme et qui fondent ses droits et ses devoirs. Disons qu'il devrait y avoir un apport spécifique de la philosophie chrétienne à la réflexion sur les droits de l'homme ²³. Notamment – la distinction des plans étant pleinement respectée –, la christologie exerce une fonction normative et directive pour l'anthropologie philosophique en laquelle les droits de l'homme trouvent en définitive leurs fondements doctrinaux.

VI. Quelques réflexions sur la démocratie et sur la société industrielle

1. La Déclaration de 1948 a été l'objet d'une série de critiques. Certaines tombent d'elles-mêmes pourvu que l'on tienne compte du caractère pratique du *consensus* sur lequel elle s'appuie. D'autres méritent examen.

²³ Voir à ce sujet Giovanni AMBROSETTI, *Diritto Naturale Cristiano*, Roma, Ed. Studium, 1970, 244 p., et Francesco VIOLA, *Les droits de l'homme : Point de rencontre entre la nouvelle chrétienté et l'humanisme contemporain*, in *Nova et Vetera*, 1982/1, pp. 4–16.

On a ainsi justement distingué divers groupes d'articles. Une première série a une portée universelle. L'homme y est envisagé abstraction faite du contexte social dans lequel il vit. A cette perspective se rattachent le droit à la vie, le droit au respect, le droit d'être traité avec honnêteté, le droit à la justice, le droit à la liberté, le droit à recevoir de l'aide. D'autres droits se réfèrent par leur nature même à la société. Ainsi en est-il des droits juridiques et politiques énoncés dans la première partie et des droits économiques et sociaux qui figurent dans la seconde. Or, les premiers présupposent les valeurs et les institutions de la démocratie libérale, les seconds n'ont apparemment de sens que dans la société industrielle. En conséquence, la Déclaration reposerait sur l'idée que toute société doit devenir démocratique, libérale et industrielle. Mais peut-on sans paradoxe prétendre que les droits de l'homme impliquent un type particulier de société? La référence à la société démocratique libérale et à la société industrielle ne porte-t-elle pas atteinte à l'universalité des droits de l'homme ²⁴? Dira-t-on encore, parce que la réalité socio-politique de l'humanité est fort éloignée d'un tel idéal, que les auteurs de la Déclaration l'ont trop chargée et qu'il eût mieux valu, dans un souci de réalisme, s'en tenir à un « minimum » de droits universels, qui auraient pu trouver des traductions diverses en des contextes sociaux irréductibles les uns aux autres?

Une première réponse, encore générale, peut être apportée à cette difficulté par la constatation qu'il y a un ordre entre les droits de l'homme, certains étant tout à fait fondamentaux et leur respect conditionnant l'existence même des autres : tels sont évidemment le droit à la vie et ceux qui s'y rattachent directement. D'autre part, toute injustice n'est pas encore une atteinte aux droits de l'homme. L'injustice s'oppose à ce qui est un droit pour celui qui la subit. Mais pour qu'il y ait atteinte aux droits de l'homme, il faut que le tort apporté à autrui s'en prenne en lui d'une manière plus ou moins directe à sa qualité d'homme. Il y a ainsi une différence entre léser autrui même gravement dans ses biens et le soumettre à la torture. Dans ce dernier cas, on agit à son égard en foulant directement aux pieds sa dignité de personne humaine. Cela signifie qu'il y a des degrés dans la violation possible des droits de l'homme. Celle-ci peut être directe et immédiate, elle peut être indirecte ou lointaine. Et elle peut porter sur des droits absolument fondamentaux ou sur des droits seconds et dérivés.

²⁴ Cf. A. J. MILNE, *The idea of human rights: a critical inquiry in Human Rights, Problems, Prospectives and Texts*, Ed. by F. E. Dowrick, University of Durham, Saxon House, 1979, p. 23 ss. « The Universal Declaration professes to be a statement of human rights, that is the rights which people have single as human beings, irrespective of the particular social and political order under which they happen to live. But it then goes on to enumerate a detailed list of rights which presuppose the values and institutions of a certain kind of social and political order, namely liberal, democratic, industrial society » (p. 33).

2. Cette première réponse n'est cependant pas exhaustive. Qu'en est-il de ces droits juridiques et politiques qui n'ont apparemment de signification que dans le cadre de la démocratie libérale ? Cette question nous conduit à en poser une autre : qu'est-ce qui fait l'essence de la démocratie ? Pour ce qui est de l'adjectif : libéral, il ne faut pas lui donner un sens avant tout doctrinal, comme s'il s'agissait du libéralisme philosophique. Il renvoie aux institutions qui, dans les démocraties dites précisément libérales, garantissent les droits premiers et les libertés de l'individu. Par ailleurs, d'un point de vue descriptif, il sert à distinguer la démocratie authentique des régimes qui se disent démocratiques par un simple abus de langage.

Dans la *Politique* d'Aristote, on trouve un examen développé d'une série de constitutions dont les cités grecques offraient l'exemple. Les avantages et les inconvénients de chacune sont pesés et comparés. Réfléchissant sur les fins et sur les structures essentielles d'une cité, le philosophe regroupe la multiplicité des cas concrets qu'il a observés sous quelques types, comme la monarchie, l'aristocratie ou la république.

Ces types se distinguent selon leur finalité, c'est-à-dire selon les valeurs en fonction desquelles se comprend leur bien commun ; ces valeurs politiques, et l'importance relative qu'on leur accorde, commandent à leur tour le type de gouvernement : ainsi la monarchie est au service de l'unité du corps social, l'aristocratie, au sens propre de gouvernement des meilleurs, au service de la vertu. Pour autant que ces divers types de régime sont mesurés par une fin authentique et bonne, la société qu'ils qualifient possède sa légitimité éthique. Mais si, au lieu de rechercher le bien commun du peuple, les gouvernements profitent de leur situation pour assouvir leurs intérêts privés au détriment de la cité, on a affaire à un régime corrompu. Ainsi, à chaque type de gouvernement correspond un type de perversion politique. La tyrannie par exemple est la corruption de la monarchie. Autrement dit, pour Aristote, comme d'ailleurs déjà pour Platon, il est nécessaire de porter sur les régimes politiques un jugement de valeur : c'est là une des tâches majeures de la philosophie politique. La problématique sera reprise par les médiévaux, elle est présente chez Montesquieu. C'est dire qu'une approche purement positiviste de la multiplicité des régimes économiques, sociaux et politiques ne peut suffire. Un Etat n'est pas justifié du fait qu'il existe et s'impose, fût-ce en s'appuyant sur une ancienne tradition. Ceci a une incidence directe sur notre problème. Du fait même qu'ils ont, au nom des peuples, signé la Déclaration des droits de l'homme, et quelle que soit l'interprétation doctrinale qu'ils peuvent donner de ces droits, les Etats ont reconnu des critères d'ordre éthique en fonction desquels leurs structures et leurs comportements pourront légitimement être critiqués. Par leur existence même, les droits de l'homme introduisent dans la vie politique mondiale un facteur dynamique de con-

tinuelle révision. Disons donc que, de même que pour la pensée politique grecque, il y avait des types de gouvernements plus ou moins conformes aux exigences d'une vraie cité, et d'autres qui s'en écartaient parfois jusqu'à la perversion, ainsi les droits de l'homme constituent pour toutes les sociétés un critère normatif qui permet de juger de leur degré de civilisation, ou d'humanité, quoi qu'il en soit des différences culturelles. Car les diverses cultures ne sont pas à ce point hétérogènes qu'elles ne doivent pas se rencontrer sur le respect de quelques grandes valeurs humaines fondamentales. En ce sens, un grand pas en avant sera franchi quand dans toutes les sociétés existeront des garanties effectives du respect d'un minimum de droits fondamentaux. L'observance de ces droits ne sera pas encore l'instauration de la démocratie, mais elle sera une avancée dans sa direction.

Quant à la démocratie elle-même, disons qu'il faut la considérer d'abord dans son esprit et dans son inspiration. De même que la pensée politique grecque s'efforçait de porter un jugement de valeur sur les diverses constitutions existantes en les ramenant à quelques grands types normatifs dont elles participaient plus ou moins, de même, et plus profondément, l'*idée démocratique* représente pour les sociétés une norme tout à fait fondamentale qui est indissociablement liée aux droits de l'homme. En d'autres termes, supprimer de la liste des droits de l'homme, ceux qui supposent la démocratie libérale, c'est amputer cette liste d'une façon mortelle.

On connaît, en effet, les pages profondes qu'Henri Bergson a consacrées à la démocratie²⁵. De toutes les conceptions politiques, c'est la seule qui, en intention du moins, transcende les conditions de la « société close ». Les démocraties antiques, bâties sur l'esclavage, furent de fausses démocraties et on comprend que ce ne soit que sur le tard que l'humanité soit venue à la démocratie au sens vrai du terme.

« Elle attribue à l'homme des droits inviolables. Ces droits, pour rester inviolés, exigent de la part de tous une fidélité inaltérable au devoir. Elle prend donc pour matière un homme idéal, respectueux des autres comme de lui-même, s'insérant dans des obligations qu'il tient pour absolues, coïncidant si bien avec cet absolu qu'on ne peut plus dire si c'est le devoir qui confère le droit ou le droit qui impose le devoir. Le citoyen ainsi défini est à la fois « législateur et sujet », pour parler comme Kant. L'ensemble des citoyens, c'est-à-dire le peuple, est donc souverain. Telle est la démocratie théorique. Elle proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en leur rappelant qu'elles sont sœurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité. Qu'on prenne de ce biais la devise républicaine, on trouvera que le troisième terme lève la contradiction si souvent signalée entre les deux autres, et que la fraternité est l'essentiel : ce qui permettrait de dire que la démocratie est d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour ».

²⁵ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, pp. 304-306.

Aux yeux de Bergson, la formule démocratique a un caractère « originellement religieux ». C'est pourquoi on ne saurait lui reprocher son vague :

« Comment demander une définition précise de la liberté et de l'égalité, alors que l'avenir doit rester ouvert à tous les progrès, notamment à la création de conditions nouvelles où deviendront possibles des formes de liberté et d'égalité aujourd'hui irréalisables, peut-être inconcevables ? On ne peut que tracer des cadres, ils se rempliront de mieux en mieux si la fraternité y pourvoit. *Ama, et fac quod vis* ».

Esquissée ainsi dans son essence, la démocratie est « simplement un idéal, ou plutôt une direction où acheminer l'humanité ». Il est vrai que « c'est surtout comme protestation qu'elle s'est introduite dans le monde ». « Chacune des phrases de la Déclaration des droits de l'homme est un défi à un abus. Il s'agissait d'en finir avec des souffrances intolérables ». De cette constatation, Bergson tire une conclusion d'une grande sagesse politique. La hauteur même de l'idéal démocratique en fait la fragilité. Cet idéal agit donc comme un élan qui menace sans cesse d'être trahi. Il demande donc à être sans cesse ravivé :

« Or il arrive que l'intention avec laquelle une idée a été lancée y reste invisiblement adhérente, comme à la flèche sa direction. Les formules démocratiques, énoncées d'abord dans une pensée de protestation, se sont ressenties de leur origine. On les trouve commodes pour empêcher, pour rejeter, pour renverser ; il est moins facile d'en tirer l'indication positive de ce qu'il faut faire. Surtout, elles ne sont applicables que si on les transpose, absolues et quasi évangéliques, en termes de moralité purement relative, ou plutôt d'intérêt général ; et la transposition risque toujours d'amener une incurvation dans le sens des intérêts particuliers ».

La noblesse d'un idéal ne saurait constituer une objection. Mais il est bon de mesurer les difficultés considérables qui jalonnent la route de sa progressive réalisation.

Jacques Maritain, que nous avons déjà cité à plusieurs reprises, a à son tour attiré l'attention sur les sources évangéliques de la démocratie ²⁶. Les lumières de la Révélation sur la destinée de chaque personne humaine dont la vocation ultime, transhistorique et transpolitique, au partage de la vie divine, ainsi que sur les profondeurs de la liberté qu'implique cette vocation, de même que les énergies de la grâce agissant au cœur de l'humanité pour lui donner de se dépasser dans l'héroïsme de l'amour fraternel, sont à l'origine d'une prise de conscience de la dignité de la nature humaine et des exigences qu'elle enveloppe. Grâce à la Révélation, c'est de requêtes pro-

²⁶ Jacques MARITAIN, *Christianisme et Démocratie*, Paris, Hartmann, 1945, 94 p. L'ouvrage écrit en 1942 avait d'abord paru aux Etats-Unis. Cf. aussi dans *L'Homme et l'Etat*, ch. V, La charte démocratique, op. cit., pp. 100-136.

pres à la nature humaine, mais dont celle-ci par ses propres forces n'avait pu se faire une idée claire, que dorénavant et irrésistiblement nous sommes conscients.

Disons donc qu'au cœur de l'idéal démocratique, il y a la prise de conscience que chaque être humain est une personne, possédant à ce titre des droits inaliénables. La personne comme telle est foyer de responsabilité et d'initiative. Là s'enracine l'exigence d'égalité et, partant, celle des droits politiques du peuple qui élit et contrôle ses représentants. De même, la dignité de la personne humaine a pour corollaire que les rapports humains sont des rapports de justice, réglés par le droit. La nature spirituelle de la personne implique tout ensemble l'autonomie et l'ouverture à autrui par la connaissance et l'amour. De là découlent les exigences d'émancipation, de libération, de fraternité et de solidarité. Il est clair que cette vue de la personne et de ses droits demande à trouver sa traduction institutionnelle. La toute première est ce que l'on appelle l'*Etat de droit*, qui protège l'individu de l'arbitraire du pouvoir et fixe par la loi, respectée et garantie, l'ensemble de ses droits. L'indépendance du pouvoir judiciaire s'inscrit dans la même logique.

Aussi bien, je dirai que la *démocratie libérale* ne désigne pas seulement les sociétés qui possèdent des constitutions respectant, inégalement d'ailleurs, les valeurs et les exigences qui sont solidaires de la conception de la personne que nous avons rappelée. Elle désigne, bien au-delà des réalisations historiques toujours imparfaites, l'ensemble des normes de la vie économique, sociale et politique, qui sont en consonance avec la reconnaissance que chaque individu humain est une personne, et par là avec la reconnaissance des droits de l'homme. En ce sens la démocratie, qui encore une fois peut être réalisée plus ou moins parfaitement, et qui, de plus, est sans cesse menacée par la fragilité et la médiocrité humaines, est un idéal indissociable du respect des droits de l'homme. Elle est le but plus ou moins lointain, mais impératif, vers lequel devrait tendre toute société et auquel elle tend logiquement dès qu'elle prend conscience des fondements humanistes du politique. Les auteurs de la Déclaration de 1948 ont eu la sagesse de compter avec le temps et de prévoir une mise en application progressive de certains droits.

Quant à l'objection que l'on pourrait tirer du concept d'individu, tel qu'il est au centre de l'idéologie libérale du XVIII^e siècle, disons que cet « individu » peut être considéré comme une approximation maladroite et déformante de l'idée de personne humaine. C'est pourquoi plusieurs des droits de l'individu sont en réalité des droits de la personne, qui de soi sont indépendants de l'individualisme des Lumières. Et ce fut une grave méprise de l'école marxiste que de dénoncer le caractère illusoire de la « démocratie formelle ». Ce qu'il eût fallu faire, c'était d'en montrer la

nature incomplète, presque embryonnaire, et l'exigence de son extension au domaine économique-social. Mais si l'individu de l'idéologie individualiste présentait une version amputée de la personne, le collectivisme de Marx ignorait purement et simplement cette dernière.

3. On connaît les pages où Aristote s'efforce de rendre raison de l'esclavage. Sa légitimité sera établie pour des cas déterminés, quand on aura montré que certains hommes sont esclaves par nature²⁷. Si je rappelle ces textes fameux, ce n'est pas pour mettre en évidence les limites tragiques de la civilisation grecque, ni pour souligner comment la conception chrétienne de la personne a chassé de la conscience de l'humanité la vision païenne de la société construite sur une inégalité de nature. C'est parce qu'à un moment de son raisonnement, le Stagirite a entrevu les capacités de libération dont est riche la technique : « si, de la même manière, les navettes tissaient d'elles-mêmes, et les plectres pinçaient tout seuls la cithare, alors ni les chefs d'artisans n'auraient besoin d'ouvriers, ni les maîtres d'esclaves » (c. 4, 1253b 36 ss.). Mais cette vision n'est pas perçue comme une possibilité réelle, elle n'est qu'un rêve utopique évoqué en passant. Or, ce qui pour le penseur grec était impossible est devenu réalité. Et l'extraordinaire essor de la technique, consécutif à l'apparition des sciences modernes, a déjà permis, dans bien des domaines, une libération du travail humain. Nul doute que dans sa prise de conscience de la dignité du travailleur et du travail l'humanité ait été aidée par la technique.

Nous touchons là à un problème considérable sur lequel nous nous contenterons de proposer quelques brèves notations.

Les sociétés industrielles sont en effet caractérisées par l'usage systématique des inventions techniques en vue de la production des biens de consommation. Mais ces sociétés n'ont pas la raison technique elle-même comme inspiratrice et pourvoyeuse de leurs motifs. Une morale eudémone ou même hédoniste diffuse est, depuis trois siècles, un des moteurs les plus forts de leur activité. Il est vrai que plus les objets techniques se perfectionnent plus ils ont tendance à favoriser une image de l'homme, comme *homo technicus* ou, plus radicalement, comme *homo faber*. En ce sens, si la technique a été libératrice, comme nous l'avons indiqué, elle peut aussi exercer une redoutable fonction inhibitrice à l'égard des autres déploiements de l'intelligence humaine, activités de connaissance désintéressée et de sagesse, activités éthiques, activités de création poétique. Une démesure incontrôlée dans l'usage des techniques peut donc ouvrir la voie à de

²⁷ Cf. ARISTOTE, *La Politique*, I, c. 3-7.

nouvelles violations des droits de l'homme : on pense à certaines expérimentations sur l'embryon humain, où la seule possibilité technique semble, pour certains scientifiques, tenir lieu de critère de légitimité, ou aux développements des engins de guerre.

A vrai dire, le problème le plus fondamental qui se pose à l'humanité aujourd'hui semble bien être celui de la rééquilibration interne des activités de la raison. La croissance indépendante de branches particulières du savoir ou de la technique conduit à de tragiques impasses. Le sort de la civilisation dépend d'un développement de la raison où les lumières de la sagesse exercent vraiment le rôle régulateur qui leur revient de droit, et où un usage unilatéral d'une fonction de la raison, sa fonction technique, ne refoule pas le déploiement d'autres fonctions de cette même raison, qui par nature exercent une action de mesure et de régulation.

Mais ceci étant précisé, il faut tenir tout aussi fortement que l'activité technique est dans la ligne de l'exercice normal de la raison. On doit donc penser que, tôt ou tard, et bien que certains pays aient acquis dans ce domaine une avance considérable, toutes les sociétés humaines intégreront l'usage de la technique qui est à la base des sociétés industrielles avancées. C'est pourquoi, à condition qu'on y voie des objectifs lointains, auxquels il sera donné satisfaction progressivement, selon les possibilités concrètes du moment, il faut considérer ceux des droits, énoncés dans la *Déclaration* de 1948, qui ne trouvent aujourd'hui à s'exercer pleinement que dans les sociétés industrielles avancées, comme d'authentiques droits de l'homme. Ce n'est qu'avec certaines expériences historiques, ici de ses capacités inventives et fabricatrices, que l'homme prend conscience de tel ou tel des droits requis par sa nature. Dans la prise de conscience de ces droits, les groupes humains n'avancent pas du même pas, d'aucuns précèdent d'autres ; cela n'empêche pas qu'il s'agit bel et bien de droits qui appartiennent à tous.

Que la Déclaration de 1948 contienne des droits « démocratiques » et des droits actuellement honorés dans les seules sociétés industrielles n'est pas une entorse illogique au principe d'universalité qui caractérise les droits de l'homme. C'est là au contraire un élément dynamique, qui indique dans quelle direction devraient évoluer les sociétés humaines, dans la mesure où elles se conformeront aux exigences des droits de l'homme et accepteront un développement intégral des possibilités intellectuelles de la nature humaine. Ajoutons que le progrès dans le sens de la démocratie et celui dans le sens de la technique ne vont pas nécessairement de pair. Notre siècle a appris que la technique peut être mise au service d'un retour à la barbarie. C'est qu'elle ne possède pas par elle-même sa régulation humaine.

Les droits « démocratiques » et « industriels » ne sont pas acquis d'avance. Ils tracent, pour une bonne part, le chemin de l'espoir vers un nouvel humanisme. Mais ce chemin est un chemin de lutttes, et c'est un long chemin sur lequel plusieurs générations humaines devront encore péniblement s'avancer. Mais l'effort en vue d'élever l'homme au niveau de sa propre nature et dignité ne sera pas vain. Il porte sur l'enjeu le plus noble de la civilisation.*

GEORGES COTTIER, O.P.

* Cette étude constitue un chapitre d'un ouvrage collectif sur les Droits de l'homme qui sera publié par la Fédération Internationale des Universités Catholiques.

Un débat « pour la philosophie chrétienne »

Il y a tout juste cent ans, l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, apportait à la question de la philosophie chrétienne, si largement débattue par la suite, surtout dans les années 1930 à 1935, une réponse qui se trouvait reprise pour l'essentiel et confirmée par les développements que lui ont donnés alors Etienne Gilson du point de vue de l'histoire et Jacques Maritain au plan de la doctrine. C'est cette solution, telle qu'elle a été précisée ultérieurement par ce dernier, que l'ouvrage d'Yves Floucat¹ expose avec beaucoup de clarté et entreprend de justifier par rapport à « la contestation, parfois très dure, dont la notion de philosophie chrétienne a été l'objet ces dernières années. » (p. 11).

La question est ainsi traitée dans sa permanente actualité, car, à vrai dire, comme le note avec perspicacité le P. Marie-Vincent Leroy dans une préface incisive sur laquelle nous reviendrons, « ce débat est aussi ancien que le christianisme ; il est même, en un sens, antérieur à l'âge chrétien de la Révélation : il s'est ouvert avec l'irruption dans l'histoire des hommes de la Parole de Dieu, car dès lors a commencé l'affrontement de la Sagesse qui vient d'auprès de Dieu à la prétention humaine d'acquérir la sagesse » par les seules forces humaines (p. 7).

L'examen historique de la question, s'il n'est pas conduit, comme l'a fait L. Bréhier, au nom d'un rationalisme étroit, ne peut manquer de révéler l'existence de la philosophie chrétienne, c'est-à-dire d'une « philosophie entièrement rationnelle », qui n'aurait pas seulement subi l'influence du christianisme – toute la pensée moderne et contemporaine en a été plus ou moins marquée –, qui ne commence pas par en méconnaître la transcendance de manière à le digérer, comme l'a fait Hegel (dont ce que certains ont appelé la philosophie chrétienne n'est pas ici mentionnée), qui « reste non seulement ouverte au surnaturel mais reconnaît en lui ce qui, seul, peut lui permettre de se réaliser vraiment comme philosophie » (p. 16), bref d'une « philosophie plénièrement philosophie » et qui n'est telle « que parce qu'elle considère la révélation comme une source indispensable de lumière pour la sagesse métaphysique. » (p. 15).

¹ YVES FLOUCAT, *Pour une philosophie chrétienne, Eléments d'un débat fondamental*, Paris, Téqui, 1983, 226 p.

Enquête historique, fondement théorique, contestation

Les limites de cet ouvrage ne permettaient pas à l'enquête historique par laquelle il débute de reprendre tous les travaux d'E. Gilson et de Cl. Tresmontant sur lesquels elle prend principalement appui ; aussi procède-t-elle à l'examen de quelques thèmes : unicité de Dieu, origine du monde par un acte de création, vérités que la philosophie antique ne pouvait mettre en lumière qu'en devenant pleinement une philosophie de l'être où apparaisse enfin la primauté de l'acte d'être, révélation de la personne susceptible d'opérer en profondeur une universelle révolution anthropologique. Autant de vérités présentes dans le christianisme comme « des vérités de salut » (p. 50), mais qui sont aussi illuminatrices.

C'est ainsi « que le christianisme a peu à peu mis au jour, au cœur même de son effort d'intelligence de la foi, la métaphysique dont il est porteur » et qu'« il a créé sa propre philosophie » (p. 56), « née de la rencontre de la sagesse biblique avec la sagesse grecque » (p. 59).

Puis s'engageant sur la voie d'une justification théorique de la possibilité de la philosophie chrétienne, l'auteur va « montrer comment l'intelligence est présente aux moments les plus centraux de la vie chrétienne, dans la prophétie, l'acte de foi, la vision béatifique et l'union mystique » (p. 91). Ne pouvant le suivre pas à pas dans sa démarche dont l'enjeu est ici capital, voyons plutôt en quels termes il introduit la question : « ... à partir du moment où l'on admet que c'est à l'intelligence comme au cœur des hommes que s'adresse la révélation, on peut se demander comment l'intelligence croyante aurait pu ne pas chercher, à un moment ou à un autre de son histoire, à avoir la compréhension la plus profonde possible de la révélation, aussi bien dans ses aspects proprement surnaturels qu'en ce qui concerne les vérités naturelles qu'elle enseigne et qui, de soi, sont accessibles à l'esprit humain. Si l'existence de la sagesse hellénique et la rencontre de cette dernière avec la sagesse biblique sont tout à fait providentielles, c'est parce qu'elles ont permis au judéo-christianisme de prendre conscience de la métaphysique impliquée dans son message, de la mettre au jour et de l'élaborer d'une façon qui fût conforme aux légitimes aspirations de la philosophie. On peut imaginer que la Providence aurait permis que, d'une autre manière, cette œuvre fût accomplie si la pensée grecque avait fait défaut. Il y va en effet de la nature même de l'intelligence qui est aussi une œuvre de Dieu et qui a ses exigences propres. Il y va aussi du sens de la création s'il est vrai qu'elle constitue comme une première révélation de Dieu aux hommes » (p. 60), révélation cosmique que la raison a pour vocation de déchiffrer.

Si la théologie et la philosophie comme savoirs organisés ne sont pas indispensables au salut, il reste que « tout croyant, dès lors qu'il réfléchit un

peu sur sa foi, est déjà théologien» et que «tout homme qui réfléchit sur les grandes questions de l'existence est déjà philosophe» (p. 62). Que la révélation soit donc «génératrice de raison, aussi bien théologique que philosophique» (p. 64), cela ne doit pas nous étonner si nous considérons la vocation exceptionnelle à laquelle le christianisme, tout en donnant la priorité à l'amour de charité, appelle l'intelligence promise à la vision béatifique.

La contestation de la philosophie chrétienne n'a cependant pas désarmé : elle s'est faite encore plus vive de nos jours. Il est extrêmement instructif de démêler avec l'auteur les motifs d'un même rejet fondamental dans la pensée de Martin Heidegger et dans la conversion bouleversante de Maurice Clavel. Tous deux ont hérité plus ou moins directement de Luther une même aversion de la raison, relayée pour le second par le constat de son incapacité métaphysique que Kant a cru établir. Il ne leur reste en partage que de se rabattre sur l'expérience, celle de la foi théologale vécue dans les limites du fidéisme le plus radical par l'écrivain qui est aussi disciple de Kierkegaard, celle tentée au-delà de la philosophie par le maître de Messkirch, l'expérience du *Sein*.

Statut de la philosophie chrétienne

Les rapports de la foi et de la raison, qui reposent sur une profonde harmonie, peuvent se présenter de manière complexe, pour qui même les distingue et reconnaît la prééminence de la première. Les distinguer en les opposant et par conséquent en condamnant la raison comme ennemie de la foi, était, comme nous venons de le voir, la position de Luther, position dont Calvin gardait quelque chose, en refusant toute théologie naturelle. La théologie s'incorporant la philosophie peut passer au service du don de sagesse comme chez saint Augustin, tout en laissant «la porte ouverte à l'élaboration d'une sagesse philosophique et d'une sagesse théologique autonomes», dont «saint Thomas se chargerait en donnant à la théologie un statut scientifique et en indiquant à la philosophie son domaine propre» (p. 116). «On peut aussi, à l'inverse, chercher à intégrer dans la mouvance même de l'intelligence métaphysique le mode de connaissance qui n'appartient qu'à la sagesse des saints» (p. 117) et cela a été la tentation même de Maurice Blondel. On peut aussi sous la fascination de la vérité se révélant dans la foi, renoncer à la réflexion philosophique. C'est l'épreuve par laquelle à sa conversion, J. Maritain a passé avant de retrouver sa vocation de philosophe dans la foi.

Pour comprendre à sa suite ce qu'est la philosophie chrétienne, il importe de considérer d'un côté la *nature* même de la philosophie, et de

l'autre son *état* dans le sujet ; d'autre part de bien saisir le rôle de la grâce qui est de surélever la nature tout en la rétablissant dans ses capacités naturelles. Certaines blessures qui sont la conséquence du péché originel affectent l'intelligence elle-même dans son exercice propre, donc à l'égard même de la philosophie, qui, considérée *dans son essence*, est « éminemment naturelle », mais qui, « considérée *dans l'état qu'elle a dans le sujet*, ... requiert, pour répondre à sa vocation propre, l'aide de lumières venues de plus haut que la nature... Et cette nécessité d'une aide surnaturelle ne provient pas d'une déficience de l'intelligence dans sa constitution naturelle, mais d'une faiblesse *dans l'exercice* même de l'intelligence... Ce n'est donc pas à cause d'une déficience *essentielle* de la philosophie vis-à-vis de son objet propre, mais à cause d'une déficience strictement *existentielle* » due à ses conditions d'exercice dans le sujet, « que l'entrée en régime chrétien devient nécessaire... De fait, et à cause de son état dans le sujet (déchu et racheté par le Christ), la philosophie exige désormais d'être chrétienne pour être plénièrement telle » (p. 123). On sait que J. Maritain vers la fin de sa vie souhaitait remplacer l'appellation de « philosophie chrétienne » (l'auteur le rappelle dans la note 233 de la p. 123) par celle de « philosophie comme plénièrement telle ». Mais peut-être y avait-il dans ce vœu de la boutade, et quoi qu'il en soit, les raisons ne manquent pas de conserver l'appellation traditionnelle.

L'examen critique des diverses positions sur la question, de Maurice Blondel, du P. Henri de Lubac, de Gabriel Marcel va permettre à l'auteur de préciser la solution qui vient d'être exposée. Le philosophe d'Aix semble surtout avoir été hanté par la réalisation de l'unité de la sagesse chrétienne, mais cela souvent « aux dépens de la nécessaire distinction entre les divers degrés du savoir » (p. 124) et non sans brouiller parfois l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce. S'il est vrai que « la philosophie n'est pas l'ultime sagesse à laquelle l'âme puisse aspirer, ... elle est tout de même une sagesse, une sagesse purement naturelle. La fin poursuivie, la faim à satisfaire ne sont pas purement philosophiques. Et cependant la philosophie a valeur de fin, de *fin infravalente* et elle comble réellement une faim de savoir, une faim purement naturelle » (p. 131). Suit un ensemble de précisions dirimantes sur l'aspiration à une sagesse supérieure « qui traverse la métaphysique » (pp. 131 à 133). Nous les retrouverons à propos du dernier chapitre. En ce qui concerne la démarche de la philosophie blondélienne, on est bien obligé de reconnaître qu'elle présuppose, sans se l'avouer, « la direction positive de la foi », et qu'ayant « — comme l'avait bien vu Bréhier — une visée apologétique, [elle] est même déjà franchement théologique » (p. 133).

En prêtant à la philosophie une tension positive vers la foi chrétienne, on en fait une philosophie *spécifiquement* chrétienne, dont l'objet spécifique n'est plus seulement l'objet proportionné à la raison naturelle. Ce n'est

pas en la dénaturant ainsi qu'avec J. Maritain nous parlons de philosophie chrétienne ; celle-ci, *opus perfectum rationis*, n'est pas chrétienne en raison de son objet – par rapport à celui-ci, il lui est seulement demandé d'être vraie – ; mais elle ne peut réaliser pleinement son adéquation à cet objet naturel que si, en raison de son état dans le sujet, elle est intrinsèquement et vitalement chrétienne.

C'est une critique de même nature que l'on peut faire à un texte du P. de Lubac paru en 1936. Quant au « socratisme chrétien » de Gabriel Marcel, quel que soit l'intérêt qu'il présente en lui-même, il se situe assez en marge du présent débat. Retenons cependant encore quelques éclaircissements sur les apports objectifs de la révélation et les confortations subjectives de la grâce : « La révélation chrétienne attire les regards de la raison sur des vérités qu'elle peut, de soi, établir avec ses seules forces, mais aussi elle conforte le sujet lui-même dans sa quête de la vérité... » (p. 142), « de sorte que son intelligence y gagne, comme le rappelait l'encyclique *Aeterni Patris*, en 'noblesse', 'pénétration' et 'fermeté'. C'est l'habitus philosophique lui-même qui est ainsi conforté dans son ordre propre par les habitus des sagesse supérieures. Aussi y a-t-il, à l'intérieur du sujet, une sorte de *continuité vitale* entre les diverses sagesse qui répond à la *discontinuité formelle* des objets spécifiqueurs » (pp. 142–143).

Philosophie et théologie

Après une brève, mais excellente présentation de la théologie comme une participation en nous de la science que Dieu a de lui-même, et comme sagesse dont la démarche rationnelle est entièrement dépendante de la foi théologale, appelée elle-même à s'épanouir en expérience amoureuse de son divin objet, l'auteur aborde deux problèmes auxquels les solutions apportées par J. Maritain ont suscité certaines réserves émises dans la préface de l'ouvrage, le problème de la philosophie morale adéquatement prise, et celui du rôle prospectif de la philosophie chrétienne, lorsqu'elle s'aventure en un domaine proprement théologique.

La sagesse théologique et la sagesse philosophique, bien que distinctes, entretiennent de nombreuses et constantes relations. Tout d'abord la philosophie entre au service de la théologie, non pas comme un instrument quelconque de communication, un « langage », mais au titre de sagesse infravalente ou de son adhésion à la vérité. Elle y entre, remarquons-le aussi, non pas pour « parfaire » la révélation « en raison » (p. 160), mais pour mieux manifester à celle-ci la plénitude de la vérité révélée. « En ce sens, de la même manière que la grâce suppose la nature, c'est-à-dire cette 'grâce universelle par laquelle toutes choses sont ce qu'elles sont' (E. Gilson), et

que la foi suppose la raison, la théologie suppose une philosophie constituée» (p. 166).

La philosophie n'est donc pas seulement la servante de la théologie. «Elle peut et doit aussi travailler pour son propre compte et se constituer en science et sagesse distincte par son objet, sa lumière et sa méthode» (p. 166). Pour ce faire, elle profitera du contrôle extérieur et de la régulation négative que la théologie a à exercer à son égard. Mais comme le souligne J. Maritain, «une fois reconnue la distinction de nature entre philosophie et théologie, rien ne s'oppose à ce que la pensée, en possession des deux disciplines, passe d'un seul mouvement concret de l'une à l'autre» (cit. p. 167).

Tout ce qui a été dit jusqu'ici du statut de la philosophie chrétienne concerne la philosophie spéculative portant sur l'ordre de la nature que la grâce n'a pas supprimé. Mais lorsqu'on aborde l'agir humain, objet de la philosophie morale, se pose un problème particulier dont il n'est guère possible de résumer l'exposé déjà fort bref qu'en donne cet ouvrage. «Considérée *dans son essence*» ou d'un point de vue purement humain, la conduite de l'homme n'est justiciable que de la lumière de la raison et de ses principes propres. «Mais il n'en est pas de même si on la considère *dans son état*» (pp. 167–168) qui est un état existentiel de nature blessée et graciée. C'est alors un agir humano-divin qui est requis de l'homme pour atteindre sa fin, qui n'est plus purement naturelle, mais principalement surnaturelle. En tenant compte des conditions existentielles de sa destinée et en se laissant instruire de celles-ci par la théologie, la philosophie morale n'aurait-elle pas encore un rôle important à jouer à l'égard de la conduite de la vie humaine, ou devra-t-elle s'effacer purement et simplement devant la théologie, seule habilitée à assumer ce rôle de guide?

On sait que J. Maritain a opté pour la première solution qui est celle de la philosophie morale adéquatement prise, dont il a établi avec précision le statut de science pratique, subalternée à la théologie, à raison des principes seulement, de manière complétive et non originative. Donc contrairement à la philosophie chrétienne spéculative, qui dans l'ordre de spécification est purement et simplement philosophie, la philosophie morale chrétienne sera telle non seulement comme la première, «en raison de son état dans le sujet et quant à son mode d'opérer» (p. 169), «mais en raison de son objet spécificateur lui-même qui, pris existentiellement, demande, pour être convenablement étudié, qu'il soit fait appel à des vérités reçues de la théologie» (p. 170).

Cette solution ne va pas cependant sans poser quelques questions, que pour ma part je formulerai ainsi : faut-il y voir un compromis? En un sens, elle en est bien un, mais nécessaire et justifié dans l'état de voie où se trouve l'humanité appelée à recevoir toujours davantage l'infusion de la Vie

divine et où la réflexion humaine, avec tout ce qu'elle peut découvrir de valable, est destinée à progresser de ce qui lui est propre à ce qui est propre à la Pensée divine, en se laissant investir toujours plus par la foi et par l'intelligence de la foi, qui considère toutes choses du point de vue même de la déité, non sans devoir y inclure, en le subordonnant et parfois en le rectifiant, celui de la créature douée d'intelligence. Il ne serait pas réaliste, il ne serait pas sage d'interdire à la philosophie morale de se subalterner à la théologie pour se rendre adéquate à son objet, la vie humaine transfigurée par les mœurs divines. Car, sans parler de la philosophie de la religion qui n'est pas mentionnée ici, elle a pour rôle – un rôle d'acheminement – d'éclairer tout le champ de l'histoire et de la politique, en dégageant notamment la notion et l'idéal d'un humanisme qui, pour être intégral, ne peut être que de l'Incarnation. Ce qui est dit ici (p. 171) du danger de laisser le champ libre à une philosophie de l'histoire et à une philosophie politique séparées n'est pas vain, car l'on voit précisément « une certaine théologie [...] reprendre aujourd'hui l'analyse marxiste de l'histoire et de la société pour aboutir à cette aberration théologique d'une histoire du monde transformée en histoire sainte et en lieu [définitif] de salut, et d'une Jérusalem, non point descendue du Ciel, mais construite par la magie dialectique de la lutte des classes » (p. 171).

Poursuivant ici ma réflexion personnelle, je ne tenterai pas d'analyser du point de vue épistémologique les fécondes incursions en théologie que J. Maritain a entreprises en plusieurs occasions vers la fin de sa vie, tâche qu'il assigne désormais à la philosophie « en travail de recherche ». Cela reste à mes yeux une question disputée. Par contre, ce qui ressort très nettement du débat toujours en cours, à mon avis, sur ce point, c'est que la structure métaphysique du christianisme concerne non seulement les vérités métaphysiques accessibles à la raison et que celle-ci se doit de mettre en œuvre dans son plus haut savoir, mais également les vérités surnaturelles constituant l'objet réservé de la théologie qui a ainsi une dimension ontologique. On comprend aisément que cet aspect métaphysique soit une invitation pressante au philosophe de le scruter. Le peut-il sans devenir théologien, ou du moins, s'il n'en a pas le métier ou l'habitus pleinement formé, sans travailler à la lumière propre de la théologie ?

Philosophie et contemplation mystique

Après avoir marqué les liens étroits de la philosophie avec la théologie, il convient de scruter avec l'auteur ceux, « plus fondamentaux » encore, « qui unissent, dans le sujet, la contemplation mystique des profondeurs de Dieu et la connaissance philosophique » (p. 179). Les exemples de Pascal et de

Kierkegaard offrent un point de départ, somme toute assez décevant, à cette réflexion sur l'union des deux sagesse que saint Thomas d'Aquin, bien qu'il soit avant tout théologien, a réalisé de manière exemplaire.

Il est incontestable « qu'une aspiration à l'unité que donne l'expérience mystique traverse la sagesse métaphysique » (p. 190). Il ne suffit pas à celle-ci de reconnaître la Cause inconnue en elle-même de toutes choses ; à travers elle, passe « le désir d'une possession réelle, existentielle de Dieu » qu'elle-même ne saurait accomplir ; car, comme le dit J. Maritain « la métaphysique n'est pas la porte de la contemplation mystique. Cette porte est l'humanité du Christ par qui grâce et vérité nous ont été données » (cité p. 191). Telles sont les lignes de force de ce dernier chapitre, sans doute le plus neuf et le plus passionnant de l'ouvrage. Quelques indications nous permettront d'en suggérer la richesse : il réunit plusieurs thèmes dont le premier, qui avait déjà affleuré auparavant (p. 131 et s.), concerne cette aspiration traversant la métaphysique dont on a découvert le fondement dans la capacité négative ou puissance obédientielle de la nature intellectuelle et qui se manifeste par un désir transnaturel – donc conditionnel et inefficace sans la grâce – de voir Dieu. Désir dont il nous est dit maintenant qu'il est avivé par la « morsure de négativité » qui est au cœur de la théologie naturelle, et qu'il n'est pas seulement aspiration à connaître Dieu parfaitement, mais à s'unir à lui dans l'amour (p. 196).

Un autre thème est celui de la confrontation de ces deux sagesse dans leurs démarches et spécificités respectives comme dans leurs relations vitales. Le contraste qui frappe entre l'une, astreinte à discourir et à former ses concepts sans relâche pour se saisir de l'être à ses divers niveaux, et l'autre, expérience fruitive de l'amour, par mode de nescience et au-delà du discours, est tel que la question se pose alors de leur coexistence possible dans le même sujet. L'auteur y répond en recourant à des analogies avec la compatibilité chez les bienheureux d'une connaissance matutinale et d'une connaissance vespérale ou avec la coexistence dans le Christ de la vision divine, de la science infuse et de la science acquise.

Enfin c'est le problème de la synergie et du dynamisme de leurs habitus respectifs qui est abordé. En tous ces domaines, nous sommes guidés par J. Maritain qui y a jeté de vives lumières. Aussi concluons-nous avec l'auteur par deux citations de *Science et Sagesse* : Lorsque l'amour unificateur prédomine chez le philosophe comme « le moteur souverain de toutes les forces intérieures », son activité philosophique, devenue en quelque sorte l'instrument de cet amour, entre dans « une condition privilégiée : parce que la philosophie est une sagesse, et que son objet intéresse directement l'objet même de cet amour ; l'amour donc ôte les obstacles, stabilise dans des régions trop pures pour l'homme l'attention et l'intérêt, place le sujet

tout entier dans un climat plus spirituel, et finalement, par la sagesse de connaturalité qu'il éveille, l'introduit dans l'expérience et la possession » (cité p. 208).

* * *

Quelques considérations sur l'unité de droit et la pluralité de fait des philosophies (cela est valable aussi pour les théologies) nous sont proposées en conclusion de cet ouvrage qui a le mérite de présenter avec précision, loyauté et clarté les éléments d'un grand débat dans lequel l'auteur ne craint pas de s'engager, à la suite de saint Thomas et de J. Maritain, au service de la vérité.

La tentation est grande de nos jours de se passer de l'instance de la philosophie chrétienne, ou de ne pratiquer la philosophie, sous le prétexte de préserver sa scientificité, que comme une discipline séparée. On ne voit pas que c'est précisément en renonçant à être sagesse dans la foi qu'elle compromet sa scientificité avec son réalisme. La supprimer au profit de la théologie d'un côté et des sciences de l'autre, c'est instaurer un grand vide qui ne peut profiter qu'à l'atomisation intellectuelle dont nous sommes les témoins affligés, car elle a, comme savoir universel, à exercer un pouvoir architectonique sur tout l'ensemble des sciences et du fonctionnement de la raison. Et c'est aussi compromettre la théologie qui risque d'y perdre sa dimension spéculative, sinon même contemplative. Les déterminations épistémologiques dont il a été question tout au long de cet exposé, bien loin d'être pour l'esprit humain une entrave à sa liberté, vont à le fortifier de l'intérieur, car seul celui qui a appris à « distinguer pour unir » sera en mesure de passer librement d'un degré du savoir à l'autre.

GEORGES BRAZZOLA

Bibliographie

Patrice de LA TOUR DU PIN. *Une Somme de Poésie* I Le jeu de l'homme en lui-même, Gallimard, 1981, 608 p. *Une Somme de Poésie* II Le jeu de l'homme devant les autres, ibid., 1982, 344 p. *Une Somme de Poésie* III Le jeu de l'homme devant Dieu, ibid. 1983, 472 p. (texte définitif revu et corrigé par l'auteur, pour les trois volumes). – Cahiers Patrice de La Tour du Pin, N° 1 – Décembre 1982 (pour toute correspondance s'adresser à B. Auffray, 25 rue de Constantine, 75007 Paris ou à Y.-A. Favre, Faculté des Lettres, avenue du Doyen-Poplawski, 64000 Pau).

On a déjà parlé du poète ici même (1981, N° 3, pp. 214/221). Voici enfin menée à son terme, grâce au courage inlassable et à la clairvoyance de M^{me} de La Tour du Pin, la publication dans sa forme définitive – assez profondément refondue et comportant bien des suppressions – de cette œuvre, fruit de toute une vie et que l'on qualifierait de « considérable » si le sens étymologique de ce mot ne semblait perdu : c'est bien un univers sidéral qui est offert ici à notre regard contemporain. L'achevé d'imprimer du 3^e et dernier volume est daté 16 mars 1983, 72^e anniversaire de la naissance du poète disparu et veille de la fête de son saint patron irlandais. La note placée au seuil de ce « Jeu de l'homme devant Dieu » mérite d'être méditée par tout lecteur de la Somme, en quelque point qu'il entame sa lecture : « Contrains-toi à marcher au jour le jour », nous dit l'auteur. Nous lisons presque tous trop vite, et surtout comme ne doivent pas être lus les poètes, qui se dérobent par essence à cette dévoration kilométrique – plaie de notre prétendue culture. La poésie n'est pas faite pour être parcourue, elle est faite pour être habitée, faute de quoi on a seulement l'illusion de la comprendre. La « Lettre de passe » qui figure aux

pages 385/394 du même volume fournit bien une esquisse de l'itinéraire suivi par La Tour du Pin depuis *La Quête de Joie* (1933) jusqu'à l'achèvement de l'œuvre entière ; mais je ne suis pas sûr que cette espèce de géographie poétique (il y est question, non sans humour, d'une « Carte du Tendre » particulière à l'auteur), rédigée pourtant dans le style le plus simple, soit vraiment intelligible aux lecteurs qui ne se seront pas soumis à la discipline initiatique en lisant pas à pas tout ce qui précède. C'est beaucoup demander à nos contemporains, j'en ai conscience, et d'autant plus que par ses dimensions l'œuvre de La Tour du Pin défie les lois non écrites qui gouvernent depuis assez longtemps l'orthodoxie littéraire : l'œuvre d'un poète, même et surtout hermétique, sera la bienvenue si elle se tient dans les limites où la pure poésie peut circuler librement. Mais il se pourrait que les législateurs de ce qu'on appelle « la poésie moderne », mentors non moins autoritaires que Boileau quoique plus subtils, appartiennent déjà au passé. Pour Edgar Poe, tirant les ultimes conséquences des principes formulés par Coleridge, un long poème était « tout bonnement une contradiction dans les termes », – ce qui, en bonne logique, devrait exclure du paradis poétique aussi bien la *Divine Comédie* que l'*Eve* de Péguy et la triple *Somme* patricienne. Patrice, je suppose, n'essaierait pas de se justifier et conviendrait qu'il y a dans son œuvre beaucoup de prose non déguisée. Mais cet homme modeste, qui consacrait à cette œuvre toutes ses matinées, même dans les années de sécheresse, s'est montré d'une rare indépendance à l'égard des goûts dominants. Il avoue que, dans sa jeunesse, les produits de l'école surréaliste et leurs commentaires l'enuyaient ; que les états d'âme de quelques auteurs catholiques le gênaient un peu ; et

que ses propres textes lui causent la même gêne quand ils sont détachés du tout pour lequel ils ont été écrits. On finira peut-être par s'apercevoir que cette *Somme* n'est pas faite pour être débitée en morceaux choisis mais doit être lue comme une *Odyssée*, car c'en est bien une : l'aventure d'un Polytrope à la fois plus candide que l'autre et son égal en ruses bien ourdies comme en force victorieuse sur tous les injustes prétendants.

On ne peut méconnaître le rôle indispensable que vont jouer les scholastes et les commentateurs, dont le rédacteur de la présente note n'est qu'un spécimen réduit. Le premier Colloque Universitaire consacré à Patrice de La Tour du Pin a réuni à la Sorbonne les 21 et 22 novembre 1981 «de grands poètes et d'éminents universitaires français et étrangers» et les Actes de ce Colloque doivent prochainement paraître aux Editions Nizet. Les thèses annoncées ou en voie de réalisation se multiplient. Le premier Cahier ci-dessus mentionné, qui vient de sortir, contient de savantes études. Virgile aura toujours besoin de Servius. Je me demande toutefois ce que le poète penserait de «l'analyse métasémique» entreprise par M. Javier del Prado. Il est vrai que peu de mois avant sa mort il accueillait, avec un plaisir reconnu par lui comme juvénile, l'article que le même professeur venait de lui consacrer. «Une seule chose me gêne vraiment», disait-il par litote à l'éminent universitaire. Celui-ci avait écrit cette phrase étonnante : «On a trop voulu le christianiser». Patrice n'était pas de ceux qui rêvent d'un métachristianisme ; il ne se situait pas davantage parmi les «chrétiens anonymes». Il était un chrétien, tout simplement, et il confessait son amour pour l'Eglise sans provocation comme sans honte, avec cette courtoisie évangélique dont le parfum fait trouver fades les fruits les plus rares de la civilité mondaine.

Aussi bien l'étrange fortune de son génie en notre siècle aurait-elle sans doute été dif-

férente s'il s'était comporté plus diplomatiquement avec les puissances de ce siècle, avec ce qu'on pourrait appeler par transposition les «autorités occupantes» établies depuis si longtemps sur notre territoire de culture. On le laissa dans son silence dès qu'on le vit décidé à ne pas jouer le jeu. Les catholiques eux-mêmes, clercs comme laïcs, se tournaient en grand nombre vers des nouveautés plus hautes en couleur et plus hardiment relevées pour le goût. Souhaitons qu'en le redécouvrant aujourd'hui on ne l'ampute pas de ce qui faisait sa fierté, qui tenait si profondément à ses racines, qui fortifiait sa passion de poète en accroissant la difficulté de sa marche : «Voyez-vous, c'est à l'intérieur du christianisme que j'ai voulu mener ma Quête de Dieu, et non pas dans le spiritualisme d'une 'nouvelle religion' : j'avoue que la voie était plus malaisée, donc plus passionnante, et que ce caractère de difficulté m'a stimulé, en même temps que ma foi, et je dois le dire, mon amour pour l'Eglise catholique, malgré tout... et vous devinez bien ce que ce tout représente... Non, il n'est pas possible de dire qu'on m'ait christianisé abusivement».

Non, ce n'est pas possible. Et oui, nous devinons un peu ce que signifie ce «malgré tout». Dans le premier tiers de ce siècle on a célébré une «renaissance catholique» dans les Lettres, qui n'était pas une illusion ; mais on l'a célébrée en termes d'autosatisfaction et parfois de ressentiment, qui n'était pas très évangélique. Si un pas a réellement été gagné, c'est dans le creux de la vague qu'il l'aura été, quand tout semblait perdu et que quelques-uns tenaient bon – comme Patrice. Nous avons encore beaucoup à apprendre sur les manières inédites de confesser la foi dans la simplicité du cœur.

HENRY BARS

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.